Die

christliche Lehre

von der

Rechtfertigung und Versöhnung

dargestellt

von

Albrecht Ritschl.

Erster Band.

Die Geschichte der Lehre.

Vierte Auflage.

Bonn,
A. Marcus und E. Webers Verlag.
1903.

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Es sind fast dreißig Jahre verflossen, seit ich im dritten Semester meines akademischen Studiums mir darüber klar wurde, daß ich für meine theologische Bildung vor Allem des Verständnisses der christlichen Idee der Versöhnung bedürfe. Ich habe damals versucht, specielle Anleitung zu diesem Zwecke zu erhalten; sie wurde mir nicht in der richtigen Weise zu Theil; und wie ich jetzt nach zusammenhängender Erforschung der neuern deutschen Theologie erkenne, durfte ich damals nicht erwarten, erfolgreiche Anleitung zur Lösung des Problems von irgend Jemand zu empfangen. Meinem wissenschaftlichen Streben wurden andere Aufgaben aufgedrängt; so wie ich sie für mich zum Abschluß gebracht hatte, habe ich die Frage meiner Jugend selbständig aufgenommen. Seit 1857 habe ich, so weit nicht der Wechsel der amtlichen Pflichten und persönliche Geschicke hemmend einwirkten, direct und indirect meine Arbeit auf die Lehren von der Rechtfertigung und Versöhnung gerichtet. Was ich von diesen Studien veröffentlicht habe, ist das Programm de ira dei (Bonn 1859) und folgende Abhandlungen in den Jahrbüchern für deutsche Theologie: Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander (1857. Heft 4), Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi (1860. Heft 4), Die Aussagen über den Heilswerth des Todes Christi im Neuen Testamente (1863. Heft 2. 3), Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, drei Artikel (1865. Heft 2. 1868, Heft 1. 2). Zum Zwecke der dogmatischen Darstellung jener Lehren hielt ich es jedoch für nöthig, die Einsicht in die ganze Geschichte derselben seit dem Beginne des Mittelalters zu gewinnen, und in diesem Sinne habe ich das vorliegende Buch geschrieben. . . .

Göttingen, 17. September 1870.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Es ist mir vergönnt, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung zum zweiten Male herauszugeben. Dem vorliegenden ersten Bande werden der zweite und der dritte in kurzen Fristen nachfolgen. In dem ersten Bande sind die beiden letzten Capitel umgestellt; und neben einer Menge kleinerer Veränderungen und Ergänzungen, welche vorgenommen worden sind, ist eine Reihe von Abschnitten an verschiedenen Stellen, welche den fünften Theil des Ganzen ausmachen, neu ausgearbeitet worden. Anlaß dazu haben mir in zwei Fällen Andere gegeben, nämlich Herr Professor Herrmann in Marburg in Hinsicht der Lehre der griechischen Väter von der Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechtes, und Herr Professor Cremer in Greifswald in Hinsicht des von Anselm vorgetragenen Begriffs der Genugthuung Christi. Für die von Beiden empfangene Belehrung bin ich aufrichtigst dankbar. Uebrigens sind mir für verschiedene der neu gearbeiteten Abschnitte meine fortgesetzten Forschungen über den Pietismus zu Gute gekommen.

Göttingen, 1. September 1882.

Albrecht Ritschl.

Die vorliegende nach dem Tode des Verfassers hergestellte dritte Auflage des ersten Bandes ist ein unveränderter Abdruck der zweiten Auflage.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, welche ich darzustellen unternehme, bildet die **Mitte des theologischen Systems**. Diese Wirkungen Jesu Christi auf die als Sünder vorausgesetzten Menschen decken sich mit der Vorstellung von der Gründung der Gemeinde durch Christus und ihrer Erhaltung in seiner Kraft. Denn indem Sünder gerechtgesprochen und mit Gott versöhnt werden, sind sie zu der Religionsgemeinde Christi umgebildet; und die Gemeinde als Ganzes hat ihre eigenthümliche Art daran, daß sie und ihre Glieder, wenn auch noch mit Sünde behaftet, das Recht des Zutrittes zu Gott besitzen. „In welcher Christenheit, sagt Luther im Kleinen Katechismus, Gott mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt." Die systematische Theologie nun hat die der christlichen Religion zustehende Anschauung der Welt und des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkte der vollendeten und erschöpfenden Offenbarung Gottes in Christus zu deuten, und den richtigen Zusammenhang ihrer Glieder als nothwendig zu erklären in Beziehung auf den Bestand der christlichen Gemeinschaft und auf deren Ziel, das ewige Leben im Reiche Gottes. Die systematische Theologie unterscheidet sich hierin von aller geschichtlichen Erkenntniß, welche sie in ihren Dienst nimmt, dadurch, daß alle ihre Sätze als giltig für die Gegenwart entworfen, also gewissermaßen auf einer Raumfläche aufgetragen werden. In dieser Form wird es zugleich möglich, die Beziehungen der vollkommenen Offenbarung Gottes als ewige, sich stets gleich bleibende Bestimmungen seines Willens zu begreifen. Wie ferner die Theologie überhaupt nur im Dienste der religiösen Gemeinschaft des Christenthums denkbar ist, so ist die systematische Theologie darauf an-

gewiesen, aus der Offenbarung Gottes in Christus, und unter der Voraussetzung, daß die Menschen, an die sie sich wendet, Sünder sind, die Entstehung und den Bestand der christlichen Gemeinde zu erklären, um daraus die Ordnung des religiösen und des sittlichen Lebens ihrer Glieder abzuleiten, welche dem Ziele des verheißenen ewigen Lebens entspricht. Fällt also die Gründung der Gemeinde durch Christus und die Rechtfertigung wie Versöhnung von Sündern zusammen, so bildet die Deutung dieser Wirkungen Christi die Mitte eines richtig angelegten Systems der Theologie.

Allerdings ist die Reihenfolge der beiden Begriffe ungewöhnlich. Man erwartet sie in der umgekehrten Ordnung: Versöhnung und Rechtfertigung aufgeführt zu sehen, indem man an Versöhnung Gottes durch Christus und demgemäß an Rechtfertigung von Sündern durch ihn denkt. Das ist ja namentlich die Meinung in der aus der Reformation entsprungenen durch Melanchthon ausgeprägten Theologie. In deren Interesse kann ferner daran erinnert werden, daß auch die Theologie des Mittelalters Combinationen darbietet, welche in der nächsten Analogie zu dem reformatorischen Lehrtitel stehen. Jedoch läuft durch die Jahrhunderte abendländischer Theologie daneben auch eine Ueberlieferung entgegengesetzter Art, welche öfters abgerissen, immer wieder zum Vorschein kommt. Der Titel: Rechtfertigung und Versöhnung hat den Sinn, daß die richtige Darstellung der Sache in der Linie gedacht ist, welche die Annahme einer Umstimmung Gottes durch Christus von Zorn zu Gnade ausschließt. Die vorgeschlagene Reihenfolge der beiden Begriffe ist aber nicht willkürlich erfunden, sondern richtet sich nach dem Gedankengang, welchen Paulus Röm. 5, 1—11 nimmt. Hier tritt die Vorstellung von Versöhnung der Sünder mit Gott als Synonymon der Rechtfertigung oder Gerechtsprechung auf. Eine Abweichung zwischen beiden ist höchstens darin zu erkennen, daß Versöhnung einen volleren Sinn ausdrückt als Gerechtsprechung. Als evangelischer Theolog ist man nun berechtigt, charakteristische Gedanken von Aposteln, die bisher unbenutzt geblieben sind, in Gebrauch zu setzen, auch wenn dadurch die überlieferte Art der Theologie die Zumuthung erfährt sich reformiren zu lassen. In dem vorliegenden Falle aber ist zugleich zu constatiren, daß die beabsichtigte Umarbeitung der Theologie in dem vorliegenden Lehrtitel auch durch Ueberlieferung unterstützt wird, und daß der leitende Gesichtspunkt dabei der ist, sowohl den Satz

von der Rechtfertigung durch den Glauben, als auch die reformatorische Deutung der Kirche als Gemeinde der Gläubigen zu vollem Rechte zu bringen.

2. Die Begriffe Rechtfertigung und Versöhnung, in welcher Reihenfolge und in welchem Sinne sie übrigens verstanden werden mögen, sind Eigenthum der abendländischen Kirche. In der morgenländischen oder griechischen Kirche sind sie so gut wie unbekannt. Deshalb kann auch die Geschichte jener und der nächst verwandten Begriffe erst mit dem Mittelalter beginnen. Nur einleitungsweise soll auf diejenigen analogen aber verschiedenartigen Gedankenbildungen verwiesen werden, welche in der griechischen Kirche auftreten, und bei denen dieselbe stehen geblieben ist, ohne sich auf die theologische Arbeit der Lateiner einzulassen. Ein Hinderniß, diese dem Begriff der Versöhnung analogen Gedankenreihen der griechischen Väter zu erkennen, liegt in der über die bisherige Dogmengeschichte ausgebreiteten Annahme, daß die Stücke der heutigen Dogmatik nach einander in den theologisch productiven Epochen zu Stande gebracht worden seien. Danach hätte die griechische Theologie die Lehren von der Trinität und der Person Christi, die abendländische Theologie in der Person Augustin's die Anthropologie in dem Gegensatz von Sünde und Gnade, die Theologie der Reformation die Lehre vom Werke Christi und dessen subjectiver Aneignung festgestellt. Zugleich haben einige Theologen der Gegenwart, welche diese Ansicht vertreten, gemeint, daß unserer Epoche die Feststellung des Begriffs der Kirche übertragen sei; was nur bisher nicht zur Ausführung gekommen und was auch überflüssig ist. Diese Disposition der Dogmengeschichte kann jedoch bei einer aufmerksamen Lesung der Quellen nicht bestehen; sie ist vielmehr nur der Ausdruck dafür, daß man den Gebrauch der Urkunden nach einem grundlosen Vorurtheil einschränkt. In Wahrheit wird in jeder theologisch fruchtbaren Epoche der christlichen Kirche das ganze Christenthum unter dem Gesichtspunkt formulirt, daß es die erstrebte Seligkeit begründet. Demgemäß haben die Bemühungen der griechischen Väter um die lehrhafte Ausprägung der Christologie nicht den Sinn, ein einzelnes Problem für die zukünftige protestantische Dogmatik zu lösen; vielmehr soll in der Werthbestimmung der Gottheit Christi der ganze Umfang der Religion erschöpft werden,

in welcher man das höchste Gut der Unvergänglichkeit zu erreichen glaubte[1]). Nur in dieser Combination verstanden hat das Problem und der Lehrsatz von der Gottheit des Logos in der Person Christi die Bedeutung einer religiösen, praktischen Wahrheit. Also wenn auch in den polemischen Schriften des Athanasius gegen die Arianer die Bestimmung der in Sünde und Tod verfallenen Menschheit zur Unvergänglichkeit nur als Erkenntnißgrund oder Beweismittel für die Gottheit Christi auftritt, so folgt daraus nicht, daß dieser Hauptsatz außerhalb der Beziehung auf den Gedanken des höchsten Gutes für die Christen gedacht werden soll oder kann.

Diese Combination nun, daß Christus als der göttliche Logos den Menschen, die zu ihm gehören oder ihm sich anschließen, die Unvergänglichkeit vermittelt oder sie in ihnen bewirkt, ist die Gedankenreihe in der griechischen Kirche, welche in Analogie zu den Wirkungen der Versöhnung und Rechtfertigung steht. Im Unterschiede von diesen Begriffen kann man jene Gedankenreihe unter den Titel von Erlösung und Vollendung der in Sünde und Unvollkommenheit verfallenen Menschen bringen. Die Bildung dieser Lehre verläuft in zwei Stufen, indem zuerst die einzelnen Menschen, danach die menschliche Natur im Ganzen als Object jener Wirkungen Christi gesetzt wird. Die Gruppe der Kirchenlehrer, welche die erste Ansicht befolgen, besteht aus Justinus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Irenäus, Hippolytus. Die andere Gruppe besteht aus Athanasius, Gregor von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien und den Nachfolgern. Gemeinschaftlich bestimmen sie Alle als das Ziel, wozu Christus als Gott für die Menschen wirksam ist, die Unsterblichkeit (*ἀφθαρσία*); und da diese das wesentliche Attribut Gottes im Gegensatz zur Schöpfung ist, so wird das im Christenthum dargebotene höchste Gut auch als Vergottung (*θεοποίησις*) bezeichnet.

Die erste Gruppe der Kirchenlehrer macht aber die Verleihung der Unsterblichkeit so von Christus abhängig, daß er als Lehrer der Gebote Gottes in seinen Gläubigen die Kraft erweckt, den Gehorsam gegen dieselben zu üben, und als Richter die Unsterblichkeit als Lohn dafür ertheilt. Nach Justinus ist die

1) Vgl. meine Abh. Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte, in Jahrb. für deutsche Theol. XVI. (1871) S. 193.

Welt von Gott zum Zwecke der Menschen geschaffen. Sie selbst nämlich sind geschaffen worden, damit, wenn sie sich durch Werke der Absicht Gottes würdig zeigten, sie zu der Gemeinschaft mit Gott in der Herrschaft über die Welt, zur Unsterblichkeit und Leidenlosigkeit erhoben würden. Dazu sind sie mit Freiheit ausgerüstet und werden durch die göttliche Vernunft, den Logos angeleitet, an welchem das Menschengeschlecht Theil hat. Menschen wie Sokrates sind der Beweis dafür, daß auch vor Christus der Versuch möglich war, die Wahrheit zu erkennen und in einem gewissen Maße auszuführen. Dieser Gedankenreihe steht nun freilich mit vollem Gewicht die andere gegenüber, daß die Menschen sämmtlich wie Adam und Eva sich selbst den Tod schaffen, und, indem sie sich würdig machen sollten, Söhne Gottes zu heißen, sich dieselbe Verdammniß zuziehen, wie die Stammältern. Christus aber, in welchem die ganze Vernunft Gottes Mensch wurde, ist im Stande, die Veränderung und Zurückführung (*ἀλλαγὴ καὶ ἐπαναγωγή*) des Menschengeschlechts zu seiner ursprünglichen Bestimmung zu bewirken, indem er als Lehrer den Glauben an sich und den Gehorsam gegen sein neues Gesetz erweckt, und bei seiner Wiederkunft, wenn die Zahl derer voll geworden ist, von denen er weiß, daß sie gut sein und tugendhaft leben werden, denselben den Lohn der Unsterblichkeit zuweisen, die anderen aber in ewige Verdammniß stürzen wird[1]). Man möchte zweifeln, ob Clemens von Alexandrien mit Justin zusammengehört. Denn die Erreichung des Zieles der Unsterblichkeit oder Gottheit durch die Menschen macht er gelegentlich so von der menschlichen Erscheinung des Logos in Christus abhängig, als wenn das Christenthum nach dem Vorbilde eines Mysteriencultus zu verstehen sei. Christus wäre der Fackelträger, der den Einzuweihenden durch die Himmel zu Gott führt, und ihn Gott schauen läßt, der durch die Erleuchtung den Einzuweihenden besiegelt, ihn vor Gott darstellt als den Gläubigen, um ihn in Ewigkeit zu bewahren, dem der Logos sich ganz schenkt, und damit die Unvergänglichkeit verleiht. Und das würde sich weiterhin durch das Abendmahl vermitteln; denn das Blut Jesu trinken ist die Theilnahme an der *ἀφθαρσία*[2]).

1) Apol. I. 10; II. 10; Dial. c. Tr. 124. 88. Apol. I. 28. 13. 123. 45.

2) Protrept. 12, 120. Paedag. II. 2, 19. III. 1, 2.

Indessen hat Clemens diese Gedankenreihe nur gelegentlich gebildet; er kündigt nur diese Methode der Auffassung des Christenthums an, welche vorher vielleicht schon in der ältesten Epoche der Gemeinde zu Korinth, danach bei Gnostikern anklingt, nach welcher sich auch allmählich in der Stille die Ausprägung des Cultus in der griechischen Kirche richtet, und welche erst später auf die Lehre Einfluß gewinnt. Vorherrschend ist doch die Ansicht des Clemens danach bemessen, daß die praktische Philosophie der Allgemeinbegriff ist, unter welchen das Christenthum tritt. Demgemäß versteht er den Mensch gewordenen Logos zunächst als den Lehrer des richtigen gesetzmäßigen Lebens, danach als denjenigen, welcher das unvergängliche Leben den Würdigen verleiht. Zu dieser moralischen Anregung der Freiheit, deren richtige Uebung die Bedingung für die Unvergänglichkeit ist, werden auch die mystischen Formeln umgebogen. Das Essen und Trinken des göttlichen Logos ist die Erkenntniß des göttlichen Wesens, sein reinigendes Blut ist seine Lehre. Die Erlösung und Vollendung der Menschen zu Göttern durch Christus hat also Clemens nicht anders vermittelt gedacht als Justin [1]). Dieselbe Gedankenreihe ist auch maßgebend für Origenes. Denn wenn auch seine Deutung der Erlösung von den Mächten des Bösen noch unter eigenthümliche Bedingungen tritt, welche später vorzutragen sind, so ist doch auch ihm die volle Gottheit des Logos in Christus darum ein nothwendiger Gedanke, weil ohne dieses nicht die volle Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes möglich und Christus nicht als der Lehrer qualificirt ist. Als solcher leitet er zu der Erfüllung des göttlichen Gesetzes an, in Folge deren die Menschen zu Göttern erhoben werden [2]). Irenäus beantwortet ganz deutlich die Frage: cur deus homo dahin, daß der Sohn Gottes darum Menschensohn geworden ist, weil wir nicht anders die Unvergänglichkeit erreichen konnten, als wenn wir mit dem Inhaber derselben vereinigt wurden. Denn erst sind wir Menschen, zum Schluß Götter; Christus aber hat uns dahin vollendet, was er selbst war, indem er aus Liebe das wurde, was wir sind. Und zwar durch

---

1) Protrept. 1, 7; Strom. V. 11, 67; Fragm. in 1. ep. Ioh.; Strom. VI. 12, 96; 14, 114; VII. 2, 8.

2) Vgl. H. Schultz, Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung. In Jahrb. für protest. Theol. I.

seine Geburt als Mensch verbürgt das ewige Wort Gottes die Erbschaft des Lebens für die, welche in der natürlichen Geburt den Tod geerbt haben. Diese Formeln scheinen das Object der Erlösung und Vollendung anders zu bestimmen, als es in den Aeußerungen der Anderen vorliegt. Die Menschen, welche von Christus Heilswirkung empfangen, scheinen als die natürliche Geschlechtseinheit, begriffen zu sein. Indessen in präciser Weise und im Gegensatz zu den einzelnen Menschen ist das nicht gedacht. Sonst würde Irenäus nicht an hervorragender Stelle an den leitenden Gedanken die mit den Anderen übereinstimmende Vorstellung knüpfen, daß Christus als unser Lehrer die volle Erkenntniß Gottes mittheilt, damit wir als Nachahmer seiner Werke und Ausführer seiner Gebote die vollendende Gemeinschaft mit ihm eingehen könnten. Nach der Veränderung, welche die Lehre alsbald erfahren wird, sind wir geneigt zu urtheilen, daß die Vollendung des menschlichen Geschlechts durch die menschliche Geburt des Logos und die Bedeutung Christi als Lehrers nicht in Continuität mit einander stehen. Irenäus aber hat diese Gedanken noch in gleicher Höhenlage behauptet, weil er unter dem Menschengeschlecht, welches durch die Geburt des Logos verändert wird, eigentlich doch die einzelnen Christen versteht, welche die Belehrung Christi annehmen und befolgen [1]). So wenigstens ist Irenäus von demjenigen verstanden worden, welcher ihm am nächsten steht, nämlich Hippolytus. Derselbe erkennt die Bedeutung Christi in der des Lehrers und Gesetzgebers, legt deshalb vielmehr das Gewicht auf die Menschheit des Logos als auf die Gottheit des Menschen Christus. Christus mußte als der Logos Mensch sein, weil er sonst vergeblich die Nachahmung seines Lebens gebieten würde. Aber eben weil er das ewige Wort Gottes ist, verbürgt er denen, welche von ihm die Erkenntniß Gottes annehmen und rechtes Leben führen, die Unsterblichkeit und die Vergottung (ὅτι ἐθεοποιήθης ἀθάνατος γεννηθείς). „Denn Gott wird nicht dadurch arm, daß er dich zu Gott macht zu seiner Ehre“ [2]). Es ergiebt sich, daß der letzte Schriftsteller dieser Gruppe am unumwundensten mit dem ersten, nämlich mit Justin übereinstimmt.

---

1) Contra haer. III. 19, 1; IV. 38, 4; V. praef. 1, 1. 3.
2) Omn. haer. Confut. X. 34.

Diese Schriftsteller repräsentiren die altkatholische Epoche der Kirche und ihrer Lehrbildung. Indem die praktische Auffassung des Christenthums als neuen Gesetzes im Vordergrunde steht, wird sowohl die Werthschätzung Christi als der menschlich-persönlichen abschließenden Offenbarung auf den Titel des Gesetzlehrers hinausgeführt, als auch die erlösende und vollendende Wirkung desselben auf die Menschen von deren freiwilliger Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht. Athanasius beginnt eine neue theologische Reihe, indem er diesem Interesse der Gesetzerfüllung eine andere Begründung der Erlösungslehre voranstellt. Deren Vertreter bezeichnen die griechisch-katholische Epoche der Kirche und Theologie. Die leitende Darstellung bietet dar der *λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* des **Athanasius**, welcher vor dem Ausbruch des Arianischen Streites verfaßt ist[1]). Diese Schrift ist darum so bedeutend, weil sie die erste wirklich systematische Ausführung des Gedankens der Erlösung und Vollendung des menschlichen Geschlechtes ist. Systematisch nämlich ist das Verfahren, in welchem Athanasius die Leistungen des incarnirten Wortes Gottes mit der ursprünglichen Bestimmung des durch dasselbe Wort geschaffenen und begnadeten Menschengeschlechts vergleicht. Indem der Mensch aus Nichts geschaffen ist, so ist er sterblich geschaffen, wie alles Uebrige. Allein indem ihn Gott vor den übrigen Geschöpfen bevorzugen wollte, hat er ihn nach seinem Ebenbilde gemacht, ihm von seinem eigenen Logos mitgetheilt, damit die Menschen als Vernunftwesen in Seligkeit ausdauern möchten, indem sie das wirkliche Leben der Heiligen führten. Diese Bestimmung der *ἀφθαρσία* also ist Wirkung der Gnade Gottes an diesem bevorzugten Geschöpf. Indem aber

1) **Baur**, Versöhnungslehre S. 94. 99. 111 drückt Zweifel an der Aechtheit dieser Schrift aus, und hat in der Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 395 ff. keinen Gebrauch von ihr zur Bestimmung der Lehrweise des Athanasius gemacht. Allerdings sind Zweifel an der Aechtheit erhoben worden, wie sich aus der Benedictinerausgabe des Athanasius von 1698 und aus **Cave**, Scriptorum eccl. hist. lit. p. 122 ergiebt. Allein dieselben sind unerheblich. Hingegen ist eine Schrift mit ähnlichem Titel und von geringerem Umfang *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* dem Athanasius beigelegt worden, welche vielmehr dem Apollinaris von Laodicea angehört. Vgl. **Kurtz**, Lehrb. der Kirchengeschichte (8. Aufl.) I. § 47, 6. Aus **Baur**, Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 587 Anm. möchte ich schließen, daß er den berechtigten Zweifel gegen diese Schrift irriger Weise auch auf den *λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* bezogen hat.

Gott ferner die doppelseitige Freiheit der Menschen in Betracht zog, hat er ihnen die Gnade sicher stellen wollen durch Ertheilung eines Gesetzes, damit wenn sie die Gnade festhielten und gut blieben, sie im Paradiese das schmerz- und gefahrlose Leben und die Gewißheit der verheißenen Unvergänglichkeit im Himmel hätten, wenn sie aber durch Uebertretung und Abfall schlecht würden, ihnen klar sei, daß sie ihre naturgemäße Vergänglichkeit im Tod erfahren, und außerhalb des Paradieses sterbend im Tode und Untergang bleiben würden. Wenn also die Menschen ihre Gleichheit mit Gott bewahrt hätten, so hätten sie ihre natürliche Vergänglichkeit abgestumpft und wären unvergänglich geblieben, hätten gelebt wie Gott. Durch die Uebertretung des Gebotes aber sind die Menschen zu ihrer naturgemäßen Vergänglichkeit zurückgekehrt, damit, wie sie aus Nichts geworden sind, sie zu ihrer Zeit billigerweise den Untergang zu erfahren bekommen. Die Menschen aber haben das Unrecht über das Maß hinaus gesteigert, und sich in widernatürlichen Formen desselben überboten. Deshalb hat der Tod, der nicht nur naturgemäß sondern auch gemäß der Drohung Gottes über sie herrschte, sie nur um so fester umspannt. Indem das Menschengeschlecht so zu Grunde ging, war der vernünftige und gottebenbildliche Mensch unsichtbar geworden. — Von hier aus macht Athanasius den Uebergang zu der Erlösung und Vollendung der Menschen durch den menschgewordenen Logos nicht gemäß einem Postulat des menschlichen Heilsbedürfnisses, wie dieses seine Vorgänger thun, sondern durch Nachweisung einer für Gott geltenden Nothwendigkeit. Dieselbe richtet sich nach der ἀγαθότης θεοῦ; deren Sinn ist nicht die Menschenliebe oder Güte zur Hilfe der Menschen, sondern die Behauptung der einmal gefaßten Beschlüsse und Ordnungen durch Gott als Ausdruck seiner Selbstbehauptung oder Ehre. Aus diesem Grunde wäre die Erwartung unberechtigt, daß die Todesdrohung Gottes nach begangener Uebertretung unvollzogen bliebe; aber zugleich ungeziemend wäre die Annahme, daß die vernünftigen Geschöpfe Gottes definitiv dem Untergang ausgeliefert seien; am ungeziemendsten wäre es, wenn Gott diese Wirkung der menschlichen Sorglosigkeit und des teuflischen Betruges gegen seine eigene Kunst aufkommen ließe. Wenn also Gott die sündige Menschheit definitiv ihrem Verderben überließ, so war es besser sie gar nicht zu schaffen, als an ihr einen Beweis von Schwäche zu geben. Andererseits erscheint es vielleicht als angemessen für Gott, daß

er von den Menschen Sinnesänderung forderte. Jedoch ist diese Forderung in Wirklichkeit nicht so beschaffen, weil Gottes Wahrhaftigkeit leiden würde, wenn er schon wegen Sinnesänderung seine Todesdrohung zurückzöge. Die Zumuthung wäre aber auch nicht der Sache angemessen; denn durch Sinnesänderung werden zwar die Sünden aufgehoben, nicht aber die Zurückweisung der Menschen in ihre natürliche Vergänglichkeit. — Die Herstellung der Menschen aus der Vergänglichkeit in die ἀφθαρσία wird gemäß der Rechtheit Gottes durch den Logos geleistet, der ursprünglich die Dinge aus dem Nichts gemacht hat. Derselbe nimmt zu diesem Zweck einen menschlichen Leib an, welchen er selbst in der Jungfrau sich als Organ zubereitet, und in welchem er erkennbar und gegenwärtig ist, obgleich er zu gleicher Zeit in seinem durch die Schöpfung herbeigeführten Verhältniß zu allen Dingen bleibt. Diesen Leib nun, welcher dem Gesetz des Todes nicht verfallen ist, giebt er anstatt Aller in den Tod, um dadurch das Gesetz der Todesdrohung abzulösen für diejenigen, die in Christus sterben, indem die Gewalt des Todes so erschöpft wird in Hinsicht derer, die Christus gleich sind. Unter dieser Voraussetzung bekleidet er gemäß seiner Auferweckung die Seinigen mit der Unvergänglichkeit, welche des Attribut seiner Gottheit ist. — Diese Gedankenreihe ist jedoch mehr ein vorgeschobener Posten oder ein Außenwerk der eigentlichen Ansicht von Athanasius. Die Wendung zwischen Tod und Unvergänglichkeit setzt er schon in die Incarnation und die leibliche Gegenwart des Logos unter den Menschen. Ganz schroff wechselt er den Gesichtspunkt, indem er unerwartet diesen Gedanken ausspricht, daß mit der leiblichen Gegenwart des Logos unter den Menschen das Todesverderben, das bisher herrschte, verschwunden sei, so wie, wenn ein großer König in einem Hause einer Stadt seine Wohnung nimmt, die ganze Stadt in größter Ehre steht und von keinem Feinde oder Räuber bedroht wird. Das ist sein Hauptgedanke, der in der vorliegenden Schrift zwar nur gewissermaßen aufleuchtet und alsbald wieder verlassen wird. Erst im Streit mit den Arianern (Orat. contra Arianos II, 67. 70) findet Athanasius den vollen Ausdruck, daß in der Incarnation des Logos das Menschengeschlecht vollendet und wie es im Anfang war, nur mit größerer Gnade hergestellt worden ist; denn es ist eben mit der ἀφθαρσία oder θεοποίησις ausgestattet worden. Diese Fülle der Wirkung des Logos schon durch sein Dasein als

Mensch ist der Kern der Ansicht des Athanasius, denn seine Deutung des Todes und der Auferweckung Christi dient nur zur Specification jenes Satzes. Allein so erhaben und über die Erfahrung hinausgreifend diese Ansicht ist, so findet sie eine Einschränkung aber auch Ergänzung darin, was Athanasius als die zweite Bestimmung der Menschwerdung des Logos vorträgt. Um nämlich die richtige Erkenntniß Gottes herzustellen, welche an der ursprünglichen Ausstattung der Menschen mit dem Ebenbilde Gottes haftet, muß eben der Logos, welcher das ursprüngliche Ebenbild Gottes ist, Mensch werden, und durch seine menschlichen Werke die Menschen dazu anleiten Gott zu erkennen. — Man wird behaupten dürfen, daß diese Deutung der Sache in die Betrachtungsweise der älteren Kirchenlehrer einmündet. Allein diese Uebereinstimmung ist dadurch erheblich modificirt, daß Athanasius dem Anbau der Gotteserkenntniß durch den Gottmenschen eben jene Deutung der Incarnation, der Gegenwart des Logos unter den Menschen und der Hingabe seines Leibes in den Tod voraussetzt. Damit ist zu vergleichen, daß er den Gewinn der Unsterblichkeit durch die Belehrung des Logos und die Erfüllung seiner Gebote eigentlich als die Regel des Urstandes der Menschen ansieht. Indem dieselbe für die sündige Menschheit außer Wirkung getreten ist, kann sie auch nicht einfach und ohne Weiteres für das christliche Leben giltig sein. Demgemäß grenzt Athanasius seine Lehre gegen die altkatholische Lehrweise so ab, daß er in erster Linie die Veränderung des ganzen Menschengeschlechts zur *ἀφθαρσία* und zur Gottebenbildlichkeit mit der Menschwerdung des Logos eintreten läßt. Wie dieses vorzustellen ist, hat er freilich mit dem Gleichniß von dem Könige, dessen Gegenwart eine Stadt ehrt und schützt, wenig deutlich gemacht. — Die Deutung des Todes und der Auferweckung Christi durch Athanasius ist als ein Specialfall des Hauptgedankens bezeichnet worden, daß der Logos Gottes alle Heilswirkung verbürgt, indem er in dem menschlichen Leibe gegenwärtig denselben als Mittel gebraucht. Diese Behauptung bewährt sich in nachträglichen Betrachtungen über die Angemessenheit der Umstände des Todes. Indem Athanasius seine Aufmerksamkeit hierauf richtet, ist er am weitesten davon entfernt, das Sterben Christi aus dem sittlichen Gehorsam aufzufassen, obgleich er mit der Ablösung des Todesgesetzes auch die Vorstellungen vom Lösegeld und vom Opfer an Gott gleich

setzt. Also er erklärt freilich das Sterben Christi als die freiwillige Hingabe des Leibes in den Tod, welche der Logos als das Leben selbst (*αὐτοζωή*) vornimmt. Es war nun angemessen, daß er nicht im Stillen starb sondern öffentlich. Denn jenes ist der regelmäßige Fall der Menschen und ihrer Schwachheit. Ein Tod an Krankheit aber ließ Christus nicht als den göttlichen Logos und das Leben selbst erkennen. Er hat sich auch den Tod nicht selbst angethan, sondern von den Menschen anthun lassen. Denn darin bewies er sich nicht schwach, sondern als das Leben selbst, welches, indem es den Tod Aller in dem Lösepreis des eigenen Leibes einschloß, eben damit den Tod überwand. Er hat also den Tod öffentlich sich anthun lassen, damit auch die seiner Gottheit entsprechende Auferstehung als öffentliches Ereigniß constatirt werden konnte; er hat sich der schmachvollen Todesart unterworfen, um die Glorie seiner Auferstehung durch den Contrast zu steigern; er hat endlich den Tod am Kreuz auf sich genommen, theils um den Fluch in sich zu erschöpfen, theils um durch die ausgestreckten Arme Heiden wie Juden zu sich zu ziehen. Also die allgemeine Wirkung der *ἀφθαρσία*, welche an der Erscheinung des Logos im menschlichen Leibe haftet, ist auch der Grund dafür, daß mit Rücksicht auf Tod und Auferweckung Christi die Gläubigen sich der regelmäßigen Furcht vor dem Sterben entledigt haben. „Denn sie wissen wirklich, daß sie im Sterben nicht untergehen, sondern daß sie leben und durch die Auferweckung unvergänglich werden."

Es geht ein starker und deutlicher Zug vernünftiger Folgerichtigkeit durch diese Gedankenreihe; um so weniger kann bewiesen werden, daß sie mit den entscheidenden Gesichtspunkten des N. T. übereinstimmt oder dasjenige erschöpft, worauf wir im N. T. Werth legen. Auf dem von Athanasius eingeschlagenen Wege hat nun Gregor von Nyssa[1]) die Folgerichtigkeit der Lehre seines Vorgängers verstärkt. Er hat zunächst dem Ziele der jenseitigen Unsterblichkeit entsprechend den Begriff des Todes, in welchem sich das Menschengeschlecht vorfindet, erweitert. Er rechnet auch den Sündenstand als solchen als Tod, den Zustand des Geistes, der

1) Guil. Moeller, Greg. Nyss. doctrina de hominis natura. 1854. p. 71 sq. Guil. Herrmann, Greg. Nyss. sententiae de salute adipiscenda. 1875. p. 16—27.

von Gott abgewendet, unter die Sinnlichkeit gebeugt ist. Freilich ergiebt sich hiebei, daß die Sünde vielmehr als Schwäche und Elend und nicht als Schuld gefaßt wird; aber das entspricht gerade der leitenden Vorstellung vom höchsten Gut der Unsterblichkeit. Zu diesem Ziele also wird die Menschheit durch Christus als den menschgewordenen Logos Gottes wiederhergestellt. Und zwar besteht das Geheimniß seiner Menschwerdung darin, daß „der Unveränderliche in dem Veränderlichen da ist, damit er in der Veränderung des Schlechtern zum Bessern das dem veränderlichen Zustande beigemischte Böse aus der Natur verschwinden mache, indem er in sich dasselbe (τὸ κακόν) erschöpfte". Denn die Menschheit Christi ist die Menschheit im Ganzen, sofern sie in ihm repräsentirt ist. „Durch die Mischung mit dem Göttlichen ist das Menschliche mit vergottet worden, indem nach Röm. 11, 16 durch jenen Erstling (die Menschheit Christi) der ganze Teig unserer Natur mit geheiligt worden ist." „Durch Christus ist mit der Gottheit das ganze Menschliche zusammengewachsen." „Das Unsrige (die menschliche Natur) wird durch die Beimischung zu dem Göttlichen göttlich." Es ist eine Verbesserung der Ansicht des Athanasius, daß dieser Erfolg nicht mit der Geburt des Gottmenschen als erreicht gilt, sondern sein Substrat an dem Verlauf seines Lebens von Geburt bis Auferweckung findet. In dieser erst ist der Fall Adams compensirt und das Menschengeschlecht hergestellt, nachdem durch den vorangegangenen Tod Christi alle Hindernisse, nämlich alle Leidentlichkeit, aus der menschlichen Natur entfernt worden sind, welche der Verbindung mit der göttlichen widerstrebten. — Diese Gedankenreihe verräth ihre platonische Art deutlich genug, indem die individuelle Menschheit des Logos insofern als wirklich geachtet wird, als das allgemeine Wesen, die Natur des Menschen als das eigentlich Wirkliche in ihr enthalten ist. Allein damit war entweder zu viel oder zu wenig bewiesen. Der letztere Eindruck aber mußte sich um so stärker vordrängen, als die menschliche Gesammtnatur in den einzelnen Personen das Attribut der Unsterblichkeit erst im jenseitigen Leben erreichen soll. Deshalb findet jene theoretische Heilsordnung ihre Ergänzung durch eine ganz anders geartete praktische Anweisung. Freilich stehen die Gläubigen auf Grund des Erwerbes Christi für das Menschengeschlecht in der Hoffnung der Unsterblichkeit und ihre Taufe dient ihnen als Bürgschaft dafür; allein die Hoffnung und

die Bürgschaft derselben sind nur giltig, wenn das Tugendbeispiel Christi von ihnen nachgeahmt wird. In diesem Rahmen kehrt nun dasjenige wieder, was mit den vorhergehenden Lehrern Athanasius aus der Bedeutung des menschgewordenen Logos als Lehrers abgeleitet hatte, und was dem altkatholischen Begriff vom Christenthum als Gesetzerfüllung entspricht. Diese Ordnung aber hat der Nyssener zu einer so selbstgerechten Gestalt ausgearbeitet, wie nur möglich[1]), indem er nur die activ tadellosen Menschen für berechtigt erklärt mit Gott zu verkehren, und z. B. dessen Gabe der Sündenvergebung als Nachahmung der Verzeihung deutet, welche der Betende seinen Schuldnern vorher erwiesen hat. Und wenn nun für die Gegenwart sich die Menschen in solche scheiden, welche auf diesem Wege ihren Antheil an der Unsterblichkeit sicher stellen, und in solche, die sich dessen unwürdig machen, so scheint ja freilich mit der Vergöttlichung der ganzen menschlichen Natur in Christus zu viel behauptet worden zu sein. Indessen die constitutive Bedeutung dieser Ansicht rettet Gregor durch die Erwartung der Wiederbringung, welche er von Origenes angenommen hat. Diese Hoffnung also ist das Complement jener auf den platonischen Allgemeinbegriff der menschlichen Natur gegründeten Idee ihrer Erlösung und Wiederherstellung.

Auch bei Cyrillus von Alexandrien ist die Vergottung der ganzen menschlichen Natur in Christus das Correlat seiner vollen und ewigen Gottheit. Baur hat diese Theorie als mystische Versöhnungslehre bezeichnet[2]). Indessen ein Begriff von Versöhnung mit Gott kann nur eintreten, wenn ein Widerspruch des Willens zwischen beiden oder von der einen Seite gegen die andere als die Sache vorliegt, welche aufzuheben ist. Hier jedoch handelt es sich um die Gegenwirkung von unsterblichem Leben gegen das Uebel des Todes. Mystisch freilich ist die Theorie in dem Sinne, daß sie in undeutlichen Vorstellungen verläuft und an dem Wegfall der Furcht vor dem Tode nur unsicher erprobt wird. Aber eben die Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechts ist der Sinn jener an die Menschwerdung des Logos geknüpften Combination; und wenn sie uns mystisch d. h. unverständlich vorkommt, so ist sie es für diejenigen nicht gewesen,

1) Herrmann p. 2—10.

2) Lehre von der Versöhnung S. 111.

welche die Wirklichkeit in Allgemeinbegriffen platonischer Methode verstanden. Für die Lehre in dem Umfang, den ihr Athanasius gegeben hat, treten aber auch die lateinischen Nicener, Hilarius von Pictavium [1]) und Ambrosius [2]) ein. In diesen Darstellungen ist besonders zu beachten, daß die Lateiner den Strafwerth des Todes Christi, welchen Athanasius gemeint, welchen aber unter den Griechen nur Eusebius von Cäsarea [3]) deutlich formulirt hat,

1) De trinitate II. 24. Humani generis causa dei filius natus ex virgine est, ut homo factus naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret. 25. Nos eguimus, nt deus caro fieret et habitaret in nobis, id est assumtione carnis unius interna universae carnis incoleret. Humilitas eius nostra nobilitas est, contumelia eius honor noster est, quod ille deus in carne consistens, nos vicissim in deum ex carne renovati. — Tractat. in Ps. 51, 16. Filius dei naturam in se nniversae carnis assumsit, per quam effectus vera vitis genus in se nniversae propaginis tenet. — Tr. in Ps. 67, 23. Sacramentum salutis nostrae primum resurgens ipse ex morte, decretumque mortis nostrae, quo ante detinebamur, absolvens in se ipso, qui ex mortuis aeternus iam maneret, implevit. Sed in eo ipso, quod nobis vitae auctor in se est, omnes quoque inimicas virtutes ostentui reddidit. — Tr. in Ps. 53, 12. 13. Quanquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia indemutabilem dei naturam nulla vis injuriosae perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem . . . Necesse ergo erat effici quod fiebat, quia sacrificii negligentiam maledicti non admittebat adiectio. A quo maledicto nos Christus exemit. Maledictorum se ergo obtulit morti, nt maledictum legis dissolveret, hostiam se ipse deo patri voluntarie offerendo.

2) De fuga seculi 7. Ideo deus suscepit carnem, ut maledictum carnis peccatricis aboleret et factus est pro nobis maledictum, nt benedictio absorberet maledictionem, integritas peccatum, indulgentia sententiam, vita mortem. Suscepit enim et mortem, nt impleretur sententia, satisfieret iudicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae. Maledictum enim usque ad mortem, post mortem autem gratia. Mortui ergo seculo sumus, quid adhuc seculo decernimur?

3) Demonstr. evang. X. cap. 1. Ὑπὲρ ἡμῶν κολασθεὶς καὶ τιμωρίαν ὑποσχών, ἣν αὐτὸς μὲν οὐκ ὤφειλεν, ἀλλ' ἡμεῖς τοῦ πλήθους ἕνεκεν πεπλημμελημένων, ἡμῖν αἴτιος τῆς τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσεως κατέστη . . . . τὴν ἡμῖν προστετιμημένην κατάραν ἐφ' ἑαυτὸν ἑλκύσας, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.

mit ihren römischen Rechtsbegriffen vollkommen ausgeprägt haben, indem sie aus Mißverständniß von Gal. 3, 13 Strafe und Opfer Christi mit einander combiniren. In dieser Vorstellungsweise bewegen sich auch die gelegentlichen Anspielungen von *Augustin*[1]), welcher übrigens den Strafwerth Christi noch vorherrschend in die Beziehungen seines Todes auf den Teufel eingewickelt hat[2]). Diese Umstände werden nun von manchen Kirchenlehrern als nothwendige Fügungen Gottes dargestellt, von anderen aber mit der Bemerkung begleitet, daß alles nur dem Willen Gottes entspreche, und von ihm auch anders geordnet sein könnte, wenn er anders wollte[3]). Diese Meinungsverschiedenheit richtet sich danach, wie Athanasius den Tod Christi als die Ablösung des Todesverhängnisses erklärt hatte. Dieses Verhängniß bestimmt er als *göttliche* Satzung, also als unumgänglich, aber doch eben nur als göttliche *Satzung*, als eine Willensverfügung, welche von geringerem Werth als Gott ist. Je nachdem die eine oder die andere Seite speciell berücksichtigt wurde, erfolgten bei den Nachfolgern des Athanasius die entgegengesetzten Entscheidungen. Mehr im Sinne des Urhebers ist jedoch die letztere. Denn sie stimmt mehr zu der Voraussetzung der Unveränderlichkeit Gottes, welche die Ausführung der Erlösung in der Weise beherrscht, daß dieselbe als ein relativer Vorgang Gott eigentlich innerlich nicht berühren darf.

Eine Modification der Lehren von der Erlösung in der altkatholischen und in der griechischen Epoche der Kirche ist die bekannte mythologische Combination, daß der Tod Christi aus der Gerechtigkeit Gottes nothwendig gewesen sei als *Lösegeld an den Teufel*, um dessen Recht an die Menschen abzulösen. Auch diese Ansicht setzt die Werthbestimmung der Gottheit Christi voraus. In dieser Theorie, welche bei Irenäus, Origenes, Gregor

---

1) In Psalm. 118 sermo 16. Neque enim efficeremur participes divinitatis eius, nisi ipse mortalitatis nostrae particeps fieret. — In Ps. 138. Propter nos ut reficeremur et efficeremur participes divinitatis eius, reparati ad vitam aeternam, ipse factus est mortalitatis nostrae. — Sermo 192. Deos facturus qui homines erant, homo factus est, qui deus erat. — Contra duas epp. Pelagianorum IV, 4. Christus solus pro nobis suscepit sine malis meritis poenam, ut nos per illum sine bonis meritis consequeremur gratiam.

2) Aug. *Dorner*, Augustinus S. 170—175.

3) Bei *Münscher* Lehrb. der Dogmengeschichte. 3. Aufl. I. S. 436.

von Nyssa, Gregor von Nazianz, ferner bei Ambrosius, Augustin, Leo dem Großen, Gregor dem Großen vorkommt, ist die Sünde nur als die mechanische Abhängigkeit von dem Teufel vorgestellt, und der Gedanke der Erlösung in voller Gleichgültigkeit gegen den Begriff des menschlichen Willens und gegen die Thatsache der Verschuldung gehalten. Ueberdies ergiebt sich bei der Durchführung des Gedankens, daß der Ausgang des Rechtshandels in Widerspruch mit dem leitenden Begriff der Gerechtigkeit Gottes tritt, da das dem Teufel für die Menschen gebotene Aequivalent ungeeignet ist in seinem Besitz zu bleiben. Die Auferweckung Christi vom Tode gewinnt dann in diesem Gedankenzusammenhange die Bedeutung, daß der Teufel seinen Ersatz für die Menschen aus seinem Machtbereich verloren hat. Indem also unumgänglich war anzunehmen, daß der Teufel sich über die Consequenzen des mit ihm eingegangenen Rechtshandels getäuscht habe, so konnte von dem andern Paciscenten, dem alles wissenden Gott, nichts anderes vorausgesetzt werden, als daß derselbe die Täuschung des Teufels beabsichtigt habe. Diese Absicht aber steht in Widerspruch mit der Voraussetzung der Gerechtigkeit Gottes; also ist die Theorie ein Widerspruch in sich, also ist sie unwahr[1]. Deshalb wird regelmäßig der andere Gedanke erreicht, daß durch den Tod Christi der Teufel besiegt sei. So ist schon Gregor von Nazianz[2]) an dem Grundgedanken der Theorie irre geworden, indem er den Teufel als den Räuber und Tyrannen der Menschen nicht für geeignet hielt, ein Lösegeld für deren Freigebung, geschweige denn ein Lösegeld von dem Werthe Gottes selbst anzusprechen. Er fügt nun aber (Oratio XLII) hinzu, daß der Vater dieses Lösegeld nahm um der Heilsordnung willen, und weil durch das Menschliche des Gottes der Mensch geheiligt werden mußte, damit er selbst uns befreie, indem er den Tyrannen mit Gewalt überwand, und uns durch die Vermittelung des Sohnes zu sich zurückführe. Daran erkennt man, daß Gregor auf den Gedankengang des Athanasius einlenkt. Denn die Heilsordnung bedeutet das von Gott aufgestellte Gesetz des Todes, das durch den Tod des Gottmenschen abgelöst werden mußte, um die Vergottung der menschlichen Natur möglich zu machen. Ebenso bestimmt also

1) Baur, Lehre von der Versöhnung S. 30—87.
2) A. a. O. S. 87—90.

wie sein Vorgänger erklärt er (Orat. XXXVI) diese Leistung Christi so als stellvertretend, daß darin das Sterben Aller eingeschlossen wäre, da Christus den Ungehorsam der Sünder in seinem Sterben sich angeeignet hat als κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος, das ist der Menschheit. Indessen erst den Theologen des Mittelalters ist es gelungen, die Theorie zu entwurzeln, indem sie zugleich das Problem der Heilswirkung des Todes Christi auf die Stufe der rechtlichen und der sittlichen Beurtheilung der Sünde erhoben. So verschieden auch in diesem Gebiete die Ansichten des Anselmus und des Abälard sind, so bezeichnend ist es für die Stellung des Problems des Todes Christi in ihren theologischen Bestrebungen, daß sie den Gedanken einer rechtlich nothwendigen Erlösung der Menschen von der Gewalt des Teufels überhaupt abwerfen. Indem Anselmus die Sünde des Menschengeschlechtes als die Beleidigung der Ehre Gottes darstellt, und den Tod des Gottmenschen aus dem Zweck der Gott zu leistenden Genugthuung erklärt, leugnet er, daß der Teufel ein gegen Gott selbständiges Rechtsgebiet habe, aus welchem allein ein Anspruch an Gottes Gerechtigkeit und an einen Ersatz seines Eigenthumes abgeleitet werden könnte. Indem Abälard den Tod Christi als den Beweis der Liebe Gottes betrachtet, durch welchen die Gegenliebe der Menschen erweckt, die Menschen also mit Gott versöhnt und von der Knechtschaft der Sünde befreit werden, schließt er jede Beziehung dieses Vorganges auf den Teufel aus, da derselbe weder jemals die Erwählten in seiner Gewalt gehabt habe, noch durch seine Verführung der Menschen ein Recht auf dieselben habe erwerben können. Und selbst Bernhard, obgleich er den Widerspruch Abälard's gegen jene Theorie verketzert, bekennt sich zu derselben nur so, daß er in Einem Athem den ganz verschiedenartigen Gedanken von der Genugthuung an Gott hinzufügt, welche Christus als das Haupt für den Leib, die Gemeinde leistete, indem er deren Sünden in seinem Tode getragen hat [1]). Entscheidend für die Theologie des Mittelalters aber ist es, daß Petrus Lombardus den mechanischen Sinn der Herrschaft des Teufels in den Gedanken der ethischen Gebundenheit der Menschen an die Sünde umgesetzt, und im Anschluß an Abälard die Ueberwindung des Teufels durch den Tod Christi darauf gedeutet hat, daß die durch

1) A. a. O. S. 153. 191—194. 202.

diesen erweckte Gegenliebe der Menschen zu Gott und das fortwährende Sündigen sich gegenseitig ausschließen [1]). In demselben Sinne erkennt auch Thomas von Aquinum die Erlösung der Menschen von der Sünde und vom Teufel nur als Folge der durch den Tod Christi vermittelten Versöhnung der Menschen mit Gott an [2]).

Die griechische Theologie hat in Johannes von Damascu? Hauptwerke *Περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* den Abschluß ihrer classischen Epoche gefunden. Hier begegnen uns im dritten Buche die beiden Ausprägungen der Erlösungsidee ebenso neben einander, wie dieses bei den Vorgängern mit Ausnahme des Athanasius der Fall war. Mit Gregor von Nazianz aber weist Johannes die Beziehung des im Tode Christi enthaltenen Lösepreises auf den Teufel, den unberechtigten Herrn der Menschen ab, und bezieht den Tod als Opfer und Lösepreis auf den Vater, gegen den sich die Menschen vergangen haben und aus dessen Verdammniß sie befreit werden müssen. Das kommt etwa auf die Meinung des Athanasius hinaus. Allein daran knüpft Johannes unmittelbar die von Cyrillus von Alexandria entlehnte Vorstellung, daß der Tod, indem er die Lockspeise des Leibes Christi verschlang, von dem Angelhaken der Gottheit durchbohrt, und indem er den sündlosen und lebengebenden Leib verschlang, vernichtet und genöthigt wurde, diejenigen wieder hinaufzuführen, die er ehemals verschlungen hatte. In dieser Wendung ist ja der Tod vom Teufel nicht zu unterscheiden, und der demselben gespielte Betrug steht außer aller Beziehung zu der ursprünglich dabei gedachten göttlichen Gerechtigkeit. Neben dieser Vorstellungsweise führt Johannes in rhetorischer Breite den Gedanken aus, daß der Sohn Gottes durch Theilnahme an der menschlichen Natur die Menschen zum Unvergänglichen hinaufgeführt, die Gottebenbildlichkeit der Menschen erneuert, durch seine Auferstehung sie von der Vergänglichkeit befreit, durch die Erweckung der Erkenntniß Gottes und durch Erziehung zu Ausdauer und Demuth sie von der Herrschaft des Teufels erlöst hat. Auch diese Gruppe der Darstellung trifft ziemlich allseitig mit Athanasius zusammen.

Man kann freilich nicht behaupten, daß die officielle kirchliche Lehre der Griechen diesen wenn auch nicht zusammenhängen-

1) A. a. O. S. 209 ff.

2) Summa theol. P. III. qu. 49. art. 2.

den, so doch reichen Besitz der Lehre bewahrt hat. Die Ὀρθόδοξος ὁμολογία des Petrus Mogilas enthält nichts von diesen Beziehungen, sondern nur die kahlen Formeln, daß Christus durch seinen Tod uns erlöst (ἐξηγόρασεν) und wegen unserer Sünden gelitten hat. Beides bleibt völlig undeutlich. Der latinisirende Charakter jenes Bekenntnisses mag daran schuld sein, daß die eigentlich griechische Erlösungslehre vergessen und die abendländischen Ideen doch nicht angeeignet sind. Denn die Starrheit des griechischen Traditionalismus hat nicht verhindert, daß hin und her ein griechischer Theolog des Mittelalters auf die Gedanken einging, welche die abendländischen Theologen ausbildeten. Nikolaos Kabasilas, Erzbischof von Thessalonike im 14. Jahrh., deutet den Werth der Todesleistung Christi zur Befreiung der Menschen bald als eine der Ehre Gottes schuldige Genugthuung, bald auch als die stellvertretende Strafleistung, also unter Gesichtspunkten, von welchen der erstere kaum von einem Andern als von Anselmus von Canterbury entlehnt sein kann. Nur darf man nicht erwarten, daß das Beweisverfahren, in welchem gerade der erstere Gedanke von Anselmus ausgeführt war, in der rhetorischen Darstellung der Schrift des Nikolaos περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς Aufnahme gefunden hat. Indessen setzt sich aus zwei Stellen dieser Schrift (I, 78 ff. IV, 18 ff.) der Gedankengang zusammen, daß die Menschen aus sich weder ihre Schuld gegen Gott zu tilgen, noch dessen verletzte Ehre wiederherzustellen vermochten. Den Menschen fehlt die Kraft dazu; Gott, der die Kraft besitzt, hatte an sich nicht jene Verpflichtung der Menschen; deshalb diente zu jener Leistung an Gott derjenige, in welchem beide Naturen zusammentrafen[1]). Geschlossener aber ist folgende Gedankenreihe (I, 57—59), welche Gaß unbeachtet gelassen hat: „Wir sind gerechtgesprochen worden, indem wir erstens von dem Gefängniß und

1) Vgl. Gaß, die Mystik des Nikolaos Kabasilas S. 77. — Gaß a. a. O. findet mit Ullmann, die Dogmatik der griechischen Kirche im 12. Jahrh. (Stud. u. Kr. 1833. Heft 3. S. 736 ff.) auch bei Nikolaos von Methone Anklänge an die Theorie Anselm's, die jedoch Ullmann auf den Punkt beschränkt, daß die Nothwendigkeit der Gottmenschheit im Verhältniß zur Erlösung nachgewiesen wird, während der Grieche nicht an eine Genugthuung für Gott, sondern an die Erlösung aus der Herrschaft des Todes denkt. Diese Theorie aber hat geschichtlich keine Anlehnung an Anselmus, sondern stammt von Athanasius ab.

der Anklage befreit wurden, da der, welcher kein Unrecht begangen hatte, uns vertheidigt hat durch seinen Tod am Kreuze, in welchem er die Strafe erlegte für das, was wir verbrochen hatten, zweitens sind wir als Gottes Freunde und als Gerechte dargestellt worden wegen jenes Todes. Denn nicht allein ausgelöst und mit dem Vater versöhnt hat (uns) der Heiland, indem er starb, sondern hat uns auch die Fähigkeit verliehen, Kinder Gottes zu werden, jenes indem er mit sich unsere Natur verband durch das Fleisch, das er vernichtete, dieses, indem er jeden von uns mit seinem Fleisch verbindet durch die Kraft der Sacramente." Der Ausgang dieses Satzes lautet katholisch. Aber die Gerechtmachung der Einzelnen durch die Sacramente wird hier begründet auf die an die Strafleistung im Tode Christi unmittelbar geknüpfte Gerechtsprechung und Versöhnung der Gemeinde mit Gott. Zwar ist die Vermittelung des Gedankens nicht deutlich und zweifellos, allein es spricht sich in der Auffassung der Sache durch den Byzantiner eine Tendenz aus, welche die mittelaltrige Lehrentwickelung überfliegt.

3. Die Lösung der nächsten geschichtlichen Aufgabe berührt sich mit dem Werke von Baur „Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung von der ältesten Zeit bis auf die neueste" (1838). Dieses Werk hat mir durch die Nachweisung der in ihm ausgebeuteten Literatur meine Arbeit natürlich erleichtert; es hat mir aber das Durchforschen der Quellen an keinem Punkte erspart. Meine bereitwillige Anerkennung der in der Dogmengeschichte Epoche machenden Bedeutung dieses Werkes kann mich ferner nicht hindern, offen zu erklären, daß es mich in dem Verständniß des geschichtlichen Ablaufes der Versöhnungslehre so gut wie gar nicht unterstützt hat. Ich weiß es wohl zu würdigen, daß Baur durch die Geschichtsphilosophie Hegel's zu der großartigen Auffassung und Durchführung seines Unternehmens befähigt und angetrieben worden ist; ich kann aber nicht zweifeln, daß dieser Maßstab der Geschichtschreibung zugleich die Verfehlung des Zieles wesentlich verschuldet. Wenn man nun meinen sollte, daß trotz der nicht haltbaren Gesammtanlage des Werkes doch der Bericht und das Urtheil über die einzelnen Vorstellungskreise sich als zuverlässig erweisen könnte, so hat sich diese meine Erwartung nur an untergeordneten und verhältnißmäßig

gleichgiltigen Partieen bewährt. Endlich bleibt auch die Gruppirung der einzelnen Theile der Darstellung in dem geschichtsphilosophischen Rahmen in nicht wenigen Fällen hinter der kunstmäßigen Gliederung zurück, welche durch den eigenthümlichen Standpunkt des Geschichtschreibers verheißen wird.

Insbesondere hat Baur seinen Stoff theils nicht in derjenigen Vollständigkeit, auf welche seine Eintheilung rechnet, zur Aufgabe genommen, theils hat er solchen Stoff in die Aufgabe und in die Eintheilung eingereiht, welcher nicht unter den Gesammttitel fällt. Der christliche Begriff der Versöhnung kann nur verstanden werden als Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruchs zwischen göttlichem und menschlichem Willen. Demgemäß fallen die oben charakterisirten Vorstellungen der Kirchenväter über die Erlösung des Menschengeschlechtes von der Macht des Teufels und über die Vergöttlichung des Menschengeschlechtes als Natureinheit nicht unter jenen Begriff. Sie also sowie die Ansicht des Scotus Erigena über die Aufhebung des Unterschiedes zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein durch Christus durften, wenn überhaupt, nur als Einleitung zur Geschichte der Versöhnungslehre, nicht aber als eigenthümlicher Theil derselben dargestellt werden. An sich ist ja gerade diese Partie des Werkes sehr verdienstlich und lehrreich; allein sie verstößt gegen die ordnungsmäßige Einheit desselben[1]). Diese soll nun verbürgt werden durch die Eintheilung. Dieselbe begründet Baur (S. 12) durch folgende Betrachtung: „Wie der Geist in seiner ganzen zeitlichen Entwickelung von der Objectivität zur Subjectivität und von der Subjectivität zur Objectivität sich fortbewegt, um durch die verschiedenen Momente, durch welche er sich mit sich selbst vermittelt, sich von der Unmittelbarkeit des natürlichen Seins zur wahren geistigen Freiheit zu erheben, so theilt sich die Geschichte des christlichen Dogma's überhaupt und jedes einzelnen Dogma's insbesondere in verschiedene Perioden, je nachdem entweder das Moment der Objectivität oder das der Subjectivität das überwiegende ist, oder beide in der höhern Einheit des Begriffs sich zusammenschließen und gegenseitig durchdringen". Demgemäß werden die Reformation und die praktische

---

1) Baur selbst gesteht dies S. 15 halb und halb zu, indem er sagt, der erste Abschnitt enthalte eigentlich nur die Vorbereitung und den Uebergang zur Satisfactionstheorie.

Philosophie Kant's als die Wendepunkte zur bloßen Subjectivität und zu der mit dem Objecte sich erfüllenden Subjectivität bezeichnet, und drei Perioden gebildet, die der überwiegenden Objectivität der Lehre, die der allmählich überwiegenden Subjectivität, die der zur Objectivität sich zurückwendenden Subjectivität. Die Bedeutung der Reformation in diesem Verlauf vermochte aber Baur nur darauf zu begründen, daß die Reformatoren die Versöhnungslehre in den Dienst des Gedankens der Rechtfertigung durch den Glauben nahmen. Hieraus ergiebt sich, daß die Lehre von der Versöhnung Gottes in jenes Schema der Eintheilung nur unter der Bedingung passen würde, wenn die Aufgabe des Historikers zugleich die Lehre von der Rechtfertigung umfaßte. Da aber diese nicht direct und nicht durchgehends berücksichtigt wird, so ist das Thema des ganzen Werkes zu eng für die Eintheilung, und füllt diese nicht aus. Ferner kann Baur selbst sich nicht verhehlen, daß der reformatorische Gedankenkreis gerade in Beziehung auf die Versöhnungsidee keineswegs das Gepräge der bloßen Subjectivität an sich trägt. Er kann einerseits nicht leugnen (S. 13), daß die reformatorische Theologie die objective Form der Versöhnung sehr energisch vertritt, und bekennt andererseits, daß der Glaube im reformatorischen Sinne das Bewußtsein des Geistes von seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit, aber zugleich die Ausprägung der Unendlichkeit desselben sei (S. 287). Da hätte man also in der Mitte der zu durchmessenden Gedankenentwickelung eine Gestalt der von Objectivität durchdrungenen Subjectivität, an welcher die Geschichtsmäßigkeit der Eintheilung scheitert. Wenn jedoch Baur weiter beachtet hätte, daß auch die mittelaltrigen Lehren von Genugthuung und Verdienst Christi durch eine Lehre von der subjectiven Justification begleitet sind, so hätte er zugestehen müssen, daß auch die Epoche der überwiegenden Objectivität der Lehre von der Versöhnung eine Form der von der Objectivität durchdrungenen Subjectivität als Erfüllung der Aufgabe des Christenthums darbietet. Soll hingegen die Lehre von der Versöhnung, ohne Rücksicht auf irgend welche Justificationslehre, nach den von Baur beliebten Eintheilungsgründen zur Darstellung kommen, so macht nicht die Reformation, sondern der Socinianismus Epoche, und zwar insofern, als er der reformatorischen Theologie die directeste Opposition macht. Dann aber wird es sich fragen, woher der Stoff für die dritte Periode zu nehmen wäre. Denn der Abstand Kant's und seiner Schule

von der Aufklärung, welche den Socinianismus in der lutherischen Theologie einbürgert, erscheint nach Baur's eigener Darstellung schwach genug; die Ansicht Schleiermacher's ferner beurtheilt er dahin, daß sie nicht wesentlich über die von Kant hinausgreife, daß sie ihren Schwerpunkt im subjectiven Bewußtsein habe, und in der Erweiterung desselben zum kirchlichen Gemeingeist doch nur unsicher nach dem Pole der Objectivität hinschwebe; und die Enthüllung der Consequenz der Hegel'schen Theologie durch Strauß, welche von Baur gebilligt wird, stellt doch nichts anders dar, als die Absorption der Objectivität Gottes, also auch des objectiven Factors der Versöhnungsidee durch das subjective Selbstbewußtsein in seiner Erhebung zur Absolutheit. Diese Entwickelungen können also füglich von der mit dem Socinianismus anhebenden Bewegung nicht getrennt werden, der Hauptinhalt der dritten Periode fällt also in die richtig zu begrenzende zweite hinein. Also weder fügt sich der Stoff des Buches dem dialektischen und vorgeblich historischen Rahmen, den Baur zu der Erforschung des Einzelnen mitgebracht hat, noch kann ein Recht dieser Eintheilung nachträglich aus der Erforschung des Stoffes abgeleitet werden.

Die geschichtliche Darstellung dieser Lehre erfordert es, daß der Wechsel oder der Fortschritt, der sich durch Aufnahme neuen Stoffes oder durch Einwirkung neuer Begriffe in die Deutung der Versöhnung durch Christus vollzieht, jedesmal durch genaue Vergleichung der auf einander folgenden Gedankenkreise nachgewiesen werde. Auch diese Aufgabe wird von Baur meistens nicht genügend gelöst. Ich mache beispielsweise aufmerksam auf seine ausführliche Erörterung der zunächst in der Concordienformel dargestellten Versöhnungslehre der Reformation im Vergleich mit den Lehren der Scholastiker (a. a. O. S. 291—304). Nicht nur begnügt sich Baur, direct blos die Theorie Anselm's zur Vergleichung herbeizuziehen und die geschichtlich viel wichtigeren Lehren von Thomas und Duns unbeachtet zu lassen, obgleich er wiederholt von Anselm und den Scholastikern insgemein redet, sondern er begnügt sich auch mit der völlig undeutlichen Formel, daß die Satisfactionstheorie der Concordienformel „in einem ihrer wesentlichsten Begriffe die in der Natur der Sache (!) liegende Steigerung und Vollendung" der Theorie Anselm's sei (S. 291). Allein „die vielseitigere und schärfere Bestimmung", welche der Begriff der Satisfaction in der Concordienformel verglichen mit Anselm

finden soll, wird auch S. 296 nur angekündigt, jedoch bis zum Schluß des ganzen Excurses nicht bezeichnet. Vielmehr verläuft sich die Darstellung von dem Abstande in dem Begriff der Satisfaction auf die Nachweisung des verschiedenen Stoffes, dem der satisfactorische Werth Christi beigelegt wird, daß nämlich Anselm blos das Leiden, die Concordienformel dagegen das Leiden und das Thun Christi dafür in Betracht zieht. Daß die Genugthuung Christi von den Scholastikern nach der Willkür des mächtigen Inhabers von Privatrechten, von den Reformatoren nach dem öffentlichen Rechte der gesetzlich geordneten Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen beurtheilt wird, daß sie das eine Mal als zufälliges Aequivalent einer persönlichen Beleidigung, das andere Mal als die nothwendige Strafe für die Verletzung des Gesetzes angesehen wird, dies kann man aus Baur's Buche nicht erfahren. Der große Kritiker hat sich auch in diesem Werke nicht die Ruhe und Vorsicht abgewonnen, welche zur Analyse jedes fremden Gedankenkreises nothwendig ist. Seine Analysen richten sich niemals darauf, die Gedankenreihe eines Andern aus ihren Grundbegriffen zu construiren. Er hat nie die Geduld, die etwa obwaltenden Widersprüche auf dem Wege dieser Reconstruction an das Licht treten zu lassen; sondern er greift jede Lehrdarstellung bei irgend einer Spitze an, welche einen Widerspruch darzubieten scheint, und führt seine Kritik in einem Raisonnement durch, welches fast niemals die Evidenz der Gerechtigkeit an sich trägt.

Auch die Gruppirung des Stoffes, welche zwischen der Periodeneintheilung und der Erörterung der einzelnen Gedankenkreise steht, entspricht nicht den Ansprüchen, welche man an die Kunst der Darstellung erheben darf. Wenn im Mittelalter die beiden Antipoden Thomas und Duns mit gutem Rechte in Einem Capitel zusammengefaßt werden, so durfte nicht Abälard von Anselm getrennt und mit anderen Lehrern zusammengestellt werden, welche weit hinter seiner leitenden Stellung zurückbleiben. Der Widerspruch des Piscator gegen den satisfactorischen Werth des thätigen Gehorsams Christi verdient nicht die Ehre eines eigenen Capitels; sie wird ihm von Baur nur deshalb erwiesen, weil demselben aus der reichen Entwickelung der Versöhnungslehre in der reformirten Theologie nur diese Episode bekannt gewesen ist. Aus diesem Zusammenhang herausgerissen konnte freilich Piscator's

eigenthümliche Lehre nirgendwo untergebracht werden. Ferner ist nicht einzusehen, warum die Theorie des Grotius von dem Strafexempel im Tode Christi von den Ansichten der übrigen Arminianer getrennt wird. Das folgende Capitel aber, in welchem von der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie und nachträglich von den Mystikern gehandelt wird, enthält eine Zusammenstellung, welche nur aus der Verlegenheit darüber zu erklären ist, was mit jenen Erscheinungen im Verlaufe der Geschichte anzufangen ist; während doch die Mystiker mit den Socinianern zusammengehören, die Einflüsse von Leibnitz und von Wolf hingegen zur Theologie der Aufklärung gezogen werden müssen.

Aus dem Wechsel des Verhältnisses zwischen den logischen Bestimmungen des Subjects und des Objects wird weder die Geschichte des menschlichen Geisteslebens im Allgemeinen noch die Geschichte der Lehre von der Versöhnung begriffen. Die Geschichte der einzelnen christlichen Lehre muß auf der Geschichte der christlichen Theologie fußen, diese aber richtet sich ebenso sehr nach den Wendungen, welche die praktische Entwickelung der Kirche nimmt, als nach den Einflüssen, welche aus der Entwickelung des allgemeinen sittlichen Geistes und aus der selbständigen wissenschaftlichen Bildung, insbesondere aus verschiedenen philosophischen Systemen herstammen. Man kann also keine Geschichte der einzelnen Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung durchführen, ohne auf den verschiedenen Entwickelungsstufen die sich verändernden Bedingungen der Theologie überhaupt zu verstehen. Es bezeichnet nun keinen erfreulichen Stand meiner Wissenschaft, daß ich nicht in der Lage bin, die allgemeinen Stützpunkte, welche die Geschichte der Theologie der Lösung meiner besondern Aufgabe darbieten müßte, von irgend Jemand zu entlehnen, sondern mich genöthigt sehe, dieselben, wo ihre Nachweisung unumgänglich ist, selbständig zu erforschen. Meinem theologischen Gemeinsinn fällt es schwer, daß ich nicht umhin kann auszusprechen, daß man von Allen im Stiche gelassen wird, wenn man klar und deutlich erfahren will, wie die Reformation trotz ihres Gegensatzes gegen die Kirche des Mittelalters in dem Christenthume dieser Epoche wurzelt; wer der intellectuelle Urheber der theologischen Scholastik und des kirchlichen Particularismus ist, denen die Reformation so bald verfällt; aus welchen Motiven die sogenannte Aufklärung hervorgegangen ist; warum der großartige Impuls von Kant sich wieder

in Aufklärungs-Philosophie und -Theologie verlief; endlich worin Schleiermacher's Anspruch beruht, die deutsch-evangelische Theologie dieses Jahrhunderts zu leiten.

Auch Dorner's „Geschichte der protestantischen Theologie" (1867) hat mir diese Fragen nicht beantwortet. Seine Darstellung folgt im Wesentlichen derselben Methode, die Baur anwendet. Er will den Wechsel in der Geschichte und ihre Einheit verstehen lehren durch den Nachweis, wie zwei sehr dünne Fäden von Gedanken sich aus ihrer ursprünglichen Verbindung lösen und dieselbe so wiederfinden, daß ihr eine eigenthümliche Festigkeit gewonnen wird. Die logische Regelmäßigkeit dieses Verlaufs wird als die Entdeckung des Gesetzes der Geschichte genommen, in dessen Erkenntniß also die Geschichte begriffen ist. Dennoch scheint der Unterschied zwischen den beiden stammverwandten Theologen zunächst sehr stark darin ausgeprägt zu sein, daß Dorner nicht wie Baur in dem logischen Schema von Subject und Object den Schlüssel für die Geschichte der Theologie findet, sondern in den theologischen Principien der Reformation. Dazu kommt, daß dem Anfang der Entwickelung, nämlich dem Standpunkt der Reformatoren, das Gepräge der Ganzheit vindicirt wird, nicht das der elementaren Einseitigkeit. Der Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben und die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift, um welche es sich handelt, sollen von den Reformatoren als die Principien ihrer Theologie mit richtigem Takte verbunden, in Wechselwirkung gesetzt, im Gleichgewichte gehalten worden sein. Nun aber sollen diese für eine gesunde Theologie zusammengehörigen Elemente vom 17. Jahrhundert an wieder aus einander getreten sein; dadurch wird eine zweite Periode der Entwickelung herbeigeführt. Diese Auflösung der reformatorischen Synthese soll sich unversehens, unter dem guten Schein der Befestigung der intellectuellen Seite des Princips vollzogen haben. Die Folge war ein Uebergewicht des Doctrinalen in der theologischen Scholastik wie in der Schule des Calixtus; und die Reaction der praktischen Seite des Christenthums in dem Pietismus und der Mystik stellt die Synthese nicht wieder her, sondern bezeugt selbst nur die Mängel, welche an ihrem Bruche haften. Damit nun die Synthese der reformatorischen Principien in freier selbstbewußter Herrschaft über die Mittel dazu, also in wissenschaftlicher Vollendung erreicht werde, hat es noch der Ausbildung besonderer Bedingungen be-

durft, der historischen Kritik und der philosophischen Speculation. Diese aber haben zunächst ihren Lauf im 18. Jahrhundert mit einem Uebergewicht der Subjectivität über die historische Begründung des Christenthums genommen, so daß in der Aufklärungsepoche Analogieen mit dem naturwüchsigen Heidenthum und dem gesetzlichen Judenthum hervorbrechen (S. 670 f.). Da also diese Art der Theologie überhaupt kein positives Verhältniß zu den reformatorischen Principien behauptet, so folgt entweder, daß sie als Häresie aus der Geschichte der protestantischen Theologie auszuscheiden ist, oder daß sie den die Eintheilung beherrschenden Gesichtspunkt als zu eng erweist. Dieses Dilemma wird im Sinne der zweiten Möglichkeit durch die Erklärung Dorner's (S. 768) entschieden, daß das Problem der wissenschaftlichen Einigung des materialen und formalen, des subjectiven und objectiven Princips der Theologie nur ein concreterer auf das Gebiet der christlichen Religion bezüglicher Ausdruck des philosophischen Problems der Einigung von Subject und Object, von Denken und Sein ist. Demgemäß kommt es auch bei der Beurtheilung Schleiermacher's, den Dorner als den wissenschaftlichen Erneuerer der reformatorischen Synthese darstellt, nicht mehr darauf an, wie derselbe den Gedanken der Gerechtsprechung im Glauben und die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift in ihrer wechselseitigen Bedingtheit nachgewiesen und darauf sein System gegründet hat. Vielmehr macht es jene dem Gesetze der Elasticität folgende Umdeutung der reformatorischen Principien der Theologie dem Geschichtschreiber möglich, sich auf folgende Versicherung zu beschränken, um in Schleiermacher den nach seinem Schema vollendeten Theologen erkennen zu lassen. „Beides, Freiheit und Auctorität, persönliche Aneignung und Tradition, Ideales und Geschichtliches einigt er, zu den reformatorischen Grundanschauungen sich zurückwendend, auf dem Boden der Religion oder des Glaubens im evangelischen Sinne des Wortes" (S. 796). Ferner „beglaubigt die reale Erfahrung der Erlösung durch Christus die Auctorität der heiligen Schrift, so daß wir durch Vermittelung derselben an Christus glauben, um Christi willen aber an die göttliche Auctorität der heiligen Schrift" (S. 807).

Ich lasse es hier dahingestellt, ob die Annahme jenes materialen und jenes formalen Principes der Reformation geschichtlich

genügend begründet ist[1]) und ob Schleiermacher's Werth auf der Congruenz seiner Theologie mit denselben beruht. Ich glaube nur darauf hinweisen zu dürfen, daß die oben bemerkte Abweichung Dorner's von Baur in der Methode der Geschichte nur scheinbar ist und auf der Oberfläche liegt. Sollen jene theologischen Principien als die concreteren Ausdrücke für das logische Schema von Subject und Object, von Denken und Sein gelten, deren Einigung dem philosophischen Erkennen obliegt, so wird der Theologie ihre Selbständigkeit entzogen, so wird die unumgängliche Eigenthümlichkeit der Religion in der Würdigung der auf sie gegründeten und auf sie bezogenen theologischen Erkenntniß verleugnet. Das aber ist der Standpunkt Baur's und der Hegel'schen Religionsphilosophie! Mag es nun ferner zur Orientirung dienen, daß man in dem Wechsel der Epochen solche Verschiebungen wahrnimmt, wie daß im 17. Jahrhundert der Factor der Auctorität der heiligen Schrift die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben überwiegt, welche vorher im Gleichgewicht zu ihm stand, so ist es doch die Aufgabe des Geschichtschreibers, den Fehler, der dem damaligen Geschlechte „unversehens" begegnete, auf seine gesammten Gründe zurückzuführen, welche durch das intellectuelle Streben nach Befestigung des Systems noch nicht erschöpft sind, so gewiß jede Veränderung in der Theologie Veränderungen des Bewußtseins von Religion und Kirche voraussetzt. Mögen diese Motive dem damaligen Geschlechte verborgen gewesen sein, so ist eben die Geschichtschreibung berufen, sie uns zu enthüllen. Dies zu leisten, hat Dorner an diesem Punkte unterlassen; und was er zur Erklärung des andern wichtigen Wendepunktes der Theologie, nämlich der Entstehung der theologischen Aufklärung, beibringt (S. 698 ff.), erschöpft wiederum nicht die Aufgabe des Geschichtschreibers. Die Wolf'sche Philosophie ist daran schuld durch ihre individualistische Ethik, nicht durch ihre Logik; aber Antriebe zu jener Richtung hat vorher Leibnitz in der Theodicee ausgestreut. Wenn also Dorner von diesem Philosophen nur sagt, daß er zur Theologie eine sehr freundliche Stellung eingenommen habe (S. 686), so muß er jenes Werk mit einer Arglosigkeit gelesen haben, deren sich jeder Historiker im Voraus zu entledigen hat. Er verläßt

1) Vergl. meine Abh. Ueber die beiden Principien des Protestantismus. In Zeitschrift für Kirchengeschichte I. S. 397—413.

aber geradezu das einem solchen gebotene Verfahren, indem er (S. 671) die historische und die philosophische Tendenz jener Epoche der Theologie von vorn herein teleologisch als die Vorbedingungen der glücklichen Lösung der theologischen Aufgabe ankündigt, ohne daß dadurch die eigenthümlich subjectivistische Fehlerhaftigkeit der Aufklärungstheologie irgendwie erklärt würde. Denn Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie ist zweierlei.

Erstes Capitel.

Die Idee der Versöhnung durch Christus bei Anselm und bei Abälard.

4. Indem die abendländischen Theologen des Mittelalters an die Stelle der Lehre von der Erlösung und Vollendung des menschlichen Geschlechtes durch den Gottmenschen, seine Incarnation, seinen Tod und seine Auferweckung das Problem der Versöhnung durch denselben, insbesondere durch seinen Tod setzten, fand ihre Gedankenbewegung kein Hinderniß an einer feststehenden kirchlichen Entscheidung. Deshalb erfolgten nach einander verschiedene ja entgegengesetzte Lösungsversuche, deren keiner jedoch während des Mittelalters die Sanction durch die Auctorität der Kirche gewann. Vielmehr ist auch auf der Höhe der theologischen Entwickelung jener Zeit Thomas von Aquinum Zeuge dafür, daß man die entgegengesetzten Hypothesen der Vorgänger neben einander in der Kirche gelten ließ. Diese Thatsache ist nicht ohne Bedeutung, wenn man dagegen hält, daß dieselben Theorieen, so wie sie im Zeitalter der Reformation mit gewissen Modificationen fortgeflanzt werden, sogleich im Sinne des ausschließenden Widerspruchs aufgefaßt werden und eine trennende Wirkung auf die Kirche ausüben. Die entgegengesetzte Lage der auf den Versöhnungsbegriff gerichteten Theorieen im Mittelalter ist also dadurch bedingt, daß man auch von den möglichst verschiedenen Versuchen dieser Lehrbildung mehr den Eindruck hatte, daß sie sich gegenseitig ergänzten, oder daß sie nur wie Spielarten von einander abständen. Das heißt, das Problem gilt damals noch ausschließlich als Sache der Schule in der Kirche. Denkt man daran, daß seit der Reformation dieselben Theorieen in Widerstreit zu einander gesetzt wurden, daß um die Methode der Versöhnung

zwischen Gott und Menschen der Kampf von Kirche gegen Kirche, von Kirche gegen Schule, von Schule gegen Kirche entbrannt ist, so darf man immerhin über den friedlichen Verlauf dieser Gedankenentwickelung in der mittelaltrigen Kirche theilnehmende Freude hegen; aber man darf in dem nachher erfolgenden Widerstreit der Meinungen an sich keinen Fehler erkennen. Denn dieser Wechsel des Interesses an der Lehre weist darauf hin, daß erst mit der Reformation das lebhafte Gefühl für den Werth der Lehre sich erhebt, daß in ihr die Entscheidung dafür liege, ob das Christenthum zur Kirche oder zur Secte oder zur Schule bestimmt sei, ob es eine öffentliche allgemeine zugleich religiöse und sittliche Lebensordnung begründe oder nicht. Die mittelaltrigen Versuche der Bildung dieser Lehre sind also unberührt durch derartige Interessen. Daran hat man nun den Maßstab sowohl dafür, daß die abweichenden, ja entgegengesetzten Hypothesen sich zur gegenseitigen Ergänzung anziehen, als auch dafür, daß die ersten Versuche den Anschein der Zufälligkeit haben, und auch die späteren, welche im Zusammenhange mit der Entwickelung theologischer Systeme stehen, diesen Anschein nicht völlig abstreifen. Insbesondere aber erscheint es als geboten, die gerade nach entgegengesetzter Richtung sich bewegenden ersten Gedankenbildungen von Anselm und Abälard durch directe Vergleichung zusammenzunehmen. Ohne dieses Verfahren würde die Bedeutung ihrer Ansichten für die Theologie des Mittelalters nicht richtig erkannt werden, und würde ferner die hergebrachte Ueberschätzung der Theorie Anselm's die fortgesetzte Nahrung empfangen, welche ihr zu entziehen ich für gerecht halte. Denn die Richtung in der Theologie, welche in diesem Jahrhundert gegen den Rationalismus reagirt, hat der Theorie Anselm's eine Vorliebe gewidmet, welche nicht zweckgemäß ist, und hat ihr den Schein eines allgemeingültigen Musters zugewendet, wofür sie weder im Mittelalter noch im Zeitalter der reformatorischen Orthodoxie gehalten worden ist[1]). Soll nun aber die Orientirung an der Geschichte der Versöhnungslehre nicht von vornherein auf eine parteiische Bahn gerathen, so darf man zunächst nicht über-

1) Der Erste, bei dem ich die unumwundene Identification der Anselmischen und der protestantischen Auffassung der Idee der Genugthuung finde, ist **Steinbart**, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums (2. Aufl. 1780) S. 144.

sehen, daß im Mittelalter selbst durch die Auctorität von Petrus Lombardus Abälard vor Anselm bevorzugt worden ist. Ferner erhellt die Zusammengehörigkeit Beider in der vorliegenden Frage, abgesehen von ihrer relativen Gleichzeitigkeit [1]), sowohl aus ihrer übereinstimmenden Opposition gegen die Theorie von der Loskaufung der Menschen von der Gewalt des Teufels, als auch aus der zunächst direct entgegengesetzten Behandlung der Sache, welche jedoch die Fäden positiver Wechselbeziehung nicht ausschließt. Denn Anselm entwickelt den Gedanken einer Versöhnung Gottes durch den Tod Christi mit Rechtsbegriffen, Abälard den Gedanken einer Versöhnung der Menschen mit Gott in Hinsicht der gegenseitigen sittlichen Gesinnung. Aber Anselm führt dennoch die Messung des Verhältnisses zwischen den Menschen und Gott auf das Gebiet der sittlichen Beurtheilung hinüber, und Abälard unterläßt nicht, in dem Acte der Versöhnung der Menschen auch eine bedeutungsvolle Beziehung des Handelns Christi auf Gott hin nachzuweisen. Hat nun Anselm ein Uebergewicht über Abälard durch die kunstmäßige Ausführung seiner Theorie, so überbietet dieser seinen ältern Zeitgenossen, indem er das Problem in ein höheres Gebiet erhebt, als das des Rechtes ist. Endlich darf daran erinnert werden, daß der Eine nicht direct, der Andere wie zufällig zur Darstellung ihrer Theorieen von der Versöhnung gelangt, nämlich Anselm in der Beantwortung der Frage: cur deus homo, Abälard in der Erklärung des paulinischen Briefes an die Römer. Aber daran knüpft sich wiederum der Gegensatz, daß die Lehre des Anselm im Grunde gar kein Verhältniß zu der heiligen Schrift hat, sondern mit Absicht rein rational gehalten ist [2]), daß hingegen gewisse Beziehungen der Lehre Abälard's direct paulinisches Gepräge an sich tragen.

Anselm entwickelt den Gedanken von der rechtlichen Befriedigung Gottes. Er widerlegt die patristische Beziehung des Todes Christi als Lösegeldes auf den Teufel, da diesem und der sündigen Menschheit kein Recht außerhalb der Gewalt und dem

1) Anselm geb. 1033. † 1109. Abälard geb. 1079. † 1142.

2) Cur deus homo II, 22: Sic probas deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca, quae de nostris libris posuisti, (ut quod de tribus personis dei et de Adam tetigisti) non solum Iudaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias.

Willen Gottes zustehe (I. 7). Unter den verschiedenen möglichen Beziehungen des Gedankens der Erlösung von den Sünden, von der Hölle, von der Macht des Teufels, von dem Zorne Gottes oder seinem Willen, die Sünder zu strafen, stellt Anselm den letztern Gesichtspunkt als den entscheidenden auf (I. 6), und führt in dieser Richtung aus, daß Gott mit dem sündigen Menschengeschlecht versöhnt, daß sein auf dessen Bestrafung und Verdammung ausgehender Wille in den der Gnade umgestimmt sei durch die von dem Gottmenschen Christus ihm geleistete Genugthuung[1]). Die methodische Darstellung dieses Gedankens erfolgt in der Weise, daß die Nothwendigkeit einer solchen Genugthuung im Allgemeinen aus der Ehre, im Besondern aus der Gerechtigkeit Gottes begründet, die Möglichkeit derselben in der persönlichen Eigenthümlichkeit des Gottmenschen, die Wirklichkeit derselben in dem Verhältniß seines Todes zu dem Werthe seiner Person und der Freiwilligkeit seines Leidens nachgewiesen wird.

In dem Attribute der Ehre Gottes ist es ausgedrückt, daß der göttliche Wille und Selbstzweck dem Willen der vernünftigen Creaturen unbedingt übergeordnet ist. Die Ehre Gottes verbürgt die Ordnung in der Welt, welche in die Bestimmung ausmündet, daß die vernünftigen Creaturen die Seligkeit in der Liebe und in der Anschauung Gottes genießen sollen. Die Ehre Gottes würde demnach von den Menschen als ihr absoluter Zweck pflichtmäßig dadurch anerkannt werden, daß sie alle Gebote und Forderungen Gottes erfüllen. Hingegen die Sünde, als das Gegentheil der Gott schuldigen Leistungen, enthält eine Beeinträchtigung der Ehre Gottes. Wie nun auf jenem Wege der Pflichtübung das Seligkeitsziel erreicht werden würde, so folgt, im Verhältniß zu der allgemeinen Sünde des Menschengeschlechts, aus der Ehre Gottes die Nothwendigkeit, daß dasselbe durch Entziehung der Seligkeit, durch Verdammniß bestraft werde. Denn an der Er-

---

1) Nur damit nichts zu vermissen sei, erwähne ich hier die Behauptung Anselm's, welche für die Theorie von der Genugthuung völlig indifferent ist. nämlich daß die Menschen überhaupt zum Ersatz der gefallenen Engel geschaffen sein sollen, und daß, nachdem auch sie in Sünde fielen, nicht blos so viele erwählt und durch die Genugthuung erlöst werden, als Engel gefallen sind, sondern auch noch einige mehr (I. 16—18). Diese Annahme ist im Wesentlichen Augustin (de civ. dei XXII. 1; Enchiridion cap. 29) nachgesprochen: blos der letzte Satz ist Augustin fremd.

fahrung der Strafe würden die Menschen, wenn auch unfreiwillig, anerkennen, daß sie dem göttlichen Willen und Zweck durchaus unterworfen sind. Hingegen gestattet die Ehre Gottes nicht, daß derselbe nach seiner Barmherzigkeit den Sündern vergebe, da hiedurch nicht nur der Ungerechte dem Gerechten gleichgestellt und die Ordnung des göttlichen Reiches aufgehoben, sondern sogar die Ungerechtigkeit Gott gleichgestellt werden würde, indem sie, wie Gott, von der Geltung des Gesetzes eximirt wäre. Unter diesen Bedingungen des der Ehre entsprechenden Waltens Gottes würde also die Thatsache der menschlichen Gesammtsünde die Vollziehung des göttlichen Weltplans vereiteln, wenn nicht durch ein anderes Mittel zugleich die Strafvernichtung der Menschen überflüssig gemacht, und der Ehre Gottes in Beziehung auf die Sünden genuggethan würde.

Dieses Mittel muß nach der Regel der Gerechtigkeit Gottes bemessen sein, daß „der Mensch durchaus nichts von Gott empfangen soll oder kann, was ihm zu verleihen Gott beschlossen hat, wenn er nicht Gott das ganz wiedergiebt, was er ihm entzogen hat, damit wie durch ihn Gott in Verlust gerieth, er ebenso durch ihn Ersatz gewänne" (I. 23). Also, indem die Menschen als Sünder Gottes Ehre verletzt hatten, kommt es auf deren Wiederherstellung an, wenn eine Entbindung von der Strafe der Verdammniß erreicht werden soll. Zu jenem Zweck genügt es aber nicht, daß die Sünder aufhören, die Ehre Gottes zu verletzen und daß sie fortan ihre Schuldigkeit gegen Gott in vollem Umfange erfüllen. Denn die Entrichtung des pflichtmäßigen Dienstes versteht sich im Verhältniß zur Ehre Gottes von selbst, kann also Gott nicht entschädigen für das frühere Ausfallen dieses Dienstes. Dazu dient vielmehr nur eine über den Umfang der Pflicht hinausgehende Gott gefällige Leistung, etwas, was Gott ordnungsmäßig nicht hätte fordern können, wenn die Verletzung seiner Ehre durch die Sünde nicht eintrat. Eine solche freiwillige Leistung heißt Genugthuung. Sie ist nach der allgemeinen Regel der Gerechtigkeit der andere neben der Strafe mögliche Fall für die Erledigung der Sünde[1]). Ist es nun angezeigt, daß

---

1) I. 14. Aut peccator sponte solvit, quod debet, aut deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subiectionem deo sive non peccando, sive quod peccat solvendo voluntate spontanea exhibet, aut deus

der Strafvernichtung des Menschengeschlechts durch solche freiwillige Genugthuung vorgebeugt werde, so ist doch dazu das sündhafte Menschengeschlecht unfähig. Denn alle guten Werke, durch die man etwa für die begangene Sünde genug zu thun wünschte, gehören in den der Ehre Gottes schuldigen Dienst. Ferner da man auch um die Erhaltung der ganzen Welt nicht die kleinste Sünde begehen darf, da also schon die kleinste Sünde, geschweige denn die ganze Masse der Sünden, von demselben Werthe wie die Welt ist, da also auch die Genugthuung für die Sünde den Werth der Welt übersteigen muß, so ist der Mensch, auch abgesehen von seiner Sünde, zu solcher Leistung außer Stande. Diese Unfähigkeit ist nun keineswegs ein Grund dafür, daß Gott auf die Genugthuung für die menschliche Sünde verzichte. Im Verhältniß zu der aufrecht erhaltenen Absicht, die sündigen Menschen der Seligkeit zuzuführen, ist die Genugthuung für Gott nothwendig aus seiner Ehre im Allgemeinen, aus seiner Gerechtigkeit im Besondern.

Da nun die Genugthuung an die Ehre Gottes von den Menschen aus nicht geleistet werden kann, so begründet Gott ihre Möglichkeit von sich aus, in der Person des Gottmenschen. Soll nämlich der Werth der Genugthuung den Werth der ganzen Welt, also alles dessen übersteigen, was nicht Gott ist, so muß die Genugthuung von Einem geleistet werden, der selbst größer ist als die Welt. Größer als Alles, was nicht Gott ist, ist aber nur Gott; also kann nur Gott selbst die Genugthuung leisten. Da aber eigentlich der Mensch dieselbe leisten soll, so kann sie nur von Gott als Mensch ausgeführt werden, oder von demjenigen, welcher zugleich vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, ohne daß in der Eigenthümlichkeit dieser Person beide Naturen vermischt und verändert würden. Dies ist der Fall in dem menschgewordenen Worte Gottes.

Die That, in welcher der Gottmensch die Genugthuung verwirklicht, muß einmal eine freiwillige, dann eine nicht unter den Umfang der Pflicht gehörende, endlich eine solche sein, in welcher der volle Werth der die ganze Welt überbietenden Persönlichkeit enthalten ist. Diesen Forderungen entspricht nun das

---

eum invitum sibi torquendo subjicit. 15. Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.

Todesleiden zur Ehre Gottes, welches Christus übernommen hat. Denn es war freiwillig und nicht durch die Pflicht auferlegt. Zu allem positiven Gehorsam nämlich war Christus als vernünftiges Wesen gegen Gott verpflichtet, nicht aber zum Sterben, da er als sündloser Mensch nicht dem Tode verfallen war. Sein Todesleiden aber ist dem Gewichte der Sünde mehr als äquivalent. Denn da die Verletzung des Lebens des Gottmenschen eine größere Sünde ist, als alle nur denkbare Sünde, so ist die um Gottes willen vollzogene Hingabe dieses Lebens in den Tod eine Leistung, welche die Sünden aller Menschen überwiegt. In ihr also ist die zur Ehre Gottes nothwendige Genugthuung für die Sünden der Menschen enthalten, deren wegen Gott aus seiner Barmherzigkeit dieselben vergiebt, und die Menschen zu ihrem der Ehre Gottes entsprechenden Ziele der Seligkeit gelangen läßt.

Die unmittelbare Wirkung der Todesleistung Christi also ist auf Gott beschränkt. Die Genugthuung für die Sünde des Menschengeschlechts, indem sie den Grund beseitigt, welcher Gott an der für ihn nothwendigen Vollendung der Menschheit (II. 4) verhindert hatte, bietet die Bedingung dar, unter welcher demnächst die Ehre Gottes als das Motiv für die Beseligung der Menschen wieder wirksam wird. Jedoch eröffnet sich von hier die Aussicht auf die Erreichung dieses Zieles nicht ohne weitere Bedingung. Dies ist im Allgemeinen klar durch die Betrachtung, daß, wenn die Menschen fortfahren würden, zu sündigen, die für sie geleistete Genugthuung Gott doch nicht bestimmen könnte, ihnen ihre Verletzung seiner Ehre zu vergeben. Also muß die That Christi, welche nach der Seite Gottes hin Genugthuung ist, auch nach der Seite der Menschen hin eine Wirkung üben, ohne welche die Genugthuung für sie nicht gilt. Dies geschieht, indem das Leiden Christi den Menschen das Beispiel gewährt, unter allen sie treffenden Uebeln an der Gott schuldigen Gerechtigkeit festzuhalten, insbesondere das eigene Leben Gott zurückzugeben, wenn es die Gelegenheit fordert. Ist nun vorauszusetzen, daß nicht alle Menschen dieses Beispiel nehmen, so verengert sich die Geltung der Genugthuung für das ganze Geschlecht der Menschen auf diejenigen, welche Christus nachahmen, oder welche nach der Vergleichung bei Marc. 3, 35 seine Aeltern und seine Geschwister sind (II. 19).

5. Das Thema des Anselm ist dasselbe, welches Athanasius sich gestellt hat. Aber verglichen mit dessen Rede von der Menschwerdung des Logos ist der Gesichtskreis Anselms erheblich eingeschränkt. Er richtet seine Aufmerksamkeit allein auf die Bedeutung des Todes Christi, während diese bei Athanasius nur in Unterordnung unter die Bedeutung der Incarnation oder des ganzen Lebens Christi vorkommt. Anselm hat sich hierin offenbar nach Augustin gerichtet, welcher die Vermittelung zwischen Gott und Menschen auf die Stellung Christi an der Seite der Menschen begründet wissen wollte [1]). Das ist ein Gesichtspunkt, welcher zugleich dem leitenden Gedanken der griechischen Theologie entgegengesetzt und zugleich eine Verkürzung des ursprünglichen Gesichtskreises ist, den Athanasius aufgerollt hat. Unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung Gottes in Christus wird von diesem die menschliche Erscheinung des Logos als Trägers der göttlichen Unvergänglichkeit so gedeutet, daß das Menschengeschlecht von der Vergänglichkeit erlöst wird. Es wird sich zeigen, daß diese Betrachtungsweise gelegentlich auch von Anselm noch geübt wird. Die wissenschaftliche Theologie des Mittelalters aber wird von ihr nicht mehr beherrscht. Denn in dieser gilt die philosophische Ansicht des Alterthums, daß die Seele von Natur unsterblich ist, als Voraussetzung; demnach konnte dieses Attribut für die Menschen nicht als das höchste Gut erst aus der Erlösung durch Christus abgeleitet werden. Aber den Gedanken des Athanasius von der durch die Incarnation des Logos bewirkten Befreiung des Menschengeschlechtes aus dem Uebel des Todes überbietet Anselm durch die Nachweisung der Vergebung der Schuld der Sünde durch Gott. Wahrscheinlich hängen diese Schärfung des Interesses und die Einschränkung desselben auf die Deutung der Todesleistung des Gottmenschen durch Anselm zusammen. Die Abweichung beider Theologen in diesen Beziehungen wird aber compensirt durch ihre

1) Confess. X. 43. Mediator ille dei et hominum, homo Christus Iesus, inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum deo. Ut quoniam stipendium iustitiae vita et pax est, per iustitiam coniunctam deo evacuaret mortem iustificatorum impiorum, quam cum illis voluit habere communem . . . In quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis deo et deus apud deum et simul cum spiritu sancto unus deus.

Uebereinstimmung darin, daß die Erlösung beziehungsweise Versöhnung der Menschen nicht blos aus dem Bedürfnisse des Menschengeschlechtes, sondern aus einer in der Ehre oder Normalität (ἀγαθότης) Gottes eingeschlossenen Nothwendigkeit zu erklären sei. Diese fundamentale Bestimmung des Begriffes von Gott beherrscht die Theorieen in der Weise, daß die Beseligung oder Vollendung des Menschengeschlechtes als der von Gott untrennbare Zweck seiner Weltschöpfung erkannt wird. Hiemit ist ausgeschlossen, daß die Verdammung der sündigen Menschen als ein ihrer Beseligung äquivalenter Zweck Gottes gelten könnte; dadurch aber ist zugleich ausgeschlossen, daß die nackte Regel der doppelten coordinirten Vergeltung das Verhältniß zwischen Gott und Menschen, welches in diesen Theorieen gedeutet wird, endgiltig bestimmt.

Allerdings findet diese populäre Rechtsregel auch in den vorliegenden beiden Theorieen ihre Anwendung in bestimmten Grenzen. Indem abgesehen von der Sünde Gott den gehorsam gebliebenen Menschen mit Verleihung der Unsterblichkeit oder Seligkeit im Genusse Gottes vergolten haben würde, vergilt er die wirklich eingetretene Sünde durch die Strafe des Todes oder der Verdammniß der Unseligkeit. Dieser Begriff des öffentlichen Rechtes steht im Gleichgewicht mit dem universellen Charakter der Ehre Gottes, und damit, daß hierin die Beseligung der Menschen als der öffentliche Weltzweck Gottes ausgedrückt ist. Lehrt nun Athanasius, daß der Tod Christi, indem er zur Ablösung des göttlichen Todesgesetzes von der Menschheit dient, den Charakter einer Strafe trage, so ist dieses Glied der Erlösungslehre nach den Voraussetzungen im Allgemeinen verständlich. Nur wird auf die Congruenz dieser Gedankenfolge ein Schatten geworfen, indem Hilarius ausführt, daß Christus diese stellvertretende Strafleistung als solche nicht empfunden habe. Auch Anselm leitet sowohl den allgemeinen Strafzustand der sündigen Menschheit aus dem in der Ehre Gottes eingeschlossenen Vergeltungsrechte ab, als er die erlösende oder versöhnende Todesleistung Christi einer ausdrücklichen Regel des Rechtes unterordnet. Denn Gottes Gerechtigkeit hat für ihn die Bedeutung, daß der Mensch die Gabe der Beseligung nur empfangen kann, wenn er Gott wiedererstattet, was er demselben entzogen hat. Nur ist ausgeschlossen, daß die der Strafe verfallenen Sünder dieser Forderung direct entsprechen

können; es bedarf also des Gottmenschen, um an der Stelle der Menschen diese Bedingung zu erfüllen.

Abweichend von Athanasius und seinen Nachfolgern bestimmt aber Anselm die in dem Tode Christi enthaltene stellvertretende Leistung nicht als Strafe, sondern als Genugthuung. Um diese Distinction zu verstehen ist es nöthig, ihre Abstammung klar zu legen [1]). Der Grundsatz: **necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur**, welchen Anselm (I. 15) ausspricht, um seine Lehre zu begründen, hat einen ganz bestimmten geschichtlichen Ort. Die Disjunction ist nicht im Sinne des römischen Rechtes. Denn wie die Formeln lauten, welche Hilarius und Ambrosius auf den Tod Christi anwenden, so sind **poena** und **satisfacere** gerade im römischen Recht correlate Begriffe. Die Regel desselben: **qui accepit satisfactionem iniuriam suam remisit**, bezieht sich auf die vom Richter erkannte oder gebilligte öffentliche Strafe für Beleidigung, wodurch die letztere compensirt wird. Hingegen die disjunctive Stellung von **poena** und **satisfactio** im Sinne Anselm's ist die Regel des Strafrechts bei den germanischen Völkern gewesen. Nach Tacitus Zeugniß wurden nicht blos leichtere Vergehen durch Buße gesühnt, welche in der Abgabe von Vieh zum Theil an den König, zum Theil an den Beschädigten besteht; sondern auch Mord (**Germania 12. 20**). Die Volksrechte ergänzen diese älteste Nachricht von einer Buße, die nicht Strafe ist, durch die Aufstellung derselben Alternative, welche Anselm ausspricht. Wenn nämlich die Buße durch Abgabe von Vermögensobjecten nicht geleistet, oder von dem Verletzten nicht angenommen wurde, so stand auf Todtschlag oder Mord die Strafe der Friedlosigkeit, und die durch ein Verbrechen verletzte Familie hatte das Recht, dem Todtschläger das Leben zu nehmen. Diese Strafe war für den freien Mann die Ausnahme; in der Regel konnte er sein Verbrechen durch Buße lösen. Hingegen für die Unfreien galt vorzugsweise die Strafe, wenn auch nicht unbedingt. In Hinsicht der Buße für Todtschlag oder Mord, des Wergelds, hatte jeder Mensch nach Stand, Geschlecht und Alter seine Taxe; nach der Analogie hiezu wurden auch andere Verbrechen mit

---

1) Zum Folgenden vgl. die maßgebende Untersuchung von H. Cremer, Die Wurzeln des Anselmischen Satisfactionsbegriffs. Stud. u. Krit. 1880. S. 7—24.

Buße belegt [1]). Daß Anselm diese germanischen Rechtsbegriffe aufnehmen konnte, ist nicht nur aus seiner lombardischen Herkunft und seinem Leben in der Normandie verständlich, sondern auch daraus, daß der Grundsatz freiwilliger Bußentrichtungen, satisfactiones, im Unterschied von den Kirchenstrafen, poenitentiae, Aufnahme in die Disciplin der abendländischen Kirche gefunden hat.

Cremer findet nun Anselm's Lehre von der durch Christus an Gott entrichteten Satisfaction zur Ablösung des Strafzustandes der sündigen Menschen und Herstellung derselben in die Seligkeit nach dem Maßstabe dieser Rechtsbegriffe fest geschlossen und gefugt. Wenn der Begriff der Gerechtigkeit zugegeben wird, so kann man freilich diesen günstigen und befriedigenden Eindruck von dem vorliegenden Gedankengange Anselm's empfangen. Wenn die Strafe, welche die Menschen als Sünder tragen, den Weltzweck Gottes bedroht, so ist durch die Zulassung von Genugthuung möglich, diesen Zweck sicher zu stellen, zumal hierin auch die Möglichkeit stellvertretender Leistung vorgesehen ist. Diese Genugthuung ist nach dem Werthe Gottes zu berechnen, den sie für seine verletzte Ehre entschädigen soll, und welche deshalb nur von einem solchen geleistet werden kann, welcher als Mensch Verwandter der Verbrecher und als Gott zu der Leistung befähigt ist, welche mehr werth sein muß als die ganze Welt. Es ist auch folgerecht, daß die zuerst sachlich geschätzte Genugthuung de facto in eine über die Pflicht hinausliegende, also freiwillige und demnach persönliche Leistung des Gottmenschen umgedeutet wird. Nichts destoweniger ist die Frage nach der Richtigkeit dieser Lehre, also nach der Anwendbarkeit des germanischen Rechtsbegriffes der Satisfaction auf den Erlösungstod Christi nach wie vor davon abhängig, ob Anselm's Bestimmungen über die Gerechtigkeit und über die Ehre Gottes zu einander passen. Indem Cremer dieses behauptet, beachtet er nicht, daß in dem leitenden Begriff von Gottes Ehre, welcher die Seligkeit der Menschen als Weltzweck verbürgt, eine Werthschätzung der Gnade Gottes angedeutet ist, gegen welche der bekannte Begriff der Gerechtigkeit direct verstößt. Oder wenn dieses nicht ohne Weiteres einleuchtet, so ist der Begriff der göttlichen Ehre, zu welchem der Begriff seiner Gerechtig-

1) Vgl. bei Cremer die Beläge aus Jak. Grimm's Deutschen Rechtsalterthümern und anderen Quellen.

keit paßt, ein anderer als der, welcher an der Spitze des zweiten Buches ausgesprochen ist. Und so ist es auch. Im Laufe der Erörterung wird der Gott, welcher durch die Absicht der Beseligung der Menschen die ganze Welt umspannt, herabgedrückt zu dem höchststehenden Gliede der nach germanischen Begriffen eingerichteten Rechtsgemeinschaft mit den Menschen. Im Verhältniß hiezu gilt seine Ehre als die Behauptung dieser Stellung gegen die Verletzung derselben durch die Sünde der Menschen und gegen die Gefahr, daß die Verdammniß der Menschen die Rechtsgemeinschaft mit ihnen überhaupt verfallen läßt. Zu dieser Vorstellung von Gottes Ehre paßt freilich die Regel, daß man von ihm keine Gunst zu erwarten hat, wenn nicht alle Schuldigkeit an ihn entrichtet, oder durch eine angemessene Satisfaction compensirt ist. Für Gott aber, wie er in dem ausgesprochenen absichtlichen Begriff von seiner Ehre prädicirt ist, müßte doch erst besonders bewiesen sein, wie derselbe durch die Sünde verletzt werden, und warum seine Vergebung derselben nicht eher erfolgen kann, als alle Schuldigkeit direct oder indirect entrichtet ist.

Es darf Anselm hoch angerechnet werden, daß er mit der strengen Auffassung der Schuld als des Objectes von Erlösung das Prädicat der Verletzung der Ehre, also der Person Gottes verbindet. Hierin ist sein Abstand von den griechischen Vätern am stärksten ausgeprägt. Diese befolgen eine Vorstellung von Gott, deren philosophische Herkunft deutlich ist. Sie denken die Selbstgleichheit Gottes so, daß derselbe weder von der Sünde noch von der stellvertretenden Strafleistung Christi persönlich berührt würde. An der Sünde kommt bei ihnen nicht ihre Schuld gegen Gott, sondern ihre Wirkung des Todes für die Menschen in Betracht; und die Strafleistung Christi dient nicht zu einer persönlichen Befriedigung Gottes, sondern zur Ablösung seiner Todessentenz über die Menschen. Deshalb ist von Nachfolgern des Athanasius der Vorbehalt ausgesprochen, daß Gott, wenn er wollte, auch auf anderem Wege die Erlösung des Menschengeschlechtes bewirken konnte. So locker wird der Wechsel in der Stellung des Menschengeschlechts zwischen Sünde und Erlösung auf den Hintergrund der Unveränderlichkeit Gottes aufgetragen, daß die im Voraus beabsichtigte Nachweisung von Nothwendigkeit in dem Verlaufe der Erlösung schließlich in Abrede gestellt wird. Im Gegensatz dazu stellt Anselm Gott dar als in seiner Ehre, also

persönlich beeinträchtigt durch die Schuld der Menschen, und als persönlich betheiligt bei der zu seiner Würde passenden Satisfaction. Und nach den gestellten Voraussetzungen verläuft alles, was zur Vergebung der Schuld als Bedingung nachgewiesen wird, regelmäßig und nothwendig. Indessen wird sich nicht leugnen lassen, daß Anselm bei seiner Lehre von der Satisfaction Christi die Vorstellung von Gott nur in den entgegengesetzten Fehler hineintreibt, als welcher bei den griechischen Vätern nachweisbar ist. Er hat Gott persönlich in den Wechsel der menschlichen Verhältnisse hineingezogen, indem er die Sünde als Verletzung (violatio) seiner Ehre bezeichnet hat; persönlich soll er durch die Genugthuung Christi befriedigt worden sein, um nach dem Ersatz seines Rechtes die erforderliche Verzeihung den Menschen zuzuwenden. Dadurch ist ein Wechsel in Gott selbst, eine Abhängigkeit seiner Stellung zu den Menschen von dem Wechsel gewisser Ereignisse behauptet. Diese Darstellung ist in ihrem äußersten Gegensatze zu der Annahme der Selbstgleichheit Gottes schwerlich weniger fehlerhaft wie die Deutung der letztern durch die griechischen Väter. Man erkennt, daß der Bann der philosophisch-patristischen Ansicht auf Anselm nicht mehr gewirkt hat. Was er dafür einsetzt, ist jedoch der mythologischen Gottesidee zu sehr verwandt, als daß es theologisch normal wäre. Und näher zugesehen verbürgt diese Anschauung von Gott als der relativ höchststehenden Person doch keine geschlossene Nothwendigkeit in dem nachgewiesenen Zusammenhang der Versöhnung. In einer Meditation, der elften, hat Anselm seine Satisfactionslehre zum Gegenstande seiner frommen Ueberlegung gemacht, aber in dieser Form die Nothwendigkeit des eingeschlagenen Verfahrens für Gott gerade in Abrede gestellt, und die nur für den Heilszweck der Menschen geltende Nothwendigkeit der Satisfaction des Gottmenschen dem freien Willen Gottes unterworfen.

Uebrigens entzieht sich Anselm's Deutung der genugthuenden Todesleistung des Gottmenschen nicht der Formel Augustin's, daß die Vermittelung, welche Christus leistet, auf seiner menschlichen Natur beruht. Denn seine Gottheit bezeichnet nur den Werth seines menschlichen Lebens, welches er in den Tod giebt. Bei Athanasius ist es der Logos, der seinen Leib dem Todesverhängniß unterwirft, um diese göttliche Satzung abzulösen. Das ist wohl die stärkste Veränderung des Interesses an der Gottheit

Christi, welche zwischen der mittelaltrigen und der alten Kirche constatirt werden muß. Hier ist sie die Bestimmung des Personbestandes Christi, bei Anselm und weiterhin ist sie die Werthbestimmung der menschlichen Person in ihrem Handeln. Die Genugthuung des Gottmenschen besteht nach Anselm in der freien, über die eigene Verpflichtung hinausgehenden Hingebung seines Lebens in den Tod, als eines Gutes, welches den an allen Sünden haftenden Schaden aufwiegt, weil sie ihn an Werth überwiegt. Hiermit soll eine durchaus persönliche, keine sachliche Leistung bezeichnet sein. Nun ergiebt sich, daß wenn die Hingebung des Lebens in den Tod als eine nicht pflichtmäßige Leistung Christi gedacht werden soll, sie nicht als persönliche, sondern nur als sachliche Leistung gedacht werden kann, — daß aber, wenn sie als persönliche gedacht wird, sie als pflichtmäßige gedacht werden muß. Man darf nämlich nicht bei dem oberflächlichen Eindrucke der Gleichung stehen bleiben, daß alle Menschen durch ihre Sünden dem Tode pflichtmäßig verfallen waren, Christus aber als der Sündlose nicht; daß deshalb sein freiwilliges Sterben dem pflichtmäßigen Sterben der Sünder äquivalent und darum der Act der nothwendigen Genugthuung sei. Denn der Tod ist für die Sünder ad interitum, für Christus aber ad honorem dei (II. 11). Christus war zum Sterben nicht verpflichtet in der Weise der Sünder, d. h. er hatte als der Sündlose natürlich kein persönliches Verhältniß zum Tode ad interitum, als der Strafe der Sünde, wie die Sünder in dem Bewußtsein ihrer Schuld die Gewähr haben, daß die Erfahrung des Todes eine persönliche Leistung der Strafe für sie ist. Hat also der Tod als Strafe den Werth einer persönlichen Leistung, und war Christus in dieser Beziehung nicht zu demselben verpflichtet, konnte also namentlich seine Absicht zu sterben nicht durch diesen Gedanken vom Tode bestimmt sein, so war auch sein Sterben keine persönliche, sondern nur eine sachliche Leistung, und die Aequivalenz derselben mit der Strafe der Sünder ist nur eine sachliche. Ist hingegen umgekehrt das Sterben Christi ad honorem dei, und hat seine Leistung in dieser Absicht die Gewähr ihrer Freiwilligkeit und Persönlichkeit, so reicht sie nicht als opus supererogationis über den Umfang seiner Verpflichtung gegen Gott hinaus. Denn zur Ehre Gottes ist, auch nach Anselm's Annahme, der Gottmensch stetig verpflichtet, und da er als der Sündlose nur nicht dem Tode als der Sünden-

strafe verfallen war, so kommt es nur auf die richtige Begrenzung der Pflicht Christi durch seinen eigenthümlichen Beruf an, um die Nothwendigkeit auch seines Sterbens zur Ehre Gottes zu verstehen. Also sind auch die Merkmale, in denen das Sterben Christi als der wirkliche Act der Genugthuung erkannt werden soll, nämlich die persönliche Freiwilligkeit und die Exemtion vom Pflichtbegriff mit einander unvereinbar.

Diese Beurtheilung der Theorie Anselm's erfährt nun eine bedeutsame Unterstützung durch Anselm selbst. Denn gegen den Schluß seines Buches (II. 19), wo er die Wirkung des Todes Christi auf das Heil der Menschen darzulegen unternimmt, vertauscht er den Begriff der Genugthuung mit dem ganz verschiedenartigen Begriffe des Verdienstes. In der Consequenz der Lehre von der Genugthuung durch Christus läge der Gedanke, daß nachdem diese Bedingung der Sündenvergebung erfüllt war, Gott um seiner Ehre willen diejenigen Menschen, welche sich an Christi Hingebung zu Gott ein Beispiel nehmen, auf den Weg zur Seligkeit führe. Anstatt dessen spricht jedoch Anselm den Gedanken aus, daß es für Gott gerecht sei, das große und freiwillige Geschenk Christi durch eine Belohnung zu erwidern, daß aber Christus, indem er in seiner Gottheit nichts bedarf, diese Frucht und Belohnung seines Todes den Menschen zuwende, zu deren Heil er Mensch geworden ist, und welche nicht seine Nachahmer sein könnten, wenn sie nicht im Voraus an seinem Verdienste Antheil hätten. Diese Darstellung wird nicht im Sinne Anselm's verstanden, wenn man als seine Meinung annimmt, daß der Tod Christi als Genugthuung die Sünden im Allgemeinen getilgt habe, aber als Verdienst Gott bestimme, den Einzelnen die geschehene Sündentilgung zuzurechnen [1]). Denn es ist von der Gesammtheit der Nachahmer oder Verwandten Christi die Rede, welche nur als Theilnehmer seines Verdienstes sein Beispiel nehmen können, und es ist in diesem Zusammenhange gar nicht mehr von Genugthuung und von Ehre Gottes die Rede. Durch den Begriff des Verdienstes wird nun die Bedeutung Christi für die zu beseligende Menschheit verstärkt, und eine intimere Beziehung zwischen ihr und Christus angedeutet, als aus der Satisfactionslehre folgen würde. In dieser ist es nämlich begründet, daß der Tod

---

1) Hasse, Anselm von Canterbury, II. S. 606.

Christi als Act der Genugthuung nur Gott angeht, hingegen die Menschen nur als Act des Beispiels. Damit die Genugthuung an Gott für die Menschen giltig sei, bedarf es nicht des Bewußtseins der Menschen von dieser Bedeutung des Todes Christi, sondern nur ihrer Nachahmung der in ihm vollzogenen Hingebung an Gott. Die Sündenvergebung von Seiten Gottes, welche der geleisteten Genugthuung folgt, erfolgt nicht durch den Träger der Genugthuung selbst, sondern neben demselben her. Allein indem Christi Leistung als Verdienst gedeutet wird, wird er auch als der directe Mittler der Sündenvergebung für die Menschen nachgewiesen. Die vielen Einzelnen, welche sich an ihm das Beispiel nehmen, werden nämlich unter dem Gesammttitel seiner Geistesverwandten so als Ganzes zusammengefaßt, wie sie durch ihre Anerkennung des Verdienstes Christi gegen Gott Theilnehmer an demselben werden. Sie würden gar nicht als seine Nachahmer gelten können, wenn sie nicht im Voraus von ihm die Sündenvergebung haben, die er für sie verdient hat. Der Abstand dieser beiden Gedankenreihen beruht darin, daß die Genugthuung Christi nur die Bedingung bezeichnet, unter der das ursprüngliche Motiv der Beseligung der Menschen, die Ehre Gottes, auch an den Sündern wieder wirksam wird, daß hingegen in dem Verdienste Christi die Bedingung der Sündenvergebung selbst als das Motiv derselben für Gott aufgefaßt ist. Ist also der Sinn der letztern Gedankenreihe, daß die Absicht der Sündenvergebung in Gott nur durch die Leistung Christi hervorgerufen ist, so folgt, daß diese Absicht auch nur so an den Menschen wirksam werden kann, wie diese jenes für Gott geltende Motiv als solches anerkennen. Es ist hier nicht der Ort, den Begriff des Verdienstes in dieser Anwendung vollständig zu beurtheilen; aber es ist nicht zweifelhaft, daß derselbe in der vorliegenden Gedankenreihe Anselm's dazu dient, die Frage aus der rechtlichen Betrachtungsweise in die sittliche überzuleiten, und zugleich den Werth des Todes Christi für die Gemeinde mehr hervorzuheben, als es sonst möglich war. Und in dem Gefühl davon wird der Grund liegen, daß Anselm seiner Lehre von der Genugthuung Christi eine andere Spitze aufsetzte, wodurch er selbst indirect sie als nicht zweckmäßig bezeichnete.

Die berühmte Theorie Anselm's erscheint auch noch aus anderen Gründen als eine isolirte Leistung seiner Combinationsgabe.

Es ist schon erwähnt, daß sie einmal den Gegenstand der Meditation Anselm's bildet, aber einen sehr frostigen. Uebrigens kommen in den Andachten und Gebeten ihres Urhebers die Vorstellungen von Erlösung vor, welche von Athanasius her überliefert sind. Der Werth des Erlösers wird dahin bestimmt, daß Gott in ihm anzuschauen ist, um seine Anerkennung möglich zu machen, und die Menschen zu den geistlichen Dingen zurückzuführen; ferner daß Gott sich auf die Veränderlichkeit einließ, um uns an der Unveränderlichkeit theilnehmen zu lassen: naturam super omnem creaturam vides in eo exaltatam (Med. I. 8). Es entspricht ebenfalls dem Gedankenkreis des Athanasius, daß Anselm in dem Sterben Christi die Strafe erkennt, welche dem Sünder gebührte (Orat. II). Aber dieses Verhältniß des Austausches und der Identität der Gläubigen mit Christus sichert Anselm wie Augustin durch den Gedanken der Gemeinde Christi. Christus tantum se univit, ut in unitate ecclesiae de carne sua te esse voluerit, woraus folgt, daß jeder Gläubige sich als Organ Christi zu betrachten und die Sünde zu meiden hat (Med. I. 5). Andererseits bewegt sich Anselm's Andacht in demselben Gedankengang, welcher demnächst von Abälard theoretisch ausgeprägt wird. Die Liebe Gottes in Christus wird betont als das Motiv der Gegenliebe, welche allein die Nachahmung Christi möglich macht (Med. I. 6). Die Liebe Gottes erscheint aber nicht erst darum als maßgebend, weil sie durch Christi Genugthuung hervorgerufen ist, sondern Anselm deducirt aus den entscheidenden Sätzen des Paulus Röm. 5, daß die Aufopferung Christi, die uns rechtfertigt und versöhnt, die Liebe Gottes als das allein wirksame Motiv dazu vergegenwärtigt. Creasti me, cum non essem; redemisti me, cum perditus essem. Sed conditionis meae et redemtionis causa sola fuit dilectio tua . . . Si diligo multum te, tu certe et ante dilexisti me et plus. In dieser Gedankenreihe ist die schöpferische Gottheit in Christus behauptet; dennoch ist die Stimmung gerade die umgekehrte, wie bei Athanasius und den Vätern. Certe nescio, quia nec plene comprehendere valeo, unde hoc est, quod longe dulcior es in corde diligentis te in eo quod caro es, quam in eo quod verbum: dulcior in eo, quod humilis, quam in eo quod sublimis . . . Haec omnia (die Merkmale der Niedrigkeit des Gottes) formant et adaugent magis ac magis exsultationem, fiduciam et consolationem, amorem et desiderium (Med. XII).

6. Die Gedankenreihe, welche schon Anselm für die Andacht am meisten fruchtbar zu machen verstand, daß die Liebe Gottes in Christus auch in dessen Tode offenbar sei, um die Gegenliebe der Gläubigen hervorzurufen und so die Nachfolge Christi in ihnen anzuregen, ist schon von Augustin an hervorragendem Orte vorgetragen worden [1]), und zwar ohne Einmischung irgend eines fremden rechtlichen Gesichtspunktes. Diese von Paulus vorgezeichnete Erklärung der Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christus hat Abälard [2]) bei der Auslegung von Röm. 3, 22—26 vorgetragen. Weil nun Abälard den Mittelbegriff der Gottmenschheit nicht erst wie Anselm sucht, sondern ihn in der Anerkennung Christi besitzt, weil er demgemäß die christliche Vorstellung ausspricht, und nicht einen rationalen Zusammenhang erfindet, so sind auch die Grenzen des problematischen Verhältnisses von ihm anders bestimmt, als von dem Vorgänger. Anstatt der Ehre und der juristischen Wahrung des Rechtes Gottes an die Menschen steht ihm die Liebe und die ethische Gerechtigkeit Gottes fest, und anstatt das ganze Menschengeschlecht, das seine Bestim-

1) De catechizandis rudibus 4: Quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet deus dilectionem suam in nobis, quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, ut et nos invicem diligamus et, quemadmodum ille pro nobis animam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus, et ipsum deum, quoniam prior dilexit nos et filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando. 22. Quis enim non redamare affectet iustissimum et misericordissimum deum, qui prior sic amavit iniustissimos et superbissimos, ut propter eos mitteret unicum filium, per quem fecit omnia, qui non sui mutatione sed hominis assumtione homo factus non solum cum eis vivere et etiam pro eis et ab eis posset occidi.

2) Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanos libri V. (Petri Abaelardi et Heloisae Opera ed. A. Duchesne. Paris 1616. 4). Reuter, Aufklärung im Mittelalter I. S. 320 verweist noch auf Dial. inter philos. Iud. et Christianum p. 97, ferner Heloisae problemata cum Abaelardo soluta und Sermo in purificatione Mariae, wo auf Anlaß von Gal. 3, 13 in dem Tode Christi die Bedeutung des Strafleidens mit der Wirkung erkannt wird, daß die Gläubigen nicht mehr nach dem Gesetze gerichtet werden. Diese Wendung des Gedankens weicht deutlich genug von der patristischen Ueberlieferung ab, und hat keine Bedeutung gegen den Hauptgedanken Abälard's.

mung zur Seligkeit durch die Sünde verfehlt, ins Auge zu fassen, beschränkt er im Voraus seinen Blick auf „uns", welche zur Seligkeit von Gott erwählt sind, und welche vorher oder nachher an die Versöhnung durch den Gottmenschen glauben.

Den oben bezeichneten Text des Paulus erklärt Abälard umschreibend in folgender Gedankenreihe (p. 548. 549): Da niemand durch die Erfüllung des Ceremonialgesetzes vor Gott gerecht werden kann, so hat Gott durch seine Verbindung mit der menschlichen Natur in Christus und durch die Hingebung desselben in Leiden und Tod die höchste Liebe uns erwiesen, und in denen, welche diese Versöhnungsthat im Glauben anerkennen oder vorher erwartet haben, einen Grad der Liebe zu sich und zum Nächsten erweckt, welcher ein unauflösliches Band mit Gott bildet und der Grund für die Vergebung der vorher begangenen Sünden ist. Abälard hat nun freilich die Frage aufgeworfen, nach welcher Nothwendigkeit Gott diesen Weg der Menschwerdung und des Todes Christi zu unserer Versöhnung eingeschlagen, warum er diese größere Gnade uns erwiesen hat, da er, wie es scheint, mit einem geringern Maße von Gnade, ohne solche Vermittelung uns die Sünden habe vergeben können (p. 550. 552). Aber die Lösung dieser und anderer damit zusammenhängender Fragen, die natürlich in dem Commentar nicht erfolgen konnte, finden wir in keiner der uns überlieferten Schriften. Nur das darf noch erwähnt werden, daß er beiläufig den Gedanken der Erlösung aus der Macht des Teufels durch den Tod Christi nicht blos dadurch widerlegt, daß derselbe kein Recht an die Menschen erworben habe, das durch einen Ersatz hätte geachtet werden müssen, sondern auch dadurch, daß die Erlösung durch Christus den Erwählten gelte, die als solche überhaupt nie in der Macht des Teufels gewesen seien. Handelt es sich also bei der Rechtfertigung und Versöhnung durch Christus nur um diese Klasse der Menschen, so läßt Abälard die bezeichnete Wirkung der höchsten Liebe Gottes bedingt sein durch die freie Gegenliebe der einzelnen Gläubigen. In dieser Beziehung steht Abälard's Ansicht nicht ungünstiger als die von Anselm. Denn sofern die von Christus an Gott geleistete Satisfaction nur für diejenigen gilt, die sich an der freien Hingebung Christi zu Gott ein Beispiel nehmen, so rechnet auch Anselm für die Vollziehung der neubegründeten Seligkeit der Menschen auf deren freie unberechenbare Entscheidung. Allein gerade Abälard legt

uns nahe, in seinem Sinn die freie Entscheidung für die Aneignung der Versöhnungsthat unter den Gesichtspunkt zu stellen, daß Christus allein die Erwählten befreit hat. Hiemit ist wenigstens das Urtheil angedeutet, daß die zu versöhnenden Menschen auch mit der Freiheit ihres Liebesentschlusses von vornherein dem göttlichen Rathschlusse des Heiles untergeordnet sind.

Hiezu kommt aber noch folgende Gedankenreihe (p. 590), die Abälard an die Gegenüberstellung von Christus und Adam anknüpft: „Gott hat durch die Menschwerdung seines Sohnes bewirkt, daß durch ihn nicht nur seine Barmherzigkeit, sondern auch seine Gerechtigkeit den Sündern zu Hülfe käme, und daß durch dessen Gerechtigkeit ergänzt werde, was durch unsere Vergehen gehemmt ist. Als nämlich Gott seinen Sohn zum Menschen machte, hat er ihn unter das allen Menschen gemeinsame Gesetz gestellt. Derselbe mußte also nach göttlichem Gebote den Nächsten wie sich selbst lieben und an uns seine Liebesgnade üben, theils durch Unterweisung, theils durch Fürbitte für uns. Durch göttliches Gebot also wurde er genöthigt, für uns (die Sünder), und hauptsächlich für die zu beten, welche durch die Liebe ihm anhängen. Die höchste Gerechtigkeit Gottes aber forderte es, daß in Nichts sein Gebet eine Abweisung erfuhr, da seine Gottheit ihm nichts zuließ als was er wollen oder thun mußte.... Was in unseren Verdiensten nicht war, hat er aus den seinigen ergänzt. Und wie er einzig an Heiligkeit war, so war er auch einzig in der Förderung des Heiles Anderer." — Diese Erörterung begründet zunächst, daß indem die Liebe Gottes durch die Erweckung der Gegenliebe in den Menschen der Grund ihrer Rechtfertigung ist, die Gerechtigkeit Gottes nicht unwirksam wird für die Begnadigten. Denn sofern die aus der Liebe zu Gott entspringenden Leistungen derselben unvollkommen sind, also der Gerechtigkeit Gottes nicht genügen, so werden sie durch Christi Verdienst für das Urtheil Gottes ergänzt. Das heißt, der Werth der versöhnenden Leistungen Christi beschränkt sich nicht darauf, daß er werthvolle Gegenleistungen der Erwählten veranlaßt, sondern er bewährt seine übergreifende Macht darin, daß er die ganze Dauer der Gegenleistung begleitet, und durch seine Ergänzung derselben deren Werth für Gott möglich macht. Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes, der diesen Zusammenhang beherrscht, ist ethisch und nicht juristisch, steht nicht im Gegensatz zur Gnade, sondern ist ihr

untergeordnet, darum auch nicht der Vermittelung mit der Gnade (Ehre) Gottes bedürftig, welche Anselm durch den Begriff der Genugthuung Christi leistet. Dieser Gedanke liegt aber deshalb außer dem Gesichtskreise Abälard's, weil derselbe kein Hinderniß dagegen wahrnimmt, daß Gott seine Liebe zur Versöhnung an den von ihm Erwählten bethätigt. Nicht minder wichtig ist ferner der Gedanke, welcher die Bedeutung Christi zur Vermittelung der Versöhnung der Gläubigen über die Rücksicht hinaus ausdehnt, daß Christus in seiner Menschwerdung und seinem Sterben die Liebe Gottes uns gegenüber vertreten hat. Er hat zugleich durch seine nie fehlgehende Fürbitte uns, die mit Gott versöhnt werden sollten, und die wir durch die Liebe mit Christus zusammenhängen, Gott gegenüber vertreten. Er nimmt als der Mittler unserer Versöhnung eine nach beiden Seiten wirkende Doppelstellung ein. Eine solche bezeichnet ja auch Anselm, indem er an der Hingebung des Lebens Christi zur Ehre Gottes sowohl den Werth der Genugthuung an Gott als den des Beispiels für die Menschen anerkannte. Aber das Verhältniß beider Seiten der Doppelstellung zu einander wird von Beiden in entgegengesetzter Weise bestimmt. Für Anselm ist die Gott zugewendete Seite der Leistung Christi der den Menschen zugewendeten übergeordnet. Für Abälard ist die den Menschen zugewendete Liebe Gottes in Christus, in seiner Menschwerdung, seiner Unterweisung und seinem Leiden, der leitende Gedanke, von welchem die Wirkung der an Gott gerichteten Fürbitte des Gottmenschen abhängt. In Hinsicht des Umfanges der Anschauung ist Abälard's Deutung der Versöhnung durch Christus der Satisfactionslehre Anselm's in demselben Maße überlegen, als sie darin der Theorie von Athanasius gleich ist. Sie ist auch der eigentliche Ersatz derselben für das Mittelalter. Und zwar ersetzt Abälard's Lehre die des Athanasius mit besseren Mitteln. Es sind mehrere, aber deshalb auch ungleichartige Erfolge für die Menschen, welche Athanasius an die Menschwerdung Christi knüpft, daß die Unvergänglichkeit des göttlichen Wesens mitgetheilt, das Ebenbild Gottes im menschlichen Wesen erneuert, die richtige Erkenntniß Gottes möglich gemacht werde. Die erste Zweckbestimmung ist als ein übernatürlicher Naturvorgang gemeint, die zweite als eine geistige Anregung, die nur auf dem Wege der Erkenntniß und der Gesetzerfüllung Erfolg hat. Einheitlich also ist die Wirkung der

Menschwerdung Gottes von Athanasius nicht gedacht. Einheitlich aber ist die Combination Abälard's, und religiös-moralisch ist das Band gedacht, welches er zwischen Gott, Christus und den Erwählten nachweist, d. h. denen, die durch die Versöhnung und durch die Gegenliebe die Gemeinde Christi ausmachen. Auch in praktischer Kraft überbietet Augustin's und Abälard's Lehre die des Athanasius. Denn man kann es mit Bewunderung und Gemüthserhebung betrachten, daß Gott in Christus gewissermaßen veränderlich geworden ist, um uns seine Unvergänglichkeit mitzutheilen; man kann aber davon keine deutliche Erfahrung in der Gegenwart machen, höchstens in der Verscheuchung der Furcht vor dem Tode eine schwache Probe der zukünftigen Erlösung sich einprägen. Aber die Gegenliebe gegen Gott in Christus kann man in ihrem ganzen Umfange üben, und darin die vorausgehende Liebe Gottes, die uns zu ihm gezogen hat, sich aneignen.

Diese Methode der Andacht, deren Ton schon Anselm angeschlagen hat, ist von **Bernhard von Clairvaux** in einer Stärke, einem Umfange, einer Virtuosität geübt worden [1]), daß dadurch die Richtigkeit und die Zeitgemäßheit der Gedankenreihe Abälard's die vollkommenste Bestätigung empfängt. Denn ein Dogma hat seinen vollen Werth und die Bedingung seiner allgemeinen Geltung nur daran, daß die lebendigen Züge der Frömmigkeit sich mit ihm decken. Hingegen ist ein Dogma abgestorben und bewährt sich als ein Hinderniß an der Kirche, wenn es keine erkennbare directe Beziehung zu den Motiven der Frömmigkeit hat, und höchstens ein Staunen über seine Unverständlichkeit hervorruft. Bernhard nun hat sich durch ein Interesse der letztern Art gegen Abälard darum aufbringen lassen, weil derselbe die Lehre von dem Kaufhandel mit dem Teufel bei Seite gesetzt hat. Durch diesen Eifer hat er sich die Thatsache verborgen, wie nahe verwandt seine eigene Praxis der Frömmigkeit mit Abälard's Deutung der allgemeinen Versöhnung war. Und die Art, wie er den Handel mit dem Teufel gemäß der Uebereinstimmung aller Väter gegen den kühnen Neuerer aufrecht erhält [2]), ist geradezu verworren. Bernhard stellt

---

1) Vgl. meine Geschichte des Pietismus I. S. 46 ff.

2) Epistola 190 ad Innocentium II. pontificem seu tractatus contra quaedam capitula errorum Abaelardi cap. 5, 14; 6, 15; 8, 20.

zuerst gegen seinen Gegner fest, daß die Herrschaft des Teufels über die Menschen zwar nicht in gerechter Weise erworben, aber als ein Recht von Gott zugestanden sei. Die Befreiung daraus ist Wirkung der Barmherzigkeit Gottes, aber non defuit iustitia quaedam et in ipsa liberatione. Nun aber getraut er sich doch nicht, das Leben des Gottmenschen als das Lösegeld darzustellen, das der Teufel für die Menschen empfangen habe, um sein Recht abzulösen. Vielmehr verläßt er den absichtlich begrenzten Boden seiner Voraussetzungen, indem er die Leiden Christi als die ungerechte Wirkung des Teufels an ihm deutet, um deren willen derselbe seine bisherige Macht über die Menschen verloren hat. In einem Athem ferner wird der Tod Christi, in welchem er unsere Sünden getragen, und in welchem er als Leib alle Glieder in sich geschlossen hat, als Genugthuung bezeichnet; es wird aber nicht gesagt an wen. Bernhard wirft an einer andern Stelle die Frage auf, warum die Versöhnung oder die Erlösung von den Banden des Teufels durch das Blut Christi geschehen ist, während dieselbe durch dessen Wort vollzogen werden konnte. Diese Frage der theologischen Erkenntniß weist er ab: mihi scire licet, quod ita; cur ita, non licet. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß der Mann, welcher theologisch befähigt war, wie Einer, sich hier der Formel einfach unterworfen hat, welche von Athanasius her durch die lateinischen Väter das römisch-rechtliche Gepräge empfangen hat. Denn in einer Predigt bekennt er sich unumwunden zu den bekannten Gedanken [1]), freilich nicht ohne Einmischung der Beziehung des Todes Christi auf die Unterwerfung des Teufels. Hievon weicht eine dritte Gedankenreihe wieder ab. Bernhard trägt in einer Predigt (in annunt. Mariae I) eine sehr sinnige Darstellung vor, wonach die vier Tugenden, welche den Menschen ursprünglich begleiten, Erbarmen und Friede, Wahrheit und Gerechtigkeit sich gegen einander gespalten haben, nachdem die Menschen durch die Schuld Adams in das Todesverhängniß

1) In cantica 20, 3: Mortis susceptione satisfecit patri . . . . Ut patri nos reconciliet, mortem fortiter subit et subigit, fundens pretium nostrae redemtionis sanguinem suum. Ergo nisi amasset dulciter, non me in carcere requisisset illa maiestas; sed iunxit affectioni sapientiam, qua tyrannum deciperet, iunxit et patientiam, qua placaret offensum deum patrem.

gerathen sind. Indem sie paarweise Gott gegenüber den Wunsch der Erlösung der Menschen und die Hindernisse derselben vertreten, giebt Gott die Entscheidung: **fiat mors bona, et habet utraque, quod petit.** Ein solcher Tod nun ist die Pforte des Lebens, **si ex caritate moriatur quis, utique qui nihil debeat morti. Nimirum caritas fortis ut mors, imo et fortior morte.** Der Unschuldige nun, welcher nicht aus Schuldigkeit, sondern freiwillig stirbt, ist niemand anderes als der Gottmensch. Diese Deutung fügt sich unter keins der bekannten Lehrschemata durchaus. Vorausgesetzt freilich ist der altkirchliche Gedanke, daß es ankommt auf den Wechsel zwischen Tod und Leben der sündigen Menschen. Aber derselbe wird nicht durch die Incarnation des Logos, der das Leben selbst ist, vollzogen, sondern durch den Tod des unschuldigen Gottmenschen, welchen er aus Liebe zu den im Tode elend gewordenen Menschen über sich nimmt. Ist das nicht eine Combination der Gedanken von Athanasius und Abälard?

Zweites Capitel.

Die Idee der Genugthuung und des Verdienstes Christi bei Thomas von Aquinum und Johannes Duns Scotus.

7. Obgleich die lateinische Theologie des Mittelalters die griechische Lehre von dem Gottmenschen voraussetzt, so ist ihr Interesse an demselben in ganz entgegengesetzter Richtung normirt, als es bei Athanasius und seinen Nachfolgern der Fall war. Davon kann man sich an den Sentenzen des Petrus Lombardus überzeugen, dem maßgebenden Leitfaden für die Theologie des Mittelalters. Wenn derselbe ausspricht (Lib. III. dist. 2), daß das Wort Gottes die ganze menschliche Natur angenommen habe, so meint er damit nur die individuelle Natur, welche in Seele und Leib vollständig ist. Die Annahme der ganzen Menschheit durch den Logos zu dem Zwecke und mit der Wirkung der Vergottung ist ein Gedanke, der für die Scholastiker gar nicht mehr vorhanden ist. Die Formel für die Person Christi, welche sie übernehmen, hindert durchaus nicht, daß die Menschheit als die Hauptsache an Christus betont wird, so wie man sich über seine Wirkungen verständigt. Sagt doch Anselm, daß in der Stellung der Liebe Christi und der Gegenliebe der Gläubigen es viel süßer, also wirksamer ist, daß Christus Mensch, als daß er Gott sei (S. 47). Das bezeichnet den Unterschied in der Farbe der Frömmigkeit gegen die, welche in der griechischen Kirche heimisch ist. Diese bewegt sich in einem Staunen über die Gegenwart des schöpferischen Gottesworts in dem Menschen, welcher ebendamit dem Betrachtenden fern gerückt und undeutlich wird. Die Frömmigkeit im Mittelalter ist auf die vertrauliche Annäherung zu dem Menschen gestimmt, in welchem die Gottheit als die Liebe sich den Grenzen des Geschöpfes anbequemt hat. Unter dem Ein-

fluß des Hohenliedes, welches schon Ambrosius de Isaac et anima auf das Verhältniß zwischen Christus und der einzelnen Seele gedeutet hatte, wird dann ein Liebesverkehr mit dem Schönsten der Menschenkinder entwickelt, in welchem die Gleichheit des Betrachtenden mit dem menschgewordenen Wort zu unumwunden in Anspruch genommen wird. Diese Tendenz wird nun noch durch den Grundsatz Augustin's (S. 38) bestärkt, daß die Mittlerstellung Christi an seiner Menschheit haftet. Das bezeichnet den unumgänglichen Rückschlag gegen die Deutung der Gottheit Christi, sofern diese durch das Prädicat der Homousie auf die Seite des Vaters gestellt, also um ihre mittlerische Bedeutung verkürzt war. Indem nun auch der Lombarde sich diesen Satz Augustin's aneignet, legt er seiner Lehre von dem, was Christus wirkt, die Anschauung von der menschlichen Qualität in ihm zu Grunde (Lib. III. dist. 18. 19). Diese aber ist von vornherein als sittliche Persönlichkeit bestimmt und auf den ganzen Umfang seines geschichtlichen Lebens bezogen. Sein Gehorsam, sofern er Mensch ist, bildet sein Verdienst; eine Combination, welche Hilarius gebildet hat. Verdienst aber hat Christus nicht blos um uns erworben, indem er für uns die Erlösung von Teufel, Tod und Strafe, zugleich den Aufschluß des Reiches Gottes verdient hat; sondern er hat auch für sich die Erhöhung verdient, d. h. die Verklärung des Leibes und die Befreiung der Seele von Leiden. Zu diesem Zweck wäre der Tod Christi nicht nöthig gewesen, da er vom Beginne seines menschlichen Lebens an durch Liebe, Gerechtigkeit und Gehorsam, die er übte, jene Güter verdient und durch das Leiden nur quantitativ, nicht qualitativ das Verdienst seines Lebens überboten hat. Deshalb ist der Tod Christi eigentlich nur um der Menschen willen verdienstlich, zu ihrer Erlösung und Adoption als Söhne Gottes. Als Verdienst zu diesem Zweck entspricht der Tod Christi dem Begriff eines Opfers an Gott, wie an der Hand des Ambrosius ausgeführt wird, nämlich daß der Uebermuth der Sünde durch die Demuth dieses Lebens und seines Ausganges aufgewogen werde. Obgleich der Lombarde hiebei wiederum vorbehält, daß Gott uns auch auf andere Weise retten konnte, so bildet dieser Inhalt der 18. Distinction einen Zusammenhang, der sich durch Deutlichkeit und Einfachheit auszeichnet. Zur Ergänzung dient zunächst in der 19. Distinction die Umdeutung der Befreiung aus der Macht des Teufels. Denn

obgleich sich der Lombarde nicht scheut, die beabsichtigte Täuschung desselben durch den Tod Christi beiläufig zu behaupten, so führt er die Befreiung von dem Teufel auf die von den Sünden, diese aber darauf zurück, daß der Tod Christi als der Beweis der Liebe Gottes die Rechtfertigung verleihe, sofern er die Gegenliebe erweckt, welche die Sünde ausschließt. Indem der Lombarde hierin Augustin folgt und mit Abälard übereinstimmt, ergänzt er die Darstellung der 18. Distinction in werthvoller Weise. Denn jetzt ist Christus zum Zwecke der Erlösung einmal als das Organ der Liebe Gottes gegen die Menschen, zugleich in seinem Verdienste um uns als Vertreter der Menschen, beides unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Bewährung seines Menschenlebens qualificirt. Ueberdies lehnt der Lombarde mit Augustin (de trinitate XIII, 11. 16) die Meinung ab, daß Gott durch den Tod Christi erst habe dazu versöhnt werden müssen, um uns, seine Feinde zu lieben. Vielmehr hat Gott uns im Voraus von Ewigkeit geliebt, und wir sind mit dem uns liebenden Gott versöhnt, indem Christus, ohne Zweifel durch sein Opfer, unsere Sünden zudeckt. Auch diese Gedankenreihe also ist im Einklange mit dem Uebrigen. Incongruent in der Lehre des Lombarden ist nur die Behauptung des Strafwerthes des Todes Christi. Derselbe gilt als das Mittel zur Befreiung der den Sündern gebührenden doppelten Strafe, der ewigen und der zeitlichen. In jener Hinsicht wird deshalb die Schuld erlassen, in dieser die zukünftige Befreiung vom Tode sicher gestellt. Diese Ansicht ist nicht in Verbindung mit dem Opferwerth Christi gesetzt, kommt vielmehr an einem andern Ort zur Sprache. Der Lombarde begeht also nicht den Fehler der Väter; indessen unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß die Ansicht der Nachklang der Theorie des Athanasius ist, welcher gleichzeitig auch durch Hugo von St. Victor [1]) Ausdruck verliehen wird. Daß der Lombarde Anselm's Theorie nicht berücksichtigt, versteht sich daraus, daß dieser ja nicht zu den Vätern gehört, deren Meinungen in dem Lehrbuch allein vorgetragen werden. Das Wort satisfacere gebraucht der Lombarde überhaupt nicht, auch nicht in dem römisch-rechtlichen Sinne der Beziehung auf die Strafe, welcher von Hilarius und Ambrosius vertreten worden ist.

1) De sacramentis 4. Christus moriendo reatum hominis expiavit,, ut cum ipse pro homine mortem, quam non debebat, sustineret, iuste homo propter ipsum mortem, quam debebat, evaderet.

Mit dem Lombarden erkennt auch Thomas von Aquinum alle jene Gesichtspunkte zur Deutung des Todes Christi an, und außer ihnen den von der Genugthuung. Aber durch ihre Gruppirung unterscheidet er ihre Wichtigkeit, und insbesondere führt er einige auf den Gedanken anderer zurück. In erster Linie gilt ihm das Leiden Christi im Verhältniß zu Gott als Verdienst, als Genugthuung, als Opfer, als Lösepreis (Summa theologiae, Pars III. Qu. 48. art. 1—4). Daneben berücksichtigt er das Verhältniß des Todes Christi zu den Menschen und zum Teufel. In Hinsicht der Wirkung auf die Menschen wiederholt er den Satz Abälard's und des Lombarden, daß der Tod Christi die Menschen zur Liebe erweckt habe, welche die Sündenvergebung erwirkt; zugleich macht er diese Wirkung davon abhängig, daß der Tod Christi der Lösepreis für Gott sei (Qu. 49. art. 1). Die Wirkung auf den Teufel aber bezeichnet er mit dem Lombarden als die indirecte Folge der an den Tod Christi geknüpften Sündenvergebung (art. 2), ohne daß er, wie jener noch that, der mythisch-dramatischen Auslegung des Gedankens weiter nachgeht. Ferner aber reducirt er den Gedanken des Lösepreises auf den der Genugthuung an Gott, und den des Opfers auf den Begriff des Verdienstes. In Hinsicht der redemtio sagt er nämlich, daß sofern das Leiden Christi Genugthuung für die Sünden und die Strafe des menschlichen Geschlechtes war, es gleichsam der Preis war, durch welchen wir von jener doppelten Verschuldung befreit worden sind (Qu. 48. art. 4). Die Opferqualität Christi aber, in welcher Gottes Haß gegen die Sünder beruhigt und er mit den Menschen versöhnt wird, haftet an der Freiwilligkeit der Liebe und des Gehorsams Christi, diese jedoch gelten als die specifischen Merkmale seines Verdienstes gegen Gott (Qu. 47. art. 2. Qu. 48. art. 3. Qu. 49. art. 4). Also handelt es sich schließlich für Thomas nur um die beiden Titel der Genugthuung und des Verdienstes Christi.

8. Die Anwendung dieser Begriffe auf das Verhältniß der Todesleistung Christi zu Gott hängt ganz wesentlich ab von der allgemeinen Bestimmung des Gottesbegriffs. So sehr dies scheint sich von selbst zu verstehen, ist doch dieser Grundsatz bei den anerkannten Meistern der historisch-kritischen Analyse theologischer Systeme, bei Baur und bei Schneckenburger keineswegs in Gebrauch. Baur's „Geschichte der christlichen Lehre von der Ver-

söhnung" würde, abgesehen von ihrem nihilistischen Ausgang, lehrreicher sein, als sie ist, wenn die Darstellung von der durchgehenden Aufmerksamkeit auf die Entwickelung oder den Wechsel in der Lehre von Gott begleitet wäre. Die Leistungen Schneckenburger's für das Verständniß des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs, welche übrigens ungleich mehr historischen Sinn und eine liebevollere Hingebung an den Stoff der Forschung verrathen, als die dogmengeschichtlichen Arbeiten Baur's, leiden doch an dem Fehler, den in dieser Hinsicht auch Baur[1]) theilt, daß die Wurzel der Systeme nur in subjectiven Dispositionen, Bedürfnissen und Strebungen nachgewiesen wird. Während Schweizer wenigstens für das reformirte System das Princip in der deterministischen Verwendung der Gottesidee anerkannt wissen will, soll dieses Element der reformirten Theologie nach Schneckenburger nur den Werth einer Hülfsvorstellung haben, durch die der praktische Drang der reformirten Subjectivität sich vor der Abirrung in ein falsches Freiheitsgefühl bewahrt; nach Baur sogar eine Verunreinigung und Schwächung des gemeinsamen protestantischen Princips der Subjectivität bedeuten. Noch deutlicher bewährt sich die Methode Schneckenbur‹ge›r's in der Beurtheilung des Socinianismus, indem er dessen G‹o›ttesidee nur als Abspiegelung des moralischen Standpunktes di‹es›es Systems erklärt, in welchem der menschliche Wille das Höchste sei[2]). Der scharfsinnige Mann hat ohne Zweifel diese Methode ergriffen, um den Unterschied der theologischen Systeme, welche religiöse Parteien begründen, von der Bildung der philosophischen Erkenntniß zu sichern, und die in seiner Zeit sich vordrängende intellectualistische Mißdeutung der theologischen Aufgabe, die Vermischung derselben mit der philosophischen, abzuwehren. Unwillkürlich aber hat er dadurch derjenigen Ansicht von der Religion in die Hände gearbeitet, welche Feuerbach vertritt, daß die Gottesidee überhaupt nur die phantastische Abspiegelung des menschlich subjectiven Selbstbewußtseins und menschlich subjectiver Bedürfnisse sei. Soll nun aber dieser Schein vermieden, soll ferner

1) Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche. Theol. Jahrb. 1847, S. 309—390. „Das Princip des Protestantismus ist die Selbstgewißheit des in seinem Seligkeitsinteresse befriedigten Subjects" (S. 376).

2) Vorlesungen über die kleineren protestantischen Kirchenparteien S. 40.

die Geschichte der Theologie und der theologisch unterschiedenen Richtungen und Parteien in der Kirche nicht aufgelöst werden in eine nicht zusammenhängende, atomistische Aufeinanderfolge von Anläufen, die nur subjectiv begründet und normirt sind; soll vielmehr in dem Verständniß der Geschichte der Theologie eine Bürgschaft dafür geleistet werden, daß ihre einzelnen systematischen Producte, namentlich sofern sie Parteien begründen, sich dem Zwecke und der Entwickelung des religiösen Gemeinwesens unterordnen, so muß auf die Tradition der Gottesidee, die ja nicht nothwendig eine eventuelle Umbildung derselben ausschließt, als auf den entscheidenden Factor gerechnet werden, der von vorn herein mit den jeweiligen subjectiven Bedürfnissen oder Dispositionen in Rapport stehen wird, wenn diese als wirksam sich aufdrängen. Die geschichtlich vorliegenden Gestaltungen der theologischen Erkenntniß werden dadurch in ihrem Unterschiede von der philosophischen Erkenntniß geschützt, daß das ihnen zu Grunde liegende religiöse Bedürfniß beachtet wird. Aber zugleich wird den Producten des theologischen Erkennens ihr Anspruch an objective Wahrheit gesichert, und das Zusammentreffen der historischen Beurtheilung theologischer Systeme mit der Feuerbach'schen Mißdeutung der Religion abgewehrt, indem festgestellt wird, daß man sich nirgendwo einer subjectiv religiösen Disposition als wirksam zum eigenthümlichen theologischen Erkennen bewußt wird, außer unter der Form gebenden und Maß und Ziel setzenden Einwirkung der von vorn herein feststehenden, in der christlichen Gemeinde überlieferten Gottesidee.

So wirkt freilich z. B. in allen Formen der Versöhnungslehre das gemeinsam christliche subjective Bedürfniß nach Gewißheit der Sündenvergebung oder auch der Heiligung; allein es wäre vollkommen widersinnig, wenn man deshalb dieses Bedürfniß, durch dessen Gefühl die subjective Ueberzeugung von dem Werthe der Versöhnung bedingt ist, als den zureichenden Grund jener Lehre und der in ihrer Wahrheit ausgedrückten Befriedigung jenes Bedürfnisses bezeichnen würde. Die Grundform der christlichen Versöhnungslehre bildet die in der christlichen Gemeinde geltende Ueberlieferung derjenigen Gottesidee, in welcher die göttliche Absicht auf Sündenvergebung oder auch auf Heiligung der Gläubigen zusammen mit dem bestimmten Mittel derselben, nämlich mindestens der eigenthümlichen Persönlichkeit Christi und ihres

Doppelverhältnisses zu Gott und zu den Menschen gesetzt ist. Nun wird sich freilich bewähren lassen, daß die speciell theologische Deutung des Inhaltes jener Absicht Gottes und des Maßstabes, nach welchem ihr das Mittel der Person und der Leistungen Christi dient, modificirt wird, je nachdem das Gefühl vom Unwerthe der Sünde abwechselnd als leichter oder als schwerer erscheint. Allein dieser Wechsel tritt geschichtlich niemals so auf, daß er deutlich als der vorausgehende Grund der Abwandlung der Gottesidee erkennbar ist; vielmehr kann auch umgekehrt angenommen werden, daß das Gefühl vom größern oder geringern Unwerth der Sünde dem Maßstabe des höhern oder niedrigern Werthes der göttlichen Auctorität folgt. Dies aber wird jedenfalls als die Regel gelten müssen, wo jenes subjective Gefühl zu einem so bestimmten Bewußtsein kommt, daß es überhaupt ausgesprochen werden kann. Um so mehr darf behauptet werden, daß für eine theologische Gedankenreihe zwar eine eigenthümliche Disposition im theologischen Subject die Veranlassung bilden mag, daß aber stets der bestimmte Gottesbegriff den leitenden Grund und Maßstab der wirklich gestalteten Erkenntniß in sich schließt.

Die Lehren des Thomas und des Duns von Gott sind demnach auch die Maßstäbe für ihre Lehren von der Versöhnung. Beide fußen auf der Tradition des falschen Dionysius Areopagita, und Beide modificiren dieselbe durch den auf den aristotelischen Zweckbegriff gegründeten Begriff des relativen Willens[1]). Indem die Abstraction von der Welt, welche für den Areopagiten als der richtige Gedanke von Gott gilt, das Gefüge der Lehren von Gott beherrscht, wird die absolute Transscendenz Gottes über die Welt gesichert, aber nur in negativer Weise. Indem ferner das bestimmungslose Wesen, welches in sich gleichgiltig gegen die Welt sein muß, zugleich als der Geist gesetzt wird, der sich selbst und in sich alles mögliche Andere erkennt, und als der Wille, der Anderes aus dem Nichts hervorgehen läßt, so wird die Welt, ihr Bestand und ihre Ordnung aus Gott abgeleitet. Indem nun aber diese der Welt zugewendete Seite des Gottesbegriffes von der grundsätzlichen Transscendenz beherrscht bleibt, so ergiebt sich

1) Vgl. die Darstellung in **meinen** Geschichtlichen Studien zur christlichen Lehre von Gott. Erster Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. Bd. X. (1865) S. 277—318.

bei beiden Scholastikern, daß das Verhältniß Gottes zur Welt und zu allem, was in derselben von Gott aus angeordnet wird, das Gepräge der Zufälligkeit trägt. In der Ausführung dieses Gedankens unterscheiden sie sich aber von einander durch den Grad der Entschiedenheit und den Umfang, in welchem die Zufälligkeit der Weltleitung behauptet wird.

Thomas ordnet den Umfang und den Zusammenhang der Zwecke, deren Verwirklichung die Welt ist, dem Selbstzweck Gottes unter, der das ursprüngliche Object seiner Willensbewegung sein muß (Summa theol. P. I. Qu. 19. art. 1. 2). Sich selbst will Gott als den letzten Zweck, das Andere aber als Mittel zum Zweck. Deshalb aber ist der gesammte Bestand und Verlauf der Welt, den Gott will, nichts für ihn Nothwendiges. Denn die Mittel zum Zweck sind nur dann nothwendige Willensobjecte, wenn sich zeigt, daß man keine andere Wahl hat, daß ohne die bestimmten Mittel der Zweck nicht sein kann (art. 3). Es ist für Thomas kein Gegenstand der Untersuchung, ob vielleicht im Verlauf der Welt solche conditiones sine quibus non erkannt werden müssen; denn es steht ihm von vornherein fest, daß Gott, welcher vollkommen wäre auch ohne Welt, dessen Selbstzweck alle in der Welt angelegten Zwecke unverhältnißmäßig übersteigt (Qu. 25. art. 5), dem keine Vollkommenheit aus der Welt zuwächst, nichts in der Welt und in ihrem Verlaufe vollbringt, was für ihn nothwendig und nicht zufällig wäre. Die absolute Freiheit Gottes soll sich dadurch bewähren, daß er im Stande ist, Anderes zu machen als was er macht, und diese (negative) Unabhängigkeit Gottes gegen die Welt ist der oberste Gesichtspunkt, der zu Ehren des Areopagiten aufrecht erhalten werden sollte. Daher bleibt sowohl der Menschwerdung des Logos als auch der Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen die Bedeutung von nur relativ nothwendigen Ereignissen in dem Lauf der Welt. Es ist nur ein täuschender Schein, als ob Thomas die Menschwerdung Gottes von dem Bereiche der göttlichen Willkür ausschlösse. Denn freilich bezeichnet er diesen Act als passend für Gott (conveniens), so wie das Denken für die vernünftige Creatur paßt. Für die höchste Güte Gottes sei es passend, daß er sich auf die höchste Weise mit der Creatur vereinige (P. III. Qu. 1. art. 1). Allein er beschränkt die Bestimmung der Menschwerdung Gottes auf die Aufhebung der Sünde; die Sünde aber ist das Zufällige in der Welt, also

kann auch das Mittel zu dessen Aufhebung von Gott aus nur zufällig sein. In diesem Sinne leugnet er also auch, daß die Menschwerdung zur Aufhebung der Sünde nothwendig sei als conditio sine qua non, und gesteht ihr in dieser Beziehung nur die Zweckmäßigkeit des Mittels zu, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem (art. 2). In der Frage endlich, ob die Menschwerdung auch eingetreten wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, entscheidet sich Thomas auf Grund der heil. Schrift gegen diese Hypothese, und indem er zugiebt, daß Gott die Macht gehabt habe, auch ohne das Eintreten der Sünde Mensch zu werden, so schließt er gerade damit aus, daß dieses Verhältniß in dem Wesen Gottes nothwendig gegründet sei (art. 3). Demgemäß entscheidet Thomas auch, daß die Leistung der Genugthuung an Gott durch den Tod Christi nur den Werth des passendsten, nicht aber den des ausschließlich nothwendigen Verfahrens habe, da die Gerechtigkeit Gottes selbst, im Verhältniß zu welcher die Genugthuung Christi nothwendig ist, keine unveränderliche Wesensbestimmung Gottes, sondern von seinem freien Willen abhängig ist. Ein Richter freilich, welcher die gegen einen Andern begangene Schuld zu bestrafen hat, kann nicht in gerechter Weise eine Schuld ohne Strafe vergeben. Aber Gott hat keinen Vorgesetzten, sondern er selbst ist das höchste und allgemeine Gut des ganzen Universum; deshalb würde er kein Unrecht begehen, wenn er eine gegen ihn selbst begangene Schuld vergäbe, wie ein Mensch, wenn er die gegen sich begangene Schuld ohne Genugthuung vergiebt, barmherzig handelt, aber nicht ungerecht (Qu. 46. art. 1. 2).

Man erkennt aus dieser Beurtheilung der Satisfaction Christi, daß indem Thomas zwar wörtlich dem Tode Christi auch den Werth einer Strafe beilegt, und in ihm das Gesetz des alten Bundes erfüllt sieht (Qu. 47. art. 2. 3), er dies nur in der Weise thut, wie es seit Athanasius in verschiedenen Wendungen üblich war, und von dem Sinne entfernt ist, in welchem die Reformatoren Beides behaupten. Denn durch den Satz, daß Gottes Selbstzweck alle Ordnungen in der Welt unverhältnißmäßig überschreite, wird die Annahme der Reformatoren ausgeschlossen, daß die öffentliche Ordnung des Sittengesetzes, zu deren Ehre Christus die von den Menschen verdiente Strafe erdulden und die ihnen obliegende Erfüllung des Gesetzes leisten mußte, — daß also diese

öffentliche Ordnung des Sittengesetzes ebenso dem Wesen Gottes, wie der Bestimmung der Menschen zu Ebenbildern Gottes entspreche. Noch stärker als durch Thomas wird aber durch Duns der Gedanke von der Willkür Gottes ausgeprägt, und als durchschlagender Grundsatz zur Beurtheilung der Versöhnungslehre gebraucht.

Duns (Quaestiones in quatuor libros sententiarum) faßt von vornherein den Begriff von Gott in der Form des zufällig wirkenden Willens auf. Denn indem er voraussetzt, daß es in der Welt Zufälliges giebt, so würde diese Voraussetzung ungiltig, wenn angenommen würde, daß Gott in nothwendiger Weise und bestimmter Richtung wirke. Also wirkt Gott überhaupt nur in zufälliger Weise und deshalb als Wille. Deshalb hat Gott Ideen, vorausgehende Erkenntnisse seiner Wirkungen nur auf Grund seines Wollens, und deshalb denkt er auch das dem wirklichen Verlaufe der Welt Entgegengesetzte als für sich und sein Wirken Mögliches. Einen Grund oder ein Motiv für die Richtung, die Gottes Wille wirklich einschlägt, eine Erklärung dafür, warum nicht das der wirklichen Welt Entgegengesetzte ausgeführt worden ist, darf in Gott nicht gesucht werden. Vielmehr ist auch der Inhalt des den Menschen vorgeschriebenen Gesetzes gänzlich von dem willkürlichen Willen Gottes abhängig, und hat keinen nothwendigen Maßstab in Gott selbst. Demgemäß hebt sich auch die dem Thomas widersprechende bejahende Entscheidung des Duns über die Frage, ob Gott auch ohne Eintreten der Sünde Mensch geworden sein würde, nicht über den Spielraum der Willkür Gottes hinaus, und ist weit entfernt, ein nothwendiges Verhältniß zwischen Gott und dem menschlichen Geschlechte auszudrücken. Endlich dient der von Duns bevorzugte Begriff des Verdienstes dazu, auch die an den Tod Christi geknüpfte Versöhnung in das Licht der vollen Willkür Gottes zu stellen. Dieser Gottesbegriff der Scholastiker läßt Gott als blos relatives Wesen erscheinen. Das ist der äußerste Gegensatz zu dem Gottesbegriff der Väter. Deshalb aber bekommt die Versöhnung durch Christus wie bei Anselm eine Bedeutung für Gott selbst, während die Starrheit der patristischen Gottesidee die Erlösung als ein Schauspiel erscheinen läßt, durch welches Gott eigentlich nicht berührt wird (S. 42).

9. Der Willkür Gottes, welcher Thomas seine Darstellung

der Versöhnungslehre unterordnet, entspricht nun gewissermaßen die Willkür des Thomas selbst, mit welcher er sich zwischen zwei von ihm berührten Auffassungen der Sünde entscheidet, um hiedurch die eine Voraussetzung des Begriffs der Genugthuung durch den Tod Christi festzustellen. „In der Sünde ist zweierlei enthalten, die Abwendung von dem unveränderlichen und unendlichen Gute, und deshalb ist die Sünde von der einen Seite unendlich. Andererseits enthält die Sünde die ungeordnete Zuwendung zum veränderlichen Gute, und in dieser Hinsicht ist die Sünde endlich, zumal auch weil die Zuwendung selbst etwas Endliches ist. Denn nicht können die Acte der Creatur als solche unendlich sein" (P. II. Prima. Qu. 87. art. 4). Nun würde freilich unter dem letztern Gesichtspunkt nicht erwiesen werden können, daß die Genugthuung nothwendige Bedingung der Sündenvergebung sei, oder wenigstens nicht, daß es des Gottmenschen bedurfte, um dieselbe zu leisten. Allein Thomas entscheidet sich für die Annahme des unendlichen Werthes der Sünde, weil ihm die Wahrheit der Satisfaction durch den Gottmenschen feststand, und die Voraussetzung in einer dieser Folgerung entsprechenden Weise festgestellt werden sollte. Deshalb fällt seine Entscheidung so unsicher aus, daß die Sünde als gegen Gott begangen eine „gewisse" Unendlichkeit habe, gemäß der Unendlichkeit der göttlichen Majestät, da ja eine Beleidigung um so schwerer ist, je größer derjenige ist, gegen den man sich vergeht (P. III. Qu. 1. art. 2). Die „gewisse" Unendlichkeit (quaedam infinitas) der Sünde erscheint in dieser Festsetzung um so mehr als erschlichen, als dieselbe nicht ausgeglichen ist mit der von Thomas anerkannten Wahrheit, daß die Sünde als Act, d. h. ihrem Wesen nach und jedenfalls in übergeordneter Rücksicht endlich sei. Die von Thomas angenommene Unendlichkeit der Sünde in Hinsicht ihres Werthes oder Unwerthes schließt deshalb auch nicht aus, daß sie als Beleidigung Gottes doch einen endlichen Charakter an sich trägt, oder wenigstens nicht auf den höchsten denkbaren Werth beurtheilt wird. Dies hängt ab von dem indifferenten Verhältnisse, welches zwischen Gott und der sittlichen Weltordnung angenommen wird. Wird nämlich zugestanden, daß Gott die Sünden ohne Weiteres vergeben könne, weil er als das höchste Gut keiner allgemeinen Rechtsordnung unterstellt, und deshalb ebenso berechtigt ist, wie jeder Privatmann, die gegen ihn begangene Schuld zu vergeben (S. 63),

so wird der Sünde, auch wie sie gegen den unendlichen Gott verstößt, der Charakter nicht des Verbrechens gegen die öffentliche Ordnung der sittlichen Gemeinschaft, sondern nur der Verletzung von persönlichen Rechten eines höher gestellten Subjects beigelegt, welche durch das Belieben des letztern dem Gebiete des öffentlichen Rechtes entzogen werden kann. Die Sünde, welche als Beleidigung Gottes die „gewisse" Unendlichkeit hat, welche den Begriff des Verbrechens unverhältnißmäßig überbietet, bleibt als Beleidigung Gottes, die derselbe beliebig übersehen, oder auch durch eine ihm zu erweisende Genugthuung tilgen lassen kann, weit hinter dem Begriffe des Verbrechens zurück.

Thomas nimmt nun an, daß Gott zum Zwecke der Sündenvergebung das letztere Verfahren als das zweckmäßigere erwählt. Gott beschließt dem sündhaften Menschengeschlecht Sündenvergebung zu verleihen unter der Bedingung, daß ihm Genugthuung für die erfahrene Beleidigung geleistet wird, und zwar wird dieselbe in etwas bestehen, was der Beleidigte ebenso sehr oder mehr liebt, als er die Beleidigung haßt (Qu. 48. art. 2). Nun unterscheidet Thomas zwischen den möglichen Graden der Congruenz einer Genugthuung mit dem Urtheile Gottes. „Soll die Genugthuung vollkommen sein, d. h. sachentsprechend (condigna) durch eine „gewisse" Ausgleichung zum Ersatze der begangenen Schuld, so reicht eine Leistung eines einfachen Menschen nicht aus, weil die ganze menschliche Natur durch die Sünde verdorben ist, und das Gute einer Person oder Mehrerer den Schaden nicht ausgleichen kann, der durch das ganze Geschlecht herbeigeführt ist. Hiezu dient nur eine Leistung mit unendlicher Wirkung, also wie sie nur der Gottmensch vollbringen kann. Hingegen wenn die Genugthuung in unvollkommener Weise genügend sein soll, nämlich gemäß der Annahme (acceptatio) dessen, der damit zufrieden ist, obgleich sie nicht sachentsprechend wäre, so würde die Genugthuung eines einfachen Menschen zureichen" (Qu. 1. art. 2). Indem sich nun Thomas in der Weise Anselm's für die Geltung der vollkommenen Art der Satisfaction in der Leistung des Gottmenschen entscheidet, hat er doch der entgegengesetzten Auffassung, in welche nachher Duns eintritt, nicht den Weg verlegt. Thomas verfährt bei dieser Distinction ebenso wie bei der zwischen dem unendlichen und dem endlichen Werth der Sünde. Wie er nun durch die Entscheidung für jene Annahme diese keineswegs von vornherein

ungiltig macht, so läßt die Anerkennung der vollkommenen Satisfaction, die der Gottmensch leisten muß, die doch aber auch nur einen „gewissen" Ersatz für die Verschuldung gegen Gott in sich schließt, die Folgerung übrig, daß auch hiefür die acceptatio Gottes eintreten muß, durch die er den Mangel auch der vollkommenen Genugthuung übersieht, — d. h. die beiden von Thomas unterschiedenen Arten der Satisfaction haben kein festes Merkmal ihres Unterschiedes.

Während also Thomas in diesen Prämissen seiner Lehre zwar den Spuren Anselm's folgt, jedoch durch die bezeichneten unsicheren Entscheidungen über die Begriffe der Sünde und der Satisfaction überhaupt von der Haltung seines Vorgängers abweicht, und so die Lockerung des ganzen Lehrzusammenhanges durch seinen Nachfolger Duns herausfordert und ankündigt, so producirt er in Einer Hinsicht einen sehr werthvollen Gedanken in Abweichung von Anselm. Gilt nämlich der Gottmensch als legitimirt zur Leistung einer solchen Genugthuung, welche der unendlichen Sünde äquivalent wäre, durch die Unendlichkeit seiner göttlichen Natur, so hatte Anselm es für genügend erachtet, daß der Gottmensch zugleich als Glied des menschlichen Geschlechtes bezeichnet war, um dasselbe durch sein genugthuendes Leiden zu vertreten. Die Geltung seiner Leistung für die Menschen war also nach dieser Darstellung nur motivirt durch seine ihn von den Menschen trennende göttliche Natur, die seine Sündlosigkeit und den specifischen Werth seines Todes für Gott begründete. Um die Wirkung dieser Genugthuung für die Menschen zu erklären, bedurfte also Anselm theils des Gedankens, daß der Gottmensch zugleich das Beispiel der Hingebung an Gott gegeben habe, theils der Vertauschung des Begriffs der Genugthuung mit dem des Verdienstes (S. 45). Diesen Schwierigkeiten entzieht sich Thomas, indem er von vornherein den Gottmenschen, sofern er Satisfaction leistet, und sofern er Verdienst erwirbt, als das Haupt des zu erneuernden Menschengeschlechts, der Gemeinde bezeichnet[1]). „Wie ein natürlicher Leib eine Einheit ist, so wird die

1) Hierin folgt er dem heiligen Bernhard, Tractatus contra errores Abaelardi cap. VI. 15: Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt (2 Cor. 5, 14), ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur, sicut omnium peccata unus ille portavit, nec alter iam inveniatur,

Gemeinde, welche der mystische Leib Christi ist, als eine Person zusammengerechnet mit ihrem Haupte, welches ist Christus" (Qu. 49. art. 1. Qu. 48. art. 1). Durch diese Bestimmung der Person Christi als des Subjects des genugthuenden Leidens ist es möglich, die Doppelwirkung dieses Leidens nach der Seite Gottes wie nach der der Menschen hin in Einen Act zusammenzufassen.

10. Die vollkommene Genugthuung für die in der Sünde des Menschengeschlechts enthaltene Beleidigung Gottes wird also nach Thomas geleistet durch das Leiden und den Tod des Gottmenschen. Diese Person gehört nicht blos dem Menschengeschlecht durch ihre Natur an, sondern ist von vorn herein auch vor der Erhöhung das leitende Haupt der Gemeinde, desjenigen Ausschnittes aus dem Menschengeschlecht, an welchem die göttliche Sündenvergebung in Wirksamkeit tritt. Diese Person hat zugleich in ihrer Gottheit den unendlichen Werth, welcher den Unwerth der Sünde aufwiegt oder vielmehr überwiegt, obgleich die Gottheit Christi, weil unfähig des Leidens, bei seinem Leiden nicht direct betheiligt ist (Qu. 46. art. 12). Es ist aber nicht blos diese Werthbestimmung der Person, sondern zugleich das active Motiv Christi bei der Bestehung des Leidens, seine Liebe und sein Gehorsam, endlich der Umfang des von ihm erlittenen Schmerzes, worauf Thomas die satisfactorische Wirkung Christi begründet (Qu. 48. art. 2). Es liegt auch keine unerwartete Neuerung in der Behauptung des Thomas, daß das Leiden Christi non solum sufficiens sed etiam superabundans satisfactio pro peccatis humani generis gewesen sei. Vielmehr folgt dies aus den Umständen des Satisfactionsbegriffes und seiner Anwendung auf Christus. Bedeutet nämlich Genugthuung eine Leistung, welche der Beleidigte ebenso sehr oder noch mehr liebt, als er die Beleidigung haßt, nach Thomas, und ist das Leiden des Gottmenschen zur Genugthuung an Gott geeignet, weil es den Schaden der Sünden überwiegt, nach Anselm, so ergiebt sich sehr natürlich, daß die geforderte Vollkommenheit der Genugthuung sich nicht blos in einer „gewissen" Ausgleichung der begangenen Schuld,

---

qui forefecit, alter, qui satisfecit, quia caput et corpus unus est Christus. Satisfecit ergo caput pro membris, corpus pro visceribus suis. Vgl. über Anselm's gleichen Gedanken oben S. 47.

sondern in einem Ueberschuß des Wohlgefallens Gottes über sein Mißfallen an der Sünde bewährt. Dies nämlich erklärt sich nach den Prämissen des Thomas daraus, daß die Person Christi wegen der Gottheit, und die Leistung seiner Liebe und seines Gehorsams wirklich unendlichen Werth hat, während der Sünde doch nur eine „gewisse" Unendlichkeit beigelegt wird. Indessen darf nicht übersehen werden, daß, indem Thomas die Abundanz der Genugthuung Christi zum erstenmale ausspricht, doch eine Modification der Ansicht Anselm's sich dabei ergiebt. Thomas sagt nämlich ausdrücklich, daß die Freiwilligkeit des Leidens Christi Gott mehr leistete, als zum Ersatz aller Sünden nothwendig gewesen wäre. Anselm aber hatte diesen Umstand gerade als die Bedingung der Aequivalenz der Genugthuung hervorgehoben. Nun gelingt es aber dem Thomas auf jenem Wege, einen Widerspruch sich fern zu halten, in den sich Anselm verwickelte. Es ist oben (S. 44) nachgewiesen worden, daß Anselm die Genugthuung Christi an die Todesleistung anknüpfte, sofern sie persönlich-freiwillig, und sofern sie nicht-pflichtmäßig war, daß aber entweder der persönlich-freiwillige Charakter der Leistung ihre Pflichtmäßigkeit einschließt, oder die Nicht-Pflichtmäßigkeit den persönlichen Werth derselben ausschließt. Hingegen Thomas verfährt logisch folgerecht, indem er bei einer Genugthuung überhaupt nur auf eine Aequivalenz des dinglichen Werthes rechnet, also in der Freiwilligkeit der nicht-pflichtmäßigen Todesleistung Christi eine Ueberbietung der äquivalenten Satisfaction erkennt. Nun hat aber wirklich der Begriff der Genugthuung seine natürliche Geltung nur mit dem Merkmale der Aequivalenz. Wird dies im vorliegenden concreten Falle durch die Behauptung der **satisfactio Christi superabundans** ausgeschlossen, so ist dies ein Beweis dafür, daß der Begriff der Genugthuung in den mit einander verglichenen Verhältnissen überhaupt nicht sicher steht. Die durch den Begriff scheinbar erstrebte Gesetzlichkeit und Regelmäßigkeit des göttlichen Verfahrens zum Zwecke der Sündenvergebung wird durch die Prämissen des Thomas überall durchkreuzt. Allerdings führt Thomas, wie Anselm, die erforderte Genugthuung für die Beleidigung durch die Sünde auf die Voraussetzung eines Privatrechtsverhältnisses Gottes zu den Menschen zurück; aber was Anselm abgewiesen hatte, gesteht Thomas zu, nämlich daß Gott auch ohne Empfang von Genugthuung die Beleidigungen

vergeben durfte. Nun kommt es zwar auch dem Thomas auf vollkommene Genugthuung an, deren Adäquatheit mit der Beleidigung in der Sache begründet wäre; aber da er sich nur getraut, ein „gewisses“ Gleichgewicht in diesen Verhältnissen zu erweisen, so erreicht er keinen festen Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Genugthuung, und demgemäß läßt auch seine Behauptung der vollkommenen Genugthuung Christi darauf rechnen, daß deren Mangel durch die Behauptung der willkürlichen Acceptation durch Gott ersetzt werde, welche ja bei der unvollkommenen Art der Genugthuung eintreten soll. Hiezu bekennt sich nun freilich Thomas nicht; hingegen wird die Incongruenz des Begriffs der Genugthuung zu dem vorliegenden Zwecke unwillkürlich zugestanden durch die Anerkennung überschüssiger Genugthuung, die in der Freiwilligkeit der Leistung Christi begründet wäre. In allen diesen Begriffsverbindungen verräth sich eine Unsicherheit in der Durchführung des rechtlichen Gesichtspunktes, der im Begriff der Genugthuung beabsichtigt ist. Daraus erklärt sich, wie ich meine, ein inneres Bedürfniß des Thomas danach, auf einem andern Wege die Rücksicht der Gerechtigkeit Gottes in der Vergebung der Sünden aufrecht zu erhalten.

Dies unternimmt er nun durch die Anwendung des in der Tradition ihm dargebotenen Begriffs des Verdienstes auf das Leben und Leiden Christi. „Wenn Jemand aus gerechtem Willen sich entzieht, was er besitzen durfte, so verdient er, daß ihm noch mehr zugelegt werde, als Belohnung seines gerechten Willens. Christus aber hat sich in seinem Leiden unter seine Würde erniedrigt, deshalb hat er durch sein Leiden die Erhöhung verdient“ (Qu. 49. art. 6). Aber „Christus hat die Gnade empfangen nicht sowohl als einzelne Person, sondern als das Haupt der Gemeinde, damit sie sich von ihm auf seine Glieder erstrecke. Jeder in der Gnade stehende, welcher aus Gerechtigkeit leidet, verdient sich das Heil. Deshalb hat Christus durch sein Leiden nicht nur für sich, sondern auch für alle seine Glieder das Heil verdient.“ „Christus hat vom Beginn seiner Empfängniß uns das ewige Heil verdient; aber unsererseits waren Hindernisse vorhanden, durch welche uns die Wirkungen seiner früheren Verdienste vorenthalten wurden; um diese also zu entfernen, mußte Christus leiden“ (Qu. 48. art. 1). Hiezu muß man nun die allgemeine Erörterung des Begriffes Verdienst aus P. II. Prima. Qu. 114

heranziehen. „Verdienst und Lohn (merces) sind Wechselbegriffe, welche in dem Begriffe der Gerechtigkeit begründet sind. Wie gemäß der Gerechtigkeit (simpliciter iustitia) der Preis der empfangenen Waare entspricht, so der Lohn der Arbeit. Diese Regel gilt aber nur für das Verhältniß solcher Personen, die gleichberechtigt einander gegenüberstehen; hingegen modificirt sich die Gerechtigkeit (iustitia secundum quid), wo dies nicht der Fall ist. Zwischen Gleichberechtigten gilt demgemäß einfach und unbedingt auch das Verhältniß von Verdienst und Lohn; zwischen nicht Gleichberechtigten aber gilt dies Verhältniß nur unter der Bedingung, daß da die Rücksicht auf die Gerechtigkeit behauptet werden soll, wie in dem Falle, daß ein Sklav gegen den Herrn oder der Sohn (der nach römischem Rechte in der Familie der patria potestas unterworfen ist) gegen den Vater ein Verdienst erwirbt. Nun besteht zwischen Gott und den Menschen die größte, nämlich unendliche Ungleichheit, also gilt ein Recht zwischen beiden nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur nach einer gewissen Proportion, sofern jeder in seiner Weise wirkt. Die Weise und das Maß der menschlichen Kraft kommt nun von Gott, also ist ein Verdienst des Menschen gegen Gott nur möglich unter der Bedingung göttlicher Anordnung, so daß der Mensch durch sein Wirken als Lohn erreicht, wozu ihm Gott die Kraft verliehen hat. Sofern also unter dieser Voraussetzung der Mensch in der Form des freien Willens und zur Verherrlichung Gottes wirkt, haben seine Werke den Sinn des Verdienstes; Gott aber ertheilt ihnen den Lohn nicht, als wenn er der Schuldner des Menschen wäre, sondern gleichsam als Schuldner seiner selbst, damit seine Anordnung erfüllt werde" (art. 1). Es handelt sich nun insbesondere um den Gewinn des ewigen Lebens. Das Verdienst, welches diesen Lohn erwirbt, ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der freie Wille oder die Liebe, als dessen hauptsächliche Kraft gemäß der vorher empfangenen Gnade des heiligen Geistes wirksam sei. Nur unter dieser Bedingung findet die Würdigkeit (condignitas) des Verdienstes statt, während ohne dies die größte Ungleichheit zwischen den Menschen und Gott bestehen würde. Durch die Ausrüstung mit der Gnade wird der Mensch der göttlichen Natur theilhaft und als Sohn Gottes adoptirt, also in die Gleichheit mit Gott eingesetzt, der gemäß der Lohn seines Verdienstes aus der stricten Gerechtigkeit folgt. Hingegen außerhalb

der Gnade hat eine freiwillige Handlung nur den Charakter des meritum de congruo, welches wegen der bestehenden Ungleichheit nur von der Billigkeit Gottes eine gewisse Berücksichtigung erwarten darf (art. 3). Da jedoch in diesem Sinne die grundlegende Gnade nicht verdient werden kann wegen ihres Abstandes von der menschlichen Natur (art. 5), so ist jener Erfolg an das Verdienst Christi geknüpft, der, indem er sich selbst die Erhöhung ex condigno verdiente, zugleich als das Haupt der Gemeinde den Genossen derselben das ewige Leben erworben hat (art. 6).

Durch die Deutung der Leistung Christi als Verdienst bezeichnet Thomas dieselbe in einer Weise, welche sich von dem Gesichtspunkt der Satisfaction wenig entfernt. Auch als Verdienst führt sie nicht rein ethischen, sondern rechtlichen Werth für Gott mit sich. Sie gewährt aber einige Vortheile für die Disposition der gedeuteten Thatsache, welche der Begriff von der Genugthuung nicht gewährte. Zunächst wird die Freiwilligkeit an Christus, welche nach dem Urtheile des Thomas den Rahmen des Begriffs der Genugthuung übersteigt, als constitutives Merkmal für das Verdienst Christi in dasselbe eingeschlossen. Ferner gewinnt unter diesem Titel das ganze Leben Christi seine Bedeutung für die Beseligung der Gemeinde, während unter dem Begriff der Genugthuung bei Thomas wie bei Anselm das Todesleiden von dem Leben Christi isolirt und dem Werthe desselben entgegengesetzt wird. Endlich dient der Begriff dazu, die negative Wirkung der Sündenvergebung, welche durch die Genugthuung vermittelt wird, positiv zu ergänzen zur Verleihung des ewigen Lebens an die Gemeinde. Allein darüber darf doch nicht übersehen werden, wie unsicher auch der Begriff des Verdienstes im Verhältniß zu Gott gestellt ist. Das Verdienst ex condigno, wie es unter Verleihung der göttlichen Gnade in Hinsicht Christi und dann der Gläubigen zugestanden wird, gilt als Anspruch auf den höchsten denkbaren Lohn gemäß der Gerechtigkeit, welche die Rechtsgleichheit voraussetzt, nicht anders, als wie dieselbe im privatrechtlichen Vertrage eingeschlossen ist. Aber die Möglichkeit der privatrechtlichen Schätzung des Verdienstes hat doch Gott selbst nur durch die Verleihung der Gnade begründet, in welcher allein jeder die Kraft haben soll Verdienst zu erwerben. Wie stumpf ist nun die Dialektik, welche es gestattet, die Beurtheilung der Wirkung von der Vergegenwärtigung der Ursache zu isoliren?

welche uns zumuthet, eine Rechtsgleichheit zwischen solchen zu denken, von denen der eine in unbedingter ethischer Abhängigkeit vom Andern steht? Ist das Gerechtigkeit, oder ist es nicht Willkür Gottes, welche demjenigen Rechtsgleichheit mit Gott zuerkennt, welcher in der ihm verliehenen Gnade immer das Merkmal der Unselbständigkeit gegen Gott, also der Ungleichheit mit ihm an sich trägt? Kann denn unter dieser Bedingung die specifische Ueberordnung Gottes über Christus wie über dessen Angehörige aufgehoben werden? Dies ist nur mit demselben Maße von Wahrheit möglich, mit welchem Thomas aus der blos negativ gefaßten Unabhängigkeit Gottes als des höchsten Gutes ableitet, daß Gott die Sünde vergeben kann ohne Empfang von Genugthuung, wie ein Mensch, der in beliebiger Vergebung von Beleidigungen barmherzig aber nicht ungerecht verfährt (S. 63). Wenn der Schluß richtig ist: „Weil Gott das höchste Gut ist, so kann er handeln wie ein Privatmann," — dann mag es auch überzeugend sein, daß Gott den Menschen die Gnade in der Absicht verleiht, damit er in der Ablohnung ihrer dadurch möglichen freiwilligen guten Handlungen eine privatrechtliche Verbindlichkeit erfülle, und daß er nach derselben Regel verfährt, indem er Christi Verdienst durch die Erhöhung seiner Person und die Begnadigung seiner Gemeinde erwidert.

11. Der Mangel an Geschlossenheit in den Bestimmungen des Thomas über Genugthuung und Verdienst Christi wird durch nichts deutlicher gemacht, als durch die Folgerichtigkeit, welche die Lehre des Johannes Duns Scotus vom Verdienste Christi auszeichnet. Indem derselbe wie Thomas die Willkür Gottes als den entscheidenden Grund des an Christi Tod geknüpften Heilsverfahrens obenan stellt, bringt er es durch die Ansicht von der Sünde, welche Thomas als möglich behauptet, also nicht widerlegt, aber auch nicht adoptirt hat, und durch die richtige Definition des Begriffs Verdienst zu einem Ergebniß, das im Einzelnen den Aufstellungen des Thomas widerspricht, und dennoch im Ganzen die von demselben eingeschlagene Richtung durchführt. Die Stellung, welche das katholische Christenthum des Mittelalters zu dem Probleme einnimmt, erhellt deshalb viel deutlicher aus der wissenschaftlich abgerundeten Lehre des Duns, als aus der Lehre des Thomas, deren kirchliche Reception die Willkür der Distinctionen

und die Lahmheit der Definitionen, mittels deren sie zu Stande gekommen ist, nicht zudecken kann.

Thomas hatte zugestanden, daß die Sünde als Zuwendung zum veränderlichen Gut und als Act der Creatur endlich sei. Aber für die Satisfactionslehre hatte er die andere Ansicht zu Grunde gelegt, daß sie als Abwendung vom unveränderlichen Gut, als Beleidigung Gottes eine gewisse Unendlichkeit behaupte (S. 65). Duns nun ergreift den ersten Gedanken und richtet ihn gegen den andern (Comm. in Sent. L. III. Dist. 19. Qu. 1. § 13). „Wenn du sagst, die Sünde sei unendlich, und dies so verstehst, daß das Böse seinem Begriffe nach innerlich unendlich sei, so ist es falsch; denn dann müßte man ein höchstes Böse und einen Gott der Manichäer annehmen. Und wenn du als Grund anführst, daß die Sünde eben so groß ist, als der, gegen den sie geschieht, so ist es falsch, wenn die Gleichheit der Größe auf die Begriffe der beiden Verglichenen an sich bezogen wird. Jedoch in Hinsicht des Gegenstandes, von welchem die Sünde sich abwendet, empfängt sie eine gewisse äußerliche Benennung als unendlich; an sich ihrem Begriffe nach, ist sie jedoch endlicher Act. Schwerer nämlich ist die Sünde gegen Gott, als die gegen einen Andern, wie die gegen den irdischen König schwerer ist, als die gegen seinen Soldaten; unmöglich aber ist es, daß es ein seinem Begriffe nach unendliches Böse gebe. Ebenso (§ 14) ist die Strafe für Todsünde nur in dem äußern Sinne unendlich, wenn der Wille endgiltig in der Sünde verharrt, nicht deswegen als ob Gott die Sünde in keiner andern Weise strafen könnte". Hiemit ist die Annahme der „gewissen" Unendlichkeit der Sünde durch Thomas als Redensart erwiesen, und der Gesichtspunkt widerlegt, durch welchen Anselm und Thomas die Nothwendigkeit einer Satisfaction unendlichen Werthes für die Sünde begründeten.

Ferner vervollständigt und verändert Duns den Begriff des Verdienstes, auch so wie er auf Christus anwendbar ist, über die von Thomas behauptete Linie hinaus, in durchaus überzeugender Weise. Thomas hatte das Wesen des Verdienstes in den Merkmalen der Freiwilligkeit und der Absicht, Gott zu ehren, aufgefaßt, hatte aber die Gegenseitigkeit des Verdienstes ex condigno und des Lohnes auf die objective Rechtsgleichheit der Parteien begründet (S. 71). In jener Hinsicht erklärt Duns (Dist. 18. Qu. 1. § 5): „Das Verdienst als der gute Willensact hat seine

Wurzel in einer Affection des Willens durch die Gerechtigkeit, nicht in einer Affection des Willens durch den Vortheil, oder durch die Gerechtigkeit, sofern sie den Vortheil ordnet. Dies ist klar, weil der erste Gegenstand, um den man sich ein Verdienst erwirbt, Gott selbst ist, sofern man durch Affection der Gerechtigkeit für Gott Gutes will. Aber der durch den Gedanken des Vortheils bestimmte Wille erstrebt das eigene Gut. Deshalb ist Verdienst die geordnete Willensbewegung, indem man für Gott Gutes erstrebt, und danach, mit Berücksichtigung der Umstände, daß man selbst oder in Beziehung auf Andere mit Gott verbunden werde." „Sofern Christus in gewisser Hinsicht Pilger war und leidensfähig in Hinsicht seiner Empfindung und des niedern Theils seines Willens, hatte er eine Menge dem Empfindungs- und Begehrungsvermögen entsprechender Gegenstände, von welchen er seinen Willen im Widerspruch mit seinem Vortheil abwenden konnte. Deshalb konnte er durch Fasten, Wachen, Beten und viele andere solche Leistungen ein Verdienst erwerben entweder durch Ausübung oder durch Beabsichtigung derselben um Gottes willen." Der rechtlich objectiven Beurtheilung des Begriffes Verdienst setzt nun Duns den sittlichen subjectiven Maßstab entgegen in der Definition: Meritum est aliquid acceptatum (§ 4). „Verdienst ist etwas, das dafür angenommen wird, und wofür derjenige, der es als solches annimmt, gewissermaßen schuldig ist, etwas wieder zu leisten." Diese Definition, auf welche Duns das Urtheil über die Leistungen Christi zurückführt, rechnet auf Ergänzungen, welche er jedoch auszuführen unterlassen hat. Dieselben ergeben sich aber leicht aus der Vergleichung analoger Gedanken des Thomas, welche derselbe freilich von der Anwendung auf Christus fern zu halten sich bestrebt. Auch Thomas kennt nämlich die acceptatio als Merkmal der unvollkommenen Satisfaction, mit der man sich zufrieden giebt, auch wenn sie nicht sachentsprechend, nicht der Beleidigung äquivalent ist (S. 66), und durch dieselbe subjective Willkür des Urtheils über den Werth einer Leistung erklärt er die Denkbarkeit eines Verdienstes ex congruo (S. 72). Als Maßstab dieser Willkür bezeichnet er jene relative Gerechtigkeit (iustitia secundum quid), in welcher der Gedanke der Billigkeit erkannt werden mußte. Offenbar wird nun derselbe Gesichtspunkt von Duns seinem allgemeinen Begriffe von Verdienst zu Grunde gelegt. Und soweit der Sprachgebrauch das

Verständniß solcher Gedanken zu leiten berechtigt ist, hat Duns gegen die Clauseln und Exceptionen des Thomas vollkommen Recht. Man versteht unter Verdienst nie eine Leistung, welche ihr Maß an dem Rechtsverhältniß des Vertrages hat, wie Thomas von dem Verdienste ex condigno behauptet, sondern eine Leistung, gerade sofern sie sich diesem Maßstabe entzieht. Man versteht ferner unter Verdienst nie eine Leistung, für welche man einen objectiven Maßstab als giltig voraussetzt, sondern stets eine solche, die eben als Verdienst nach Belieben, secundum acceptationem beurtheilt wird. Und zwar richtet sich das Urtheil, sofern es ein Verdienst constatirt, auf einen sittlichen Werth derjenigen Leistung, welche im gegebenen Falle vielleicht ursprünglich ihren Grund in einem Rechtsvertrage hat. Wenn nämlich eine vertragsmäßig festgestellte und durch Verabredung äquivalenten Lohnes im Voraus auf den Maßstab des Rechtes zurückgeführte Leistung unter Umständen erfolgt, welche den besonders guten Willen des Andern zum Vortheile des Empfängers verräth, so wird derselbe in diesen sittlichen Merkmalen der rechtspflichtigen Leistung ein Verdienst um sich erkennen, welches er durch besondere Belohnung zu erwidern sich gedrungen fühlt. Da man sich nun beim Mangel sittlichen Zartgefühls dieser Betrachtung auch verschließen kann, da man eine Gefälligkeit als solche nicht zu bemerken braucht, so ist die Anerkennung eines Verdienstes in die Willkür, insbesondere in die Billigkeit des Menschen gestellt. Jenes Urtheil der Billigkeit kann jedoch den sittlichen Werth nur solcher Handlungen messen, welche den Umständen gemäß nicht unter den Begriff der sittlichen Pflicht, nicht unter den Gesichtspunkt gestellt werden, daß jede Handlung im Verkehre der Menschen zum Besten des Nächsten beabsichtigt sein soll. Das heißt, als Verdienst kann eine sittlich motivirte Handlung nur gedacht werden, wenn bei der Annahme eines zwischen Zweien ausschließlich bestehenden Rechtsverhältnisses oder überhaupt sittliche Indifferenz zwischen dem vorausgesetzt wird, welcher sich ein Verdienst erwirbt, und dem, welcher es als solches anerkennt. Wo hingegen zwei Personen in einem solchen sittlichen Verhältniß zu einander stehen, daß die eine übergeordnet, die andere untergeordnet ist, daß die eine alles Recht, die andere alle Pflicht hat, da kann nach unseren Begriffen die Annahme eines Verdienstes keine Stelle finden. In diesem Sinne weicht unser gegenwärtiges Urtheil

von dem des Thomas ab, daß ein Sohn dem Vater gegenüber Verdienst ex congruo haben könne (S. 71). Wir setzen ohne Frage voraus, daß der Sohn dem Vater unbedingt sittlich verpflichtet ist, und folgen hierin dem unzweifelhaften Sinne der christlichen Lebensordnung. Thomas ist auf den entgegengesetzten Gedanken geführt worden, indem er die absolute rechtliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater, welche das römische Recht vorschreibt, als das einzige positive Verhältniß zwischen ihnen annahm, übrigens also sittliche Indifferenz zwischen ihnen gelten ließ, welche nur durch Verdienst des Sohnes und Billigkeit des Vaters relativ beschränkt würde.

12. Der Endlichkeit der Sünde und dem subjectiven Maßstabe des Verdienstes entspricht nun auch die Endlichkeit des Verdienstes Christi. Indem Duns ebensowenig wie Augustin und alle Folgenden die göttliche Natur Christi als das Subject des Leidens und des Verdienstes betrachtet, so beschränkt er die Befähigung Christi zu Beidem auf seine menschliche Natur, und zwar so, daß Beides auch nicht einmal von den höheren geistigen Kräften gilt, sofern dieselben mit der göttlichen Natur verbunden sind, — denn hierin hatte Christus schon von Anfang an seine Seligkeit, — sondern so, wie seine niederen Seelenkräfte in der Richtung auf Gott durch den Willen geordnet und angeeignet wurden. Deshalb aber ist „das Verdienst Christi endlich, weil es wesentlich von einem Princip abhängt, das selbst endlich ist, auch wenn man es in allen Beziehungen auffaßt, sei es in Hinsicht des göttlichen Wortes in der Person Christi oder in Hinsicht des Zweckes. Oder wenn das Princip unendlich war, dann gab es überhaupt kein Verdienst, da Verdienst nur als Attribut für den geschaffenen Willen, nicht aber für den ungeschaffenen Willen des Wortes vorkommen kann. Wie viel also galt jenes Verdienst in Hinsicht seiner Sufficienz? Wie Alles, was von Gott verschieden ist, deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt ist, so ist jenes Verdienst so viel gut, als wofür es angenommen wurde, und zwar ideo meritum, quia acceptatum. Seinem Begriffe nach konnte es nicht als Unendliches und für Unendliche, sondern für der Zahl nach Bestimmte angenommen werden. Jedoch nach den Umständen des Subjects und nach billiger Berücksichtigung des Subjects Gottmensch hatte es eine gewisse äußerliche Beziehung, der gemäß Gott es als unendlich an-

nehmen konnte, nach der Ausdehnung für Unendliche (Unzählbare). Für wie Viele aber Gott jenes Leiden oder jenen guten Willen annehmen wollte, für so Viele genügt es. Aber nach dem Begriff der an sich annehmbaren Sache war es nicht für Unendliche annehmbar, wie es auch nicht an sich unendlich war" (Dist. 19. Qu. 1. § 7). Der Wechsel und die Bedingtheit der letzten Sätze machen es deutlich, daß Duns dem Verdienste Christi ebenso einen begrenzten Erfolg beimißt, wie eine begrenzte Kraft, und daß er hier, wie in der Beurtheilung der Sünde (S. 74), nur ganz äußerlich und in einer deutlich abweichenden Meinung sich den thomistischen Formeln von der Unendlichkeit der Sünde wie der Satisfaction Christi accommodirt. Thomas verstand die Unendlichkeit der Genugthuung Christi von dem innern Werth der Leistung nach göttlichem Maßstabe, Duns die Unendlichkeit des Verdienstes Christi von der Unmeßbarkeit der äußern Wirkung nach menschlichem Maßstabe. Duns sieht sich deshalb außer Stande, auf den Satz des Thomas einzugehen, daß die sufficientia der Leistung Christi über die efficacia derselben hinausgehe, da der innere Werth derselben den Sünden der ganzen Welt äquivalent, die Wirkung derselben jedoch auf die Gläubigen beschränkt sei (Summa P. III. Qu. 49. art. 3). Hiegegen entscheidet Duns in der Consequenz seiner Annahme, daß die Menschwerdung Gottes im Verhältniß zu den zum Heile Erwählten auch ohne die Sünde eingetreten wäre (S. 64). Es ist also nicht das ganze Menschengeschlecht als scheinbar unbegrenzte Natureinheit gemeint, sondern die der Zahl nach durch Gottes Willen begrenzte Gemeinde der Erwählten, auf welche unter der Bedingung der Sünde die Wirkung des Verdienstes Christi von vorn herein durch Gott berechnet war. „Die Menschwerdung Christi war nicht gelegentlich von Gott vorhergesehen; sondern wie der Endzweck unmittelbar durch Gott ewig gesehen wurde, so wurde Christus in menschlicher Natur, da er dem göttlichen Endzweck zunächst steht, (logisch) früher vorherbestimmt als die Uebrigen. Wie nun die Erwählten früher vorherbestimmt werden, als das Leiden Christi vorgesehen wird, als Heilmittel gegen ihren Sündenfall, so hat die ganze Dreieinigkeit die Erwählten früher zur Gnade und Seligkeit erwählt in Hinsicht der Wirkung dieser Ordnung, als sie das Leiden Christi als Heilmittel vorgesehen hat, welches für die durch Adam fallenden Erwählten anzunehmen sei. . . . So hat die ganze Dreieinigkeit

das Leiden Christi für Jene wirklich angenommen; und für keine Anderen ist dasselbe weder wirksam dargebracht worden, noch von Ewigkeit angenommen gewesen; und deshalb hat er, was die Wirksamkeit des Verdienstes betrifft, nur Jenen die erste Gnade verdient, welche zur vollendeten Seligkeit bestimmt sind“ (Dist. 19. Qu. 1. § 6). „Wie das Verdienst an sich endlich war, so war auch die Belohnung gemäß der vergeltenden Gerechtigkeit endlich; deshalb hat Christus auch nicht ein Verdienst erworben für Unendliche in Hinsicht der Sufficienz des Verdienstes für die göttliche Annahme“ (§ 4).

Auch in dieser Darstellung erreicht Duns eine straffere Gestalt der religiösen Weltanschauung als Thomas mit seinen analogen Aufstellungen. Die Behauptung des Letztern, daß die Genugthuung und das Verdienst Christi von ihm als dem Haupte der Gemeinde ausgehen, hat zwar den fruchtbaren Sinn, daß die Versöhnung, so wie sie Gott an Christus knüpft, auch in der Darstellung dieses persönlichen Mittels auf den erfahrungsmäßigen Erfolg berechnet war, daß nämlich die Versöhnung nicht an den Menschen als solchen durchgeführt wird, sondern an ihnen als der Gemeinde Christi. Hat also die Distinction des Thomas zwischen dem unendlichen Werthe und der begrenzten Wirkung der Genugthuung Christi keine praktische Anwendung auf den Zusammenhang, in welchem das erfahrungsmäßig Wirkliche den Maßstab für unsere Erkenntniß der Absicht Gottes ergiebt, so erscheint die Behauptung des unendlichen Werthes neben der begrenzten Wirkung der Genugthuung Christi überflüssig. Sie erscheint aber auch sogar verdächtig, wenn man beachtet, daß alle Bestimmungen des Thomas über die Unendlichkeit des Menschengeschlechts, der Sünde, der Genugthuung Christi nicht auf einem positiven Sinn jenes Begriffes beruhen, sondern nur auf dem verneinenden Urtheil, daß wir Menschen weder den Umfang des Menschengeschlechts noch den Inhalt des göttlichen Wesens ermessen können, welcher in Christus vorausgesetzt ist, und welcher der Sünde jene Werthstufe beilegen läßt. Ueberschreite ich nun freilich mit dieser Bemerkung den gemeinsamen Gesichtskreis, den Thomas wie Duns im Gottesbegriff einnehmen, so kommt die Abweichung des Letztern vom Erstern in dem vorliegenden Punkte darauf hinaus, daß Duns die Heilsoffenbarung Gottes, in Hinsicht des Zieles (der Gemeinde), wie des Mittels (des Verdienstes Christi), von

Gott her als begrenzt darstellt, während Thomas eine Gewähr für die Göttlichkeit der Heilsoffenbarung darin leisten will, daß er das mögliche Ziel und die Kraft des Mittels mit dem Nimbus jener Unendlichkeit umgiebt, deren Behauptung doch nur die Schranke unserer Erkenntniß Gottes andeutet. Daß Christus das Verdienst als Haupt der Gemeinde erwirbt, spricht Duns nicht aus, und die Bedeutung dieses Gedankens des Thomas wird von Duns keineswegs erreicht, indem er ebenso wie Anselm erklärt, daß da Christus in seiner Vollkommenheit die Belohnung seines Verdienstes nicht bedurfte, er zu Gunsten Anderer das Verdienst erworben hat, und die ihm gebührende Belohnung diesen zugewendet wird (Dist. 18. Qu. 1. § 4). Allerdings müssen ja diese Anderen als die Prädestinirten, als die Gemeinde der an Christus Gläubigen vorgestellt werden. Allein darum versteht es sich für Duns ebensowenig wie für Anselm von selbst, daß Christus im Verhältniß zu ihnen von vorn herein in jener universellen Bedeutung aufgefaßt wird. Erst durch sein Verdienst sollen dieselben mit ihm verbunden werden (Dist. 19. Qu. 1. § 5). Ueberdies werden sich für Duns noch die Gründe ergeben, warum er diesen scheinbar so nahe liegenden Gedanken des Thomas nicht angeeignet hat. Es kommt dem Duns in diesem Zusammenhang nur auf Christus als gottmenschliches Individuum an, indem er wegen Christi ursprünglicher Seligkeit leugnet, daß er Seligkeit für sich verdient habe, und behauptet, daß er für sich nur die Verklärung des Leibes verdient habe, nämlich die Beseitigung des Hindernisses, welches in seinem irdischen Leben die Verbreitung der Seligkeit der Seele auf den Leib hemmte (Dist. 18. Qu. 1. § 12—15). Ist nun aber das ganze Verhältniß zwischen Verdienst und Belohnung in die Willkür des acceptans gestellt, so erklärt sich demgemäß, daß Duns es gar nicht als Aufgabe für einen Beweis noch als Gegenstand einer genauern Erörterung ansieht, weder daß die Belohnung des Verdienstes Christi Anderen als ihm zu Theil wird, noch daß die Höhe der Belohnung, die Seligkeit der Prädestinirten, den Grad des Verdienstes, welches nur in den niederen Seelenkräften Christi begründet ist, an Werth überbietet. Beides wird einfach als giltig von ihm behauptet (Dist. 18. Qu. 1. § 4. Dist. 19. Qu. 1. § 8).

Indem ferner Duns nur den Begriff des Verdienstes, nicht aber den der Genugthuung auf Christus anwendet, so ist auch

der Erwerb für die zu Christus Gehörigen nicht als das negative Gut der Sündenvergebung, sondern als das positive Gut der Gnade und der Aussicht auf die Seligkeit (Oeffnung des Paradieses) vorgestellt. Die Reciprocität dieser Beziehungen wird einleuchten. Indem eine Handlung als Verdienst auf einen sittlichen Werth beurtheilt wird, unter Voraussetzung bisheriger sittlicher Indifferenz und rechtlicher Gleichheit zwischen dem Verdienenden und dem Belohnenden, so kann die Belohnung des Verdienstes nur als positives Gut vorgestellt werden, nicht aber als Aufhebung einer Rechtsverpflichtung, deren Bestehen durch die eben bezeichneten Prämissen des Verdienstes ausgeschlossen ist. Wenn freilich die Belohnung des Verdienstvollen Anderen zu Gute kommt, welche in einer ungelösten Rechtsverpflichtung zu dem Belohnenden stehen, so kann die positive Belohnung in der Aufhebung einer sie drückenden Rechtsverpflichtung gegen den Belohnenden verwirklicht werden, also im vorliegenden Falle die Sündenvergebung in Folge der von Christus verdienten prima gratia eintreten. Dieser Zusammenhang wirft aber auch ein eigenthümliches Licht auf die Stellung der Begriffe Verdienst und Genugthuung sowohl bei Thomas, wie bei Anselm. Es ergiebt sich nämlich, warum keiner von Beiden mit dem Begriff der Genugthuung Christi allein, ohne Anwendung des Begriffes seines Verdienstes, ausreichen konnte. Die Genugthuung nämlich bedeutet nur das Mittel, wodurch die bestehende Rechtsverpflichtung der Sünder gegen Gott aufgehoben wird; sie begründet aber nicht das Eintreten eines Verhältnisses der Menschen zu Gott, in welchem die Wiederkehr der Verwickelung zwischen menschlicher Sünde und göttlichem Rechte unmöglich gemacht würde. Diese positiv sittlich geordnete Gemeinschaft erreicht man durch den Begriff des Verdienstes, bei dessen Anwendung zunächst die zwischen Thomas und Duns abweichende Messung des Begriffes gleichgiltig ist. Insbesondere wird hiedurch das oben (S. 46) gefällte Urtheil bestätigt, daß Anselm seine mühsam entwickelte Satisfactionstheorie durch den Gedanken des Verdienstes Christi aufhob und ersetzte, weil er es mit jener nicht zum Gedanken der Gemeinde brachte, die in der Sündenvergebung durch Christus den Boden findet, auf welchem der vorher waltende Widerspruch zwischen der Sünde der Menschen und dem Rechte Gottes über dieselben nicht mehr Platz greifen wird, da überhaupt der rechtliche Maßstab des Ver-

hältnisses der Christen zu Gott durch den sittlichen abgelöst ist. Indem aber endlich klar ist, daß der Begriff des Verdienstes Christi effectiv auf die Begründung der Gemeinde der Gläubigen hinausläuft, als auf die übernatürliche Gestaltung der Menschheit, und indem dadurch der Gedanke des Duns nahegelegt ist, daß dieser Erfolg nur der ewigen Absicht Gottes entspricht (ultimum in executione primum in intentione), so tritt hiedurch die Genialität Abälard's in ein helles Licht, dessen kurze Andeutungen (S. 50) in der Richtung dieses Gedankenzusammenhanges liegen, ja die Vermittelung noch überbieten, welche derselbe bei Thomas und Duns gefunden hat.

13. Die göttliche Willkür, auf welche Duns die Acceptation des Verdienstes Christi und die Belohnung desselben an denen, welche die erste Gnade empfangen, zurückführt, gilt ihm nach seinen Prämissen als das einzige Maß der **Nothwendigkeit der Erlösung durch den Gottmenschen**. In der speciell gegen Anselm's Theorie gerichteten Dist. 20. (Qu. 1. § 10) erklärt Duns „Alles, was von Christus zu unserer Erlösung geschehen ist, für nothwendig nur unter der Voraussetzung, weil Gott angeordnet hat, daß es so geschehe. Und so war das Leiden nur nothwendig gemäß der Nothwendigkeit der Folgerung; aber das Ganze war einfach zufällig, die vorausgehende göttliche Anordnung und ihre Folge." Diese Lage der Sache erprobt er für sich an der Behauptung, daß nicht nur ein guter Engel, sondern auch ein bloßer Mensch, wenn er sündlos empfangen und mit der höchsten Gnade ausgestattet gewesen wäre, die Aufhebung der Sünde und die Seligkeit für die Menschen hätte verdienen können (§ 9). Denn es kommt nur darauf an, wie hoch Gott die ihm gefälligen Leistungen solcher Subjecte als Verdienst annehmen und welche Belohnung er nach seiner Billigkeit dafür darbieten wollte. Anselm hatte die Statthaftigkeit dieser beiden Fälle zu Gunsten der durch den Gottmenschen zu leistenden Satisfaction damit widerlegt, daß man dann Creaturen so verpflichtet sein würde, wie es nur gegen Gott erlaubt sei. Duns jedoch lehnt dies Argument mit vollem Rechte dadurch ab, daß die Pflicht der Dankbarkeit für solche Leistungen doch nur auf Gott zurückginge, der die Leistungen solcher Creaturen als so verdienstlich beurtheile. Ist also die Bewirkung der Erlösung durch den Gottmenschen nur eine Thatsache,

aber keine in Gott und in der sittlichen Bestimmung der Menschen begründete Nothwendigkeit, so ist die Gleichgiltigkeit des Duns gegen den Gedanken des Thomas, daß der Gottmensch als Haupt der Gemeinde das Subject des Verdienstes sei, sehr erklärlich. Ja Duns geht noch weiter; er erklärt es für möglich, daß wenn jedem Menschen die erste Gnade ohne Verdienst gegeben worden wäre, jeder für sich die Aufhebung der Sünde verdiente (§ 9). Ferner da es nicht nöthig war, daß die Genugthuung für die Sünde des ersten Menschen ihrem Begriffe nach die ganze Creatur an Größe und Vollkommenheit überstieg, da es genügte, Gott ein Gut darzubieten, das größer war, als das Uebel der Sünde jenes Menschen, so sagt Duns noch: „Wenn Adam durch Verleihung der Gnade und Liebe einen oder mehrere Acte der Liebe Gottes um Gottes willen gehabt hätte, mit stärkerem Antriebe des freien Willens, als er im Sündigen hatte, so würde solche Liebe zur Vergebung seiner Sünde genügt haben. Deshalb, wie er durch die Liebe eines unedleren Gegenstandes ins Unendliche gesündigt hatte, so durfte er durch die Liebe eines edleren Gegenstandes ins Unendliche genugthun, und dies hätte genügt, nämlich möglicherweise, wenn es Gott so gewollt hätte" (§ 8).

Diese Erwägungen sind nicht so gemeint, daß der gemeinsame kirchliche Glaube an die factische Erlösung durch den Gottmenschen angefochten oder beeinträchtigt werden sollte; sie sollen, als hypothetische Folgerungen aus dem Grundgedanken der Freiheit des göttlichen Willens gegen seine eigenen Verfügungen, zunächst die wissenschaftliche Sicherheit dieses theologischen Princips bewähren. Jedoch so wie dasselbe durch den Lombarden festgestellt war (S. 56), und von Thomas und Duns im Grunde übereinstimmend geltend gemacht wurde, bezeichnet der theologische Grundgedanke der Hauptepoche der Scholastik auch das religiöse Interesse des christlichen Mittelalters. Deshalb haben jene Aeußerungen des Duns freilich einen verdächtigen Klang für reformatorisch gebildete Ohren, allein nach dem Maße der mittelaltrigen Religiosität sind auch sie völlig correct. Indessen daraus folgt für uns die Bemerkung, daß die theologische Deutung der Versöhnung durch Christus, welche Thomas und Duns darbieten, an jenem Gottesbegriff keine zuverlässige Grundlage besitzt. Mit der unverhältnißmäßigen Erhebung Gottes nicht blos über die Welt, sondern über Alles, was Gott in ihr wirkt, beginnt man, um in der Deutung der

Versöhnung die Stellung Gottes zu den Menschen auf den Maßstab der privatrechtlichen Gleichheit mit denselben oder der Billigkeit herabzudrücken, welche nur im sittlichen Privatverhältniß giltig ist. Der Gesichtspunkt der Billigkeit ist zwar immerhin ein höherer als der des Privatrechtes, denn er gehört dem Kreise der direct ethischen Begriffe an. Allein er hat in diesem Gebiete Anspruch nur auf einen geringen Spielraum, aber durchaus nicht auf die Subsumtion aller denkbaren sittlichen Verhältnisse unter ihn. Die allgemeine sittliche Ordnung der menschlichen Handlungen wird als allgemeine durch das Sittengesetz und durch den Begriff der sittlichen Pflicht vollzogen, in welchem mit den Merkmalen der Freiwilligkeit und Uneigennützigkeit die innere Röthigung durch den Gemeinsinn und das Sittengesetz zusammentreffen. Ist es nun die theologische Aufgabe, das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen gemäß den höchsten für die Menschen anerkannten Maßstäben des Lebens aufzufassen, und wird demgemäß auch die Versöhnungsthat Christi gedeutet werden müssen, so kann der mittelaltrigen Lehrbildung nicht zugestanden werden, daß sie das Problem der Versöhnung durch Christus endgiltig gelöst habe. Mit der Anwendung seines Begriffs vom Verdienst auf Christus überschreitet Thomas das privatrechtliche Schema des religiösen Verhältnisses gar nicht; Duns aber stellt den sittlichen Maßstab für dasselbe, der im Verdienst ausgedrückt ist, in die unmeßbare Willkür Gottes, als des billigen Privatmanns.

Und wie unvollständig orientirt sind diese beiden Lehrgefüge! Thomas hatte ja dem Gedanken Abälard's und des Lombarden, daß die Liebe Gottes durch die Erweckung der Gegenliebe Versöhnung stifte, Ausdruck verliehen. Aber zu einer constitutiven Bedeutung über den zugleich geltenden satisfactorischen und meritorischen Leistungen hat er jenen Gedanken nicht gebracht. Bei Duns endlich kommt er überhaupt nicht in Betracht. So entsprechen beide Lehrweisen nur dem andern Gedanken Augustin's, daß die Mittlerstellung Christi an seinem Wirken als Mensch haftet (S. 38), auch indem seine Gottheit denselben einen eigenthümlichen Werth verleiht. Wenn nicht dieser Gedanke ein Gleichgewicht an der ebenfalls augustinischen Nachweisung der Liebe Gottes in Christus (S. 48), und seinen Platz innerhalb dieser fundamentalen Anschauung für die Versöhnung findet, so stellt er Wirkungen in Aus-

sicht, in welchen das kirchliche Lehrsystem zersetzt werden wird. Thomas hatte ferner unter allen den Bestimmungen, die er vom Lombarden übernahm, auch der altkirchlichen Annahme des Strafwerthes des Todes Christi Ausdruck verliehen[1]). Allein auf seinen Begriff von der Satisfaction Christi hat diese Ueberlieferung nicht eingewirkt, da der Begriff der Strafe in den privatrechtlichen Zusammenhang, den Thomas entwickelt, nicht paßt. Duns hat jene Deutung des Todes überhaupt ignorirt. Auf der Höhe der scholastischen Theologie also ist diese Combination, welche noch für Bernhard und Hugo maßgebend ist, eliminirt. In der tridentinisch-katholischen Theologie ist dieselbe auch nicht wieder aufgenommen worden, sondern bildet einen Gegenstand der Polemik mit den Protestanten. Indessen kommt dieser patristische Lehrpunkt schon im Mittelalter wieder zur Anerkennung durch Johann Gerson. Er erklärt die Sünde für das Verbrechen der Majestätsbeleidigung, und findet Gottes Gerechtigkeit so groß, daß er aus Barmherzigkeit seinen unschuldigen Sohn der Strafe unterwirft, so die Uebereinstimmung zwischen seiner Gerechtigkeit und seinem Erbarmen bewährt und die Sünde aufhebt unter der Bedingung, daß man durch den Glauben d. h. den Gehorsam und die Nachahmung sich mit Christus verbindet[2]). In der nominalistischen Schule begegnet dieselbe Ansicht noch bei Gabriel Biel[3]). Endlich kommt auch Johann Wessel darauf zurück[4]). Von hier aus ist sie aber schwerlich zu den Reformatoren gelangt.

1) Summa P. I. q. 47. art. 3: In quo ostenditur et dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit. S. o. S. 63.

2) Expositio in passionem domini (Opp. ed. E. du Piu; Tom. III. p. 1157. 1187. 1188): Per laesae maiestatis crimen mortis es obnoxius. Rex tamen adeo iustus fuerit, quod nec ullo pacto crimen tuum dimittere velit impunitum, altera vero ex parte tam benignus et misericors, quod proprium filium suum innocentem doloribus committat et morti, et id quidem sponte sua, ut iustitiam concordet cum misericordia, fiatque criminis emendatio. — Nunquam deus malum impunitum permitteret; eapropter omnia peccata et delicta nostra I. Chro supposuit. Ideo ipse est iustitia et redemtio nostra, modo nos iunxerimus ei et per fidem gratiamque ei adhaeserimus.

3) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk III. 1. S. 249 ff.

4) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 496.

Drittes Capitel.

Der Gedanke der Rechtfertigung im Mittelalter.

14. Die Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechts durch die Incarnation des Wortes Gottes war ein so weit greifender Gedanke, daß Athanasius ihm unmittelbar eine Einschränkung hinzufügen mußte, um ihn praktisch zu machen. Denn diesen Sinn hat die andere von ihm angenommene Zweckbestimmung der Incarnation, daß durch sie die richtige Gotteserkenntniß hergestellt, die Menschen also auch zum gottgemäßen Leben angeleitet werden sollen. In derselben Richtung liegt es, daß Gregor von Nyssa die Gesetzerfüllung dafür ansehen lehrt, daß durch sie jeder Einzelne in dem unsterblich gemachten Menschengeschlecht seinen Antheil an der Unsterblichkeit zu gewinnen und zu sichern hat. In diesem Zusammenhange findet sich aber nicht der Begriff, welcher beides in die richtige gegenseitige Ordnung zu setzen vermöchte, der Begriff der Kirche. Derselbe schwebt ja immer vor, wenn im Verfolg der Lehre des Athanasius die Formeln auftreten, daß Gott sterblich geworden sei, damit wir das Leben hätten. Indessen ist es erst Augustin, welcher den Gedanken gefunden hat: **Verbum caro factum est, ut fieret caput ecclesiae (in Psalm. 148, 8).** Die thatsächliche Gleichgiltigkeit gegen den Gedanken von der Kirche, welche die griechischen Väter sowohl in der Lehre von der Erlösung und Vollendung des Menschengeschlechts als auch in der Anweisung zu dem werkgerechten Leben geübt hatten, war von Pelagius zum Grundsatz gemacht worden. Seine Lehre von der Freiheit des Willens hat den Sinn, daß auf dem Boden der Erlösung durch Christus jeder Einzelne als solcher seine Gerechtigkeit zu Stande bringen soll, und dabei an seinem Zusammenhange mit der Kirche höchstens die entbehrliche Unterstützung durch Belehrung

habe, wie in einer Philosophenschule. Was Augustin dagegen gesetzt hat, kommt immer auf den Gedanken hinaus, daß die Kirche, d. h. die Menschheit in der Form und in der Begrenzung als Kirche das Correlat der Erlösung, also auch der Menschwerdung des Wortes Gottes ist. Hiedurch eröffnet er die Epoche der abendländischen Theologie und Kirchenbildung. In diesem Sinne spricht es Anselm aus, daß der Erwerb der Erlösung durch Christus sich darin vollendet, daß man zu dem Leibe Christi gehört[1]). Bernhard's Uebereinstimmung (S. 67) wird noch durch andere Zeugnisse belegt[2]). Endlich ist Thomas von Aquinum der gleichen Ansicht[3]).

Die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen und der Leib Christi ist also für die lateinischen Theologen das Resultat der Erlösung oder der Versöhnung. Gemäß dieser Bedeutung verbürgt sie jedem ihrer Glieder für seine individuelle Entwickelung christlichen Lebens den Gnadenstand, außerhalb dessen die Freiheit kein Verhältniß zu den Heilsgütern gewinnt. Der Gnadenstand des Einzelnen in der Kirche ist durch die Taufe als das Sacrament der Sündenvergebung gesichert, um deren Verleihung auch an die Kinder sich das Interesse Augustin's drehte, indem er die Behauptung der angeerbten Sünde und Schuld den

1) Medit. I, 4. 5. **Quibus vestimentorum insignibus (1 Cor. 1, 30) te magis ornaret, quam ut te splendidam redderet amictu sapientiae, ornamento iustitiae, satisfactionis decore? Et quid dicam, quia se tibi Christus vestimentum fecit, cum se tantum univerit, ut in unitate ecclesiae de carne sua te esse voluerit?**

2) In cantica sermo 68, 4. **Non propter animam unam sed propter multas in unam ecclesiam colligendas, in unicam adstringendas sponsam deus tam multa et fecit et pertulit, cum operatus est salutem in medio terrae. — Sermo 71, 11. Peccatores recipit ad poenitentiam in corpore suo, quod est ecclesia, pro quibus sibi incorporandis se ipsum fecit peccatum, qui peccatum non fecit, ut destrueretur corpus peccati, cui aliquando complantati fuere peccantes, essentque in ipso iustificati gratis.**

3) Summa p. III. qu. 49. art. 1. **Passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemtionis. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos, tanquam membra sua, a peccatis . . . Tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.**

Pelagianern entgegensetzte. Die Gnade also ist seit Augustin solidarisch verknüpft mit der Bedeutung der Kirche als Gemeinschaft der in der Gnade gegründeten Menschen, deren specifisches Organ für ihre Ausdehnung die Taufe ist. Die Gnade aber ruft die Freiheit auf, um in dem Zusammenwirken beider die iustificatio der einzelnen Kirchengenossen zu begründen. Darunter verstehen Augustin und alle mittelaltrigen Theologen, dem lateinischen Wortlaute gemäß, die active Gerechtigkeit, die Fähigkeit zu guten Werken, welche in demjenigen möglich gemacht wird, welcher bisher Sünder war.

In einfacher und elementarer Weise ist diese Lehre zunächst von Anselm entwickelt worden in dem dritten Abschnitt seines Tractates de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae dei cum libero arbitrio. Den Anlaß zu der gesuchten Entscheidung des letzten Punktes findet Anselm in den verschiedenen Gruppen von Schriftaussprüchen, welche den Heilsstand durchaus von dem freien Willen oder durchaus von der Gnade abhängig machen. Freier Wille ist nun das, ohne welches man nicht die Seligkeit verdient, Gnade das, ohne welches man nicht selig wird. Die aber, welche erwachsen sind, werden ferner selig durch die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist die Richtigkeit des Wollens, welche wegen ihrer selbst bewahrt wird. Kann also gezeigt werden, daß diese nur durch die Gnade gewonnen und bewahrt werden kann, so ist die Uebereinstimmung von Freiheit und Gnade erwiesen. In der Formel der Gerechtigkeit ist ausgedrückt, daß die Richtigkeit des Wollens sowohl im Object als im Subject des Wollens steht. Nun aber kann Niemand sein Wollen auf die Richtigkeit des Willens richten, wenn er sie nicht schon hat. Woher hat man sie also? Von sich selbst nur durch Wollen oder Nichtwollen. Der erste Fall fällt unter die Regel, der zweite ist undenkbar. Von einer andern Creatur kann man die Richtigkeit des Wollens auch nicht haben, wenn dieselbe die Seligkeit nach sich zieht; denn keine Creatur kann etwas zur Seligkeit Nothwendiges darbieten. Also hat man die Richtigkeit des Wollens oder die Gerechtigkeit durch die Gnade, aber so daß diese die Willensfreiheit unterstützt, und wiederum von derselben bewahrt wird. Die Gnade richtet sich nicht nach vorausgegangenen Verdiensten; sie ist vielmehr auch der Grund, wenn der freie Wille in der Festhaltung der Gnade entweder Vermehrung derselben oder

einen Lohn verdient. Im Grunde aber ist auch die Bewahrung der Gerechtigkeit durch den freien Willen Wirkung der Gnade, nach der obigen Regel, daß niemand die Gerechtigkeit wollen kann, er hätte sie denn und zwar durch die Gnade.

Die parallele Schrift Bernhard's **de gratia et libero arbitrio** hat ihren Anlaß daran, daß Jemand von seiner Lehrweise den Eindruck hatte, er hebe durch die Betonung der Gnade die Möglichkeit der Verdienste auf. Der Gegner hatte seine Ansicht so ausgedrückt: **Da gloriam deo, qui gratis te praevenit, excitavit, initiavit, et vive digne de cetero, quo te probes perceptis beneficiis non ingratum et percipiendis idoneum.** Die Erörterung, welche Bernhard hieran knüpft, weicht von dieser Regel eigentlich nicht ab. Auch nach seiner Ueberzeugung ist es der freie Wille, welcher durch die Gnade gerettet wird. **Tolle liberum arbitrium, et non erit, quod salvetur: tolle gratiam, non erit, unde salvetur.** Indem also der freie Wille für die Gnade zugänglich ist, vollzieht sich die Gerechtmachung in der activen Zustimmung des Willens zur Gnade: **Ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est, dum salvatur. Consentire enim salvari est.** Ist nun die Gnade nothwendig, damit der freie Wille des Menschen gut sei, so folgt aus der Freiheit des guten Willens, daß dessen Acte Verdienste sind, wegen deren die guten Menschen beseligt werden. Wegen ihrer Herkunft aus der Gnade sind freilich auch die Verdienste Geschenke Gottes, wie übereinstimmend Anselm ausgesprochen hatte, daß das Ganze der Gnade Gottes anzurechnen ist. Indessen sie heißen eben Verdienste, und verdienen die Seligkeit, wenn auf die Mitwirkung des freien Willens zu der Gnade geachtet wird. Und zwar entspringt die Geltung von Verdienst und Lohn einer vorweltlichen ewigen Verfügung Gottes.

Die Lehre des Thomas von der **Iustificatio** ist am Schluß des ersten Untertheils des zweiten Theils der **Summa theologica** nicht blos durch die Darstellung des Begriffs der Gnade, sondern von Anfang an durch die Bestimmung des Freiheitsbegriffs vorbereitet. Die Thätigkeiten, heißt es, welche dem Menschen als solchem eigenthümlich sind und ihn von den übrigen Geschöpfen unterscheiden, haben ihr Merkmal darin, daß sie durch die Ueberlegung eines Zwecks verursacht sind. Hierdurch ist es bedingt, daß der Mensch der Herr seiner Thätigkeiten, daß er in ihnen frei ist.

Liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis. — Quae rationem habent, se ipsa movent ad finem, cum cognoscant rationem finis. Die Ueberlegung eines Zweckes hat den Sinn, daß der Mensch sich nach dem Zweck und dem Guten als etwas Allgemeinem, oder daß er sich nach dem Gedanken eines letzten Zweckes richtet, auch wenn er zunächst einen besondern Zweck verfolgt, auch wenn er sich in dem Werthe eines Zweckes oder eines vorgestellten Gutes täuscht. Die unvernünftigen Geschöpfe hingegen werden nur auf besondere Zwecke als solche in Bewegung gesetzt, freilich unter der Leitung und Obhut der göttlichen Vernunft, welche dabei das allgemeine Gute erstrebt (qu. 1. art. 1. 2. 7). Nun fällt aber auch die Selbstbewegung der Menschen nach dem letzten Zwecke, der Vollkommenheit des eigenen Wesens, nicht aus der Leitung durch Gott heraus, sondern fordert vielmehr ihre Begründung durch Gott. Denn der Mensch erreicht seine höchste und vollkommene Selbstbefriedigung, die Seligkeit, in dem Schauen des Wesens Gottes (qu. 3. art. 8). Da aber dieses den Bereich der Schöpfung überbietet, so kann es nur von Gott verliehen werden (qu. 5. art. 6). Indessen da der letzte Zweck des Menschen zugleich seine Selbstthätigkeit fordert, so erreichen die Menschen ihre Seligkeit unter jener Voraussetzung doch nur durch eine Vielheit von eigenen Leistungen, welche Verdienste genannt werden (art. 7). Allerdings haftet das Attribut der Selbstbewegung für den Menschen an dem Merkmal der Bewegung nach dem erkannten Zwecke. Dies bedeutet aber nicht, daß die Erkenntniß der zureichende Grund des Willens ist; vielmehr bewegt die Erkenntniß den Willen nur in Hinsicht der besondern Bethätigung, hingegen bewegt der Wille alle Fähigkeiten, also auch die Erkenntniß, zu ihrer Bethätigung im Allgemeinen. Wechselt nun aber der creatürliche Wille selbst zwischen ruhender Fähigkeit und Bethätigung, so setzt die letztere im Allgemeinen voraus, daß der menschliche Wille ebenso von Außen bewegt werde, wie die mechanische Natur. Wie nun aber keine Bewegung in dem letztern Gebiete erregt werden kann, wenn nicht die äußere Ursache in irgend einem Zusammenhange mit der allgemeinen Ursache der gesammten Natur stände, so kann auch die Bewegung des Willens von keiner äußern Ursache herrühren, welche nicht die Ursache des Willens überhaupt wäre. Dies ist also Gott, einmal als der Schöpfer, als die allgemeine wirkende Ursache, dann aber auch als die höchste Zweck-

ursache, als das allgemeine Gute, welches den Willen in seiner eigenthümlichen Art in Bewegung setzt (qu. 9. art. 1. 6), sofern derselbe nothwendig nach dem höchsten Gute strebt (qu. 10. art. 1) und nur in Hinsicht der besonderen Güter, die er als solche vorstellt, eine Freiheit der Wahl besitzt (qu. 13. art. 2). Unter diesen allgemeinen Voraussetzungen über das Verhältniß zwischen Gott und dem freien Willen tritt diejenige Wirksamkeit Gottes auf den Menschen, welche zum Zwecke der Verleihung der Seligkeit als nothwendig gesetzt ist, als die dritte Art im Begriffe der Gnade in Geltung.

Wie nun jenes Ziel, die Seligkeit in der Anschauung des Wesens Gottes, über den Umfang der dem Menschen wesentlichen Bestimmung und Ausrüstung hinausgerückt ist, so behauptet Thomas naturgemäß die Nothwendigkeit der Gnade für die Menschen, auch abgesehen von der Sünde. Die Vernunft reicht nur zur Erkenntniß derjenigen intelligibelen Wesen aus, zu deren Kenntniß man durch die sinnliche Anschauung gelangt. Höher hinauf führt die menschliche Vernunft nur, wenn sie durch das Licht der Gnade ergänzt wird, als durch etwas, das dem menschlichen Wesen hinzugefügt ist (qu. 109. art. 1). Ebenso war auch der Mensch vor dem Falle aus sich nur befähigt zur Vollbringung des seiner Natur entsprechenden Guten, in der Form der virtus acquisita; hingegen zu dem höhern Guten, in der Form der virtus infusa, deren Grund die Liebe ist [1]), bedurfte auch er der Gnade als des donum superadditum. Um so mehr bedarf dessen die sündige Menschheit, welche erst die Heilung und dann die Bewegung zu der übernatürlichen Tugend, welche verdienstlich ist, von der Gnade Gottes erwartet (art. 2). Demgemäß kann der Mensch ohne die Unterstützung der gratia gratuita weder das ewige Leben verdienen, noch sich von der Sünde abwenden, noch kann er aus sich selbst

1) Diese Distinction wird erläutert, wenn auch nicht verständlicher für uns gemacht durch art. 4. Hier heißt es: Implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam operum, et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in illo statu non peccare. Alio modo ... etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant, et sic ne in statu naturae integrae quidem potest homo absque gratia implere legis mandata. — Als ob die Erfüllung des Sittengesetzes nicht nothwendig an dem Motive der Liebe hinge!

sich zum Empfange der Gnade vorbereiten (art. 5. 6. 7). Die Gnade ist nun in erster Linie die besondere Liebe Gottes, durch welche er den Menschen über die Bedingtheit seines Wesens zur Theilnahme an dem göttlich Guten zieht, der permanente, ewige Act der Prädestination, welcher sich nicht nach der Rücksicht auf Verdienste richtet. Gnade wird aber auch das durch diesen Act im Menschen gewirkte genannt, das übernatürliche Geschenk, welches der Seele eingegossen und in ihr ein Habitus oder eine Qualität wird. Denn wie die Einwirkung Gottes auf die Creaturen überhaupt nicht atomistisch ist, sondern wie deren Bewegung von Gott her durch stehende Formen und bestimmte Eigenschaften vermittelt ist, so verleiht er auch den Menschen zur Erreichung des übernatürlichen Guten gewisse Formen und Eigenschaften, denen gemäß dieselben „sanft und pünktlich“ zu jenem Ziele hin in Bewegung gesetzt werden. In diesem Sinne ist das Geschenk der Gnade eine Qualität des Menschen (qu. 110. art. 1. 2). Eine andere Distinction ist die der **gratia operans et cooperans**; dieselbe findet ihre Anwendung auf die beiden Glieder der vorhergehenden Distinction. Sofern nämlich die Gnade als Act der Liebe Gottes oder als dasjenige vorgestellt wird, was den Willen zu dem bestimmten Ziele bewegt, und sofern die Gnade im Sinne des menschlichen Habitus als die Kraft der Heilung und Gerechtmachung vorgestellt wird, ist die Gnade in beiden Bedeutungen **operans**. Sofern aber die durch den Gnadenact Gottes bewegte Seele in einer bestimmten Handlung zugleich als sich selbst bewegend vorgestellt, und sofern der Habitus als Grund eines verdienstlichen Werkes gesetzt wird, welches aus dem freien Willen hervorgeht, ist die Gnade in beiden Fällen **cooperans**. Denn im Gebiete des Willens sind der innere und der äußere Act zu unterscheiden. Im innern Act verhält sich der Wille passiv, sofern er von Gott bewegt wird, namentlich wenn der früher böse Wille anfängt das Gute zu wollen; im äußern Acte aber beherrscht der freie Wille die Mittel zu seiner Durchführung, und wenn auch Gott in diesem Fall die Willenskraft erhält und die äußeren Bedingungen ihrer Bethätigung ordnet, so ist doch seine Gnade dabei nur **cooperans** (qu. 111. art. 2). Die Aussicht auf eine gewisse Coordination des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade, welche durch diese Distinction eröffnet ist, bewährt sich freilich nur in beschränktem Maße. Thomas ist darauf bedacht, die Ueberordnung des Ge-

dankens der gratia operans in möglichst weitgreifender Weise festzustellen. Nach dem Grundsatze nämlich, daß keine Form wirksam werden kann in einem nicht entsprechend vorbereiteten Stoffe, könnte es scheinen, als ob der Mensch zur Aufnahme der gratia habitualis sich selbst disponiren müsse. Allein der Act des freien Willens, durch welchen man das Gnadengeschenk sich aneignet, nämlich der Glaube, in welchem man sich zu Gott bekehrt, kann selbst nur auf eine Bewegung durch Gott zurückgeführt werden (qu. 112 art. 2. qu. 113. art. 4).

Die habituelle Gnade, welche durch den göttlichen Gnadenact im Menschen gesetzt wird, ist nun die iustificatio, als die richtige Ordnung der Geisteskräfte unter der göttlichen Vernunft, oder die Liebe. In demjenigen, welcher bisher Sünder war, findet dieser Vorgang durch die Vergebung der Sünden statt. Sofern aber eine Bewegung besser nach dem Ziel als nach dem Ausgangspunkte bezeichnet wird, heißt diese Veränderung des Sünders besser iustificatio als remissio peccatorum. Denn die letztere wird auch nicht vollzogen, ohne daß zugleich die Gnade eingegossen, also mit der ideellen Veränderung der Stellung des Menschen zum göttlichen Urtheil zugleich auch eine reelle Veränderung seiner Eigenschaften hervorgebracht wird (qu. 113. art. 1). Dieses Zusammensein der gratia habitualis mit der Vergebung der Sünden beweist Thomas im folgenden Artikel als nothwendige Folge aus den Beziehungen der Liebe Gottes zu dem Menschen. Die Vergebung der Sünden ist die Befriedigung Gottes mit uns; dieselbe besteht in der Liebe Gottes zu uns. Als der Effect der göttlichen Liebe in uns war aber (qu. 110. art. 1) die gratia habitualis erkannt. Ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae (qu. 113. art. 2). Man muß von unserm Standpunkte aus durchaus anerkennen, daß im concreten Falle keine Sündenvergebung gedacht werden kann abgesehen von der Wiedergeburt. Allein, so wie Thomas die Erklärung des Begriffs der iustificatio begonnen hat, käme es auf den Beweis des Satzes im ersten Artikel dieser Quästion an, daß die transmutatio a statu iniustitiae per remissionem peccatorum erfolge. Hinter dieser Gedankenverbindung bleibt aber das Ergebniß zurück, daß eben nur beides auf Grund der Geltung der Liebe Gottes zusammen dasein müsse. Anstatt nun jenen Mangel des wissenschaftlichen Verfahrens aufzuheben, bietet die folgende

Entwickelung vielmehr eine Abbiegung von dem ursprünglich aufgefaßten Probleme selbst dar. Zunächst nämlich werden die Umstände der iustificatio beschrieben, ohne daß die Sündenvergebung als das specifische Mittel überhaupt in Betracht kommt. Die Gerechtmachung des Sünders erfolgt so, daß Gott den Menschen zur Gerechtigkeit bewegt. Gott bewegt nun Alles nach seiner eigenthümlichen Art. Der Mensch aber ist freien Willens. Also gießt Gott das Geschenk der rechtfertigenden Gnade so ein, daß er zugleich den freien Willen zur Aufnahme dieses Geschenks in Bewegung setzt (art. 3). Und indem der Mensch durch die von Gott hervorgerufene Bewegung seines freien Willens gerecht gemacht wird, entfernt er sich von der Sünde durch Abscheu und nähert sich der Gerechtigkeit durch Begehren (art. 5). Deshalb gehören zur Gerechtmachung vier Punkte, die Eingießung der Gnade, die Bewegung des freien Willens auf Gott durch die Erweckung des Glaubens, die Bewegung des freien Willens gegen die Sünde, die Vergebung der Schuld als Vollendung der Gerechtmachung (art. 6. 8). So gewinnen die Momente des Begriffs am Schluß dieser Erörterung die umgekehrte Stellung, als in welcher sie ursprünglich vorgetragen worden waren. Uebrigens aber bewährt sich die principielle Stellung des Begriffs der Gnade in der folgenden Lehre vom Verdienst durch die unumwundene Erklärung des Thomas: si gratia consideratur secundum rationem gratuiti doni, omne meritum repugnat gratiae (qu. 114. art. 5). Wenn nun trotzdem die Lehre vom Verdienste (S. 71) dahin geht, daß unter der Bedingung göttlicher Anordnung, unter Voraussetzung der von Gott verliehenen gratia habitualis die Acte des freien Willens und der Liebe gerechter Weise durch Lohn vergolten werden (art. 1), und daß demgemäß der Gerechtgemachte die Mehrung seiner Liebe und schließlich das ewige Leben verdienen kann (art. 8), — so ist dies Alles nur möglich, indem das Gebiet des Lebens im Gnadenstande, welches eigentlich nur unter dem Principe der gratia operans richtig beurtheilt wird, unter den laxen Begriff der gratia cooperans gestellt wird. Darin liegt aber eine charakteristische Verschiebung der Verhältnisse des Begriffs der Gnade. Als das unbedingte Princip der iustificatio, als die den freien Willen auf das höchste Gut bewegende Kraft, ist sie in der bezeichneten Synthese die Form und der Wille der Stoff. Als Habitus und Qualität im Menschen

aber, als die eingegossene Liebe, ist die Gnade, wie schon dieses Prädicat „eingegossen“ andeutet, als Stoff vorgestellt, und der durch die Justification in Bewegung gesetzte, aber zugleich seinem Wesen nach sich selbst bewegende Wille als die Form. Man wird ja nicht umhin können, die Sache abwechselnd unter beiden Gesichtspunkten zu betrachten, religiös und ethisch; allein es kommt darauf an, wie großen Spielraum die letztere Betrachtungsweise gegen die erstere gewinnt, und ob die nothwendige Zurückführung der letztern auf die erstere durch bestimmte Begriffe gesichert ist.

Hiefür hat nun Thomas nicht Sorge getragen. Nachdem er die besondere Lehre von der Gnade dadurch vorbereitet hatte, daß er den Willen überhaupt in Abhängigkeit von der Bewegung durch Gott stellte, sollte man erwarten, daß an der Bewegung des Willens durch die Gnade noch besondere Merkmale nachgewiesen würden. Die allgemeine Unterordnung des menschlichen Willens unter Gott war in doppelter Form anerkannt worden, in der Form der wirkenden Ursache und in der der Zweckursache, des allgemeinen Guten (S. 90). Die Beziehung der Gnade auf den Willen wird nun von Thomas nicht in einer Form bestimmt, welche dem letztern, höhern Gesichtspunkte entspräche, sondern lediglich in der Form der wirkenden Ursache. Unter diesem Begriffe aber kommt die Freiheit des Willens nicht zu ihrem Rechte. Soll diese aufrecht erhalten werden, so muß durch die Distinction der gratia cooperans von operans dasjenige, was zuerst als einzige wirkende Ursache gesetzt war, in die conditio sine qua non abgeschwächt werden, und es fehlt dabei jedes theoretische Maß für die abwechselnde Betonung des einen oder andern Gedankens. Traten nun praktische Motive ein, um dem Gesichtspunkt der gratia cooperans und des menschlichen Verdienstes den Nachdruck zu verleihen, so waren die augustinischen Prämissen, welchen die mittelaltrige Theologie im Allgemeinen treu blieb, nicht stark genug, den in entgegengesetzter Richtung entwickelten Folgerungen, welche schon derselbe Augustin formulirt hat, praktisch entgegenzuwirken. Das zweite Bedenken, welches gegen die Lehre des Thomas erhoben werden muß, ist dies, daß er die Lehre von der iustificatio außer allem Zusammenhang mit der Lehre von Christi Genugthuung und Verdienst aufgestellt, und deshalb die Richtpunkte unbenutzt gelassen hat, welche gerade seine Fassung jener Begriffe für den der Justification darbot. Aeußer-

lich ist dieser Mangel dadurch veranlaßt, daß Thomas auch in der vorgeblich systematischen Gestaltung der Summa theologica die Anlage der Sentenzen des Lombarden nicht verlassen, und deshalb die Lehre von der Justification vor der von dem Werke Christi dargestellt hat. Aber wozu dient denn diese Lehre, wenn der Gedanke der Begnadigung und Gerechtmachung des Einzelnen in vollkommener Gleichgiltigkeit dagegen verläuft, daß Christus der Mittler der Gnade, vor Allem der Gnade als Sündenvergebung und zwar in der Form ist, daß er als Haupt der Gemeinde für sie genuggethan und Verdienst erworben hat? Das sind Bedingungen, durch welche die kahle Vorstellung von der Gnade als bloßer wirkender Ursache ergänzt und berichtigt werden mußte, durch deren Beachtung die principielle Bedeutung der Sündenvergebung vor der effectiven Gerechtmachung wäre aufrecht erhalten worden.

15. Duns Scotus erörtert die Begriffe der Justification und des daraus fließenden Verdienstes zum Zwecke der Widerlegung der Ansicht, welche von dem Lombarden in der Lehre vom heiligen Geiste ausgesprochen zu sein schien, daß derselbe im Menschen der unmittelbare Grund der verdienstlichen Willensbewegung sei[1]. Dagegen hält er die allgemein mittelaltrige Ansicht, die er dann auch als die Meinung des Lombarden nachweist, aufrecht, daß die Liebe im Menschen, aus welcher die verdienstlichen Handlungen hervorgehen, ein von Gott gewirkter Habitus sei. Indem er durch die Annahme dieser gratia habitualis oder der iustitia infusa die Geltung jener Erklärung des Lombarden bestreitet, beweist er sie und bestimmt ihren Begriff in folgender Weise (In sent. Quaestiones L. I. dist. 17. qu. 3). Da die Ungerechtigkeit wesentlich eine Verneinung ist, so kann sie nur durch den entgegengesetzten Habitus aufgehoben werden. Also empfängt derjenige, der aus einem Ungerechten zum Gerechten gemacht wird, den jener Verneinung entgegengesetzten Habitus. Ferner nimmt Gott zum ewigen Leben nicht den Sünder an, sondern den Gerechten. Zum ewigen Leben annehmen drückt aus, daß Gott einen dieses Lohns würdig

1) Sent. L. I. dist. 17. B. Spiritus sanctus amor est patris et filii, quo se invicem amant et nos. Ipse idem spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus deum et proximum.

findet nach seiner gegenwärtigen Beschaffenheit, welchen er früher dessen nicht würdig fand. Dieser Wechsel kann nun nicht in dem göttlichen Willen begründet sein, weil derselbe unveränderlich ist, er kann sich nur auf eine Veränderung auf Seiten des Menschen stützen. Es ist also auf die ewige Vorherbestimmung Gottes zurückzuführen, welche Duns wie Bernhard auch für die Geltung des Verdienstes als wirkenden Grund voraussetzt, daß die Justification als etwas wesentlich Neues, als eine reale Veränderung in den Menschen eintritt, und zwar nicht in der subjectiven Gestalt von Glaube und Hoffnung, da diese auch bei dem Verluste der Justification fortwirken, sondern als die Liebe zu Gott und zum Nächsten. — Zweitens folgt die Widerlegung der Erklärung des Lombarden aus dem Begriffe des Verdienstes. Indem die verdienstliche Handlung dem Willen angehört, so folgt, daß dasjenige, wodurch man verdienstlich handelt, das Wesen des Verdienstes ist. Dies kann aber nicht die bloße menschliche Natur sein, weil man mit dieser Behauptung auf den Irrthum des Pelagius käme; also wird etwas Uebernatürliches erfordert, und zwar die Liebe, nicht Glaube oder Hoffnung, welche auch im Sünder fortbestehen. Dieser Habitus begründet nun das Verdienst, nach der bekannten Ansicht des Duns (S. 75) als der Grund, warum Gott nach seiner Billigkeit die entsprechende Handlung acceptirt, als Anlaß für die Belohnung des ewigen Lebens vor sich gelten läßt. Als Habitus nämlich macht die Gnade den Willen zu bestimmten Handlungen geneigt.

Obgleich also Duns die Synthese von Gnade und menschlichem Willen nicht unter den Gesichtspunkt der **gratia operans** stellt, auf deren Begriff er an der bestimmten Stelle in den Sentenzen (**Lib. II. dist. 26**) gar nicht eingeht, so kann er sich doch dem Gedanken derselben nicht entziehen, indem er die **gratia habitualis** als die **forma operationis meritoriae** anerkennt. Allein diese Betrachtungsweise taucht nur vorübergehend auf. Seine Absicht ist vielmehr darauf gerichtet, daß in der gemeinsamen Wirkung von **actus** und **habitus** jener Begriff als der übergeordnete erkannt werde. Zu diesem Zwecke hat er den obigen Bestimmungen der dritten Quästion über Justification und Verdienst die zweite Quästion vorausgeschickt: **utrum habitus sit principium activum circa actum**, und die dritte Quästion richtet sich im Besondern darauf: **an habitus moralis, in quantum virtus, sit principium activum**

respectu bonitatis in actu. Er hat sich gegen Beides verneinend entschieden. Gegen Heinrich von Gent, der die erste Frage bejaht, bemerkt er, daß wenn der Wille durch den Habitus wirkt, er keine andere Bedeutung habe als das Holz, welches durch die ihm zufällig inhärirende Hitze wärmt; damit aber wäre der Begriff des Willens aufgehoben. Ferner würde der Habitus in der Form der Naturkraft auf den Willen wirken; also würde dessen Handlung nicht frei sein. Und wenn einmal die Liebe im Menschen gesetzt ist, so wäre es dem Menschen nicht mehr möglich zu sündigen; diese Annahme aber wäre unpassend. Ebenso wenig können mit Thomas Wille und Habitus als Partialursachen der Wirkung gelten. Denn sie sind ungleichartig; eine muß also der andern übergeordnet sein. Nun scheint der Habitus die oberste Ursache zu sein, sofern er die Willenskraft zum Wirken bestimmt und geneigt macht. Allein der Wille benutzt den Habitus, und nicht umgekehrt; denn der Habitus würde Kraft sein, wenn er die oberste Ursache wäre. Hingegen behauptet nun Duns, daß diese Stellung der Willenskraft zukomme, da dieselbe nicht unbedingt des Habitus bedarf, um zu handeln; nur wirke der Wille ohne denselben weniger vollkommen als mit ihm. Die vier Merkmale des Habitus, daß man durch denselben leicht, freudig, genau und schnell handelt, werden dabei aufrecht erhalten durch die bloße Geneigtheit, die der Habitus der Willenskraft als Fähigkeit zum Handeln verleiht. Insbesondere vergleicht er den moralischen Habitus mit der Schwere, welche als Attribut des Körpers nicht der zureichende Grund seiner Bewegung ist, obgleich in ihr die Geneigtheit des Körpers zur Richtung nach Unten ausgedrückt ist. Muß also die bewegende Kraft anderswoher kommen, so ergiebt sich weiterhin, daß die habituelle Güte die Handlung nur gut macht, wenn mit ihr der Habitus der Weisheit oder der Act des richtigen sittlichen Urtheils verbunden ist. Aber auch in jenem Falle kommt es auf den Act an; denn die habituelle Weisheit verleiht der Handlung ihre Richtigkeit nur durch einen besondern Act der Weisheit.

Nach diesen Maßstäben entscheidet sich nun Duns dafür, daß im Verhältniß der gratia habitualis zum Willen als der potentia operans nicht jene (wie er vorher zugegeben hatte) die erste Ursache eines Verdienstes sei, weil eben die Kraft den Habitus benutzt, und nicht umgekehrt, ferner weil sonst die Gnade als

Naturkraft wirken würde, und der Wille nicht frei wäre. Und obgleich ihn der Begriff des Verdienstes nöthigt, dieser Erklärung ein gewisses Gegengewicht hinzuzufügen, so weiß er doch sein praktisches Interesse an der Willensfreiheit gegen jene Beschränkung aufrecht zu erhalten. Das Verdienst nämlich wurzelt ja nicht in einer natürlichen Beschaffenheit des Menschen, da es erst durch die göttliche Acceptation etwas ist; es ist also vollständig nur begründet in der Verknüpfung der Belohnung mit einem menschlichen Act durch den göttlichen Willen. „Freilich ist das Verdienst in meiner Macht unter den allgemeinen Bedingungen, daß ich den Gebrauch des freien Willens und die Gnade habe. Aber die Vollendung im Begriffe des Verdienstes ist nicht in meiner Macht, wenn nicht durch göttliche Einrichtung. Die Hauptsache im Verdienst also ist von Gott, wenn dies auch nicht heißt, daß Gott selbst verdient. Denn Verdienst ist ein Act der freien Willenskraft, durch die Neigung aus der Gnade hervorgerufen, wohlgefällig für Gott als Gegenstand der Belohnung durch die Seligkeit; ein solcher Act aber ist für Gott nicht möglich. Also die Hauptsache im Verdienst ist von Gott, wenn die Hauptsache den Sinn der obersten Ergänzung hat. Wenn aber die Hauptsache die erste oder vollkommenere Wirklichkeit bedeutet, so ist jene Behauptung zu verneinen, denn der Act ist etwas Unbedingtes und seinem Wesen nach vor der passiven Acceptation und etwas Realeres als sie"[1]).

Für den Begriff des Duns von der Justification ist noch folgende Abweichung von Thomas bemerkenswerth. Während dieser die Sündenvergebung zuerst als das Mittel der Gerechtmachung, dann aber als deren Folge bezeichnet (S. 94), so setzt Duns dieselbe als die indifferente Voraussetzung der effectiven Begnadigung (I, 17, 3. § 19). An einem spätern Orte (IV. dist. 16. qu. 2. § 6. 7) erörtert er dies in folgender Weise. Die Aufhebung der Schuld und die Verleihung der Gnade sind nicht Eine reale Veränderung; denn jene ist überhaupt keine reale Veränderung. Sie wären

---

1) Lib. I. dist. 17. qu. 3. § 25. Saltem principalius in merito est a deo. Respondeo: si principalius dicatur ultimum completivum, concedatur; si vero dicatur prima realitas sive perfectior realitas, negetur, quia actus est absolutum quid et prius natura ista acceptatione divina, et magis ens ea.

nämlich jene Einheit, wenn die wirkliche Sünde eine wesentliche Verderbniß der Natur, oder die Verneinung von etwas eigenthümlich Positivem am Menschen wäre. Dann würde die Beseitigung der Schuld die Herstellung jener Wirklichkeit sein, welche durch die Schuld aufgehoben war. Aber die Sünde hebt nicht etwas Gutes auf, welches da ist, sondern nur etwas, was da sein sollte; also ist auch die Verpflichtung zur Strafe für die Schuld nichts wirkliches in der Seele nach der vergangenen Handlung, sondern eine ideelle Relation (relatio rationis) in dem Object, so wie es gewollt ist (wie es sein sollte). Daher ist auch die Entlassung von jener Verpflichtung keine wirkliche Veränderung. Zur Bestätigung dieser Gedankenreihe dient die Erklärung des Duns, welche aus seinem Begriffe von der ursprünglich schrankenlosen Macht Gottes entspringt, daß Gott gemäß ihrer die Sünden vergeben könnte, ohne die habituelle Gnade zu verleihen (I, 17, 3 § 29. IV, 1, 6. §. 7. 9). Dadurch aber wäre nichts Positives erreicht. Denn wer durch Erlaß einer Beleidigung nicht mehr Feind ist, ist dadurch noch nicht Freund, sondern nur gleichgiltig. Und wer durch Vergebung der Schuld mit Gott versöhnt ist, ist ihm darum noch nicht angenehm im Sinne des besondern Gnadenstandes; wie es mit dem Menschen im Naturzustande der Fall war. Indessen dient diese Betrachtung eben nur dazu, die Verschiedenartigkeit der blos negativen ideellen Aufhebung der Schuld und der positiven realen Veränderung des Menschen in der Gnade anschaulich zu machen. Nach der geordneten Macht Gottes, wie sie den Gesetzen folgt, die durch seine Weisheit und seinen Willen festgesetzt sind, wie sie aus der heiligen Schrift und den Aussprüchen der Heiligen erkannt wird, kann Gott keinen von der Schuld befreien, dem er nicht die effective Gnade verleiht.

Obgleich diese Lehre in keine directe Verbindung mit der von dem Verdienste Christi gesetzt ist, so ist unverkennbar, in wie genauem Einklange mit derselben sie steht. Denn während der Begriff der Genugthuung auf den negativen Begriff der Sündenvergebung als auf die Hauptsache berechnet ist, so fordert der Gedanke des Verdienstes Christi, den Duns ausschließlich vertritt, in dem ergänzenden Begriffe der Belohnung einen positiven Werth. Sofern nun diese von Christus verdiente Belohnung, den Umständen gemäß, auf die Erwählten übertragen wird, für welche Christus verdient hat, so ist es im Zusammenhang der Auffassung

des Duns unumgänglich, die Begnadigung der Einzelnen als die positive reale Befähigung zum ewigen Leben, insbesondere zu den dazu gehörenden Verdiensten zu denken (S. 96). Die Vergebung der Sünden gilt jedoch dabei als untergeordnete Voraussetzung, sofern diejenigen, an welchen das Verdienst Christi zur positiven Wirkung kommt, vorher aus der Verschuldung gegen Gott zu entlassen waren. Wie in allen bisher erörterten Fällen steht Duns auch in diesem Lehrpunkte im Gegensatze zu Thomas und übertrifft ihn zugleich durch die Folgerichtigkeit der Gedankenbildung. Denn in der Consequenz der Lehre des Thomas von der Genugthuung und dem Verdienste Christi lag freilich das Thema desselben, daß die reelle Justification durch das Mittel der Sündenvergebung zu erklären sei (S. 93); allein dies Problem hat eben Thomas nicht gelöst, und deshalb die Sündenvergebung hinter die Justification zurückgestellt. Zugleich will ich darauf hinweisen, daß das katholische Interesse an dem realen Begriff der Justification durch Duns theoretisch viel sicherer gestellt ist, als durch Thomas. Denn dessen Unterscheidung zwischen Genugthuung und Verdienst Christi, so daß jener Begriff als der übergeordnete gilt, ist darauf angelegt, daß in der Anwendung auf die Einzelnen die Freisprechung von den Sünden die reale Veränderung derselben zum Gnadenstande, oder ihre active Befähigung zum ewigen Leben beherrsche.

In der Beurtheilung des menschlichen Verdienstes, zu welchem der Justificirte befähigt erscheint gemäß der allgemeinen Anordnung Gottes und der Verleihung der **gratia habitualis**, durch welches er aber seinen Gnadenstand auch zu vermehren im Stande ist, verräth Duns einen höhern Grad des praktischen Interesses an der Selbstthätigkeit des Menschen, als Thomas. Theoretisch vermag er sich ja nicht dem Zugeständniß zu entziehen, daß der übernatürliche Habitus der Liebe das Verdienst begründe (S. 97). Aber wie er sich nicht des Begriffs der **gratia operans** bedient, welche als Prämisse des Thomas eigentlich jeden Begriff von Verdienst ausschließt, so fällt für Duns das Hauptgewicht auch theoretisch auf die Betrachtung der Gnade als des Stoffs und des freien Willens als der Form des Verdienstes. Und welche Praxis steht in Aussicht, wo das Selbstgefühl des nach Verdienst Strebenden sich danach richtet, daß der handelnde Wille immer etwas Unbedingtes und etwas Realeres ist als die Acceptation,

welche als der entsprechende göttliche Act auch nur das Uebergewicht des Willens über den Habitus anerkennt! In diesem Satze des Duns ist derjenige Anspruch an Werkgerechtigkeit erhoben, gegen dessen Herrschaft im Leben die Reformatoren den Kampf eröffneten, und zwar nur im Interesse der von den Theologen des Mittelalters selbst behaupteten Prämissen der göttlichen Gnade.

Jener Impuls des Duns Scotus ist nun auch theoretisch wirksam geworden in der an ihn sich anlehnenden Schule der Nominalisten. Was im 14. Jahrhundert Wilhelm von Occam begründet, nach ihm Gabriel Biel [1]) in vollständigem Zusammenhange dargestellt hat, resumirt sich in folgenden Sätzen. Da der Begriff des Verdienstes wesentlich in der freien und willkürlichen Acceptation eines guten Werkes durch Gott beruht, so würde nach der absoluten Vollmacht Gottes kein übernatürlicher Habitus der Liebe, kein Gnadengeschenk, keine forma inhaerens zum Verdienste nothwendig sein. Indessen nach dem von Gott geordneten Gesetze kann Niemand ihm angenehm sein zur Verleihung des ewigen Lebens ohne die eingegossene Liebe. Durch die natürliche Vernunft kann freilich nicht bewiesen werden, daß es einen eingegossenen Habitus giebt, allein dies steht durch die heilige Schrift fest. Aber auch unter dieser Bedingung ist die Verleihung des ewigen Lebens an den Begnadigten ein freier und zufälliger Act Gottes, den er ohne Ungerechtigkeit unterlassen könnte; vielmehr wie er in freier Güte die Gnade eingießt, so verleiht er unter dieser Voraussetzung nur nach seinem Erbarmen die Seligkeit (Lib. I. dist. 17. qu. 1). Diese Gedankenreihe erfährt nun aber in der Weise des Duns ihre Gegenwirkung in der zweiten Quästion. Nichts ist verdienstlich, was nicht in der Vollmacht unseres Willens ist. Das freie Wollen kommt aber nicht vom Habitus, erstens weil ein solcher Natursache ist; also besteht das Wesen des Verdienstes, was uns angeht, principaliter im Willen; zweitens weil kein Habitus an sich löblich ist (denn er ist auch nicht an sich tadelnswerth), nicht der erworbene, geschweige denn der eingegossene, welcher weniger als jener in der Macht des Willens ist. Der Grund dieser Bedeutung des freien Willens liegt darin, daß Gott die Vollmacht hat, einen freiwilligen Act der

1) Epitoma et collectorium circa quatuor sententiarum libros. Lugduni 1514.

Liebe zu ihm, auch ohne Voraussetzung eines Habitus, als verdienstlich zum ewigen Leben zu acceptiren. Denn auch hieran bewährt sich der Satz: quod sine gratia nullus actus potest esse meritorius; freilich nicht im Sinne des creatürlichen Habitus der Gnade, sondern im Sinne der ungeschaffenen Gnade, der activen Barmherzigkeit Gottes, welche allein der wesentliche Grund des Verdienstes ist. Die beiden Gedankenreihen der ersten und der zweiten Quästion werden in das äußerliche Gleichgewicht gesetzt durch den Satz (Qu. 3. dub. 2. responsio), daß in dem verdienstlichen Werke zweierlei in Betracht komme, substantia, actus et ratio meriti. **Quantum ad substantiam meritum est principaliter a voluntate libere producente, quantum ad rationem meriti est principaliter a caritate (infusa) ex divina ordinatione. Principalissime tamen est vere a deo libere acceptante.** Zum Verdienste gehört deshalb auch keineswegs die vollständige Erfüllung des Gesetzes, sondern daß nur irgend ein Gebot oder Rathschlag ausgeführt, und daß kein Gebot übertreten werde (Qu. 2). Die guten Werke, welche durch den freien Willen und den Gnadenstand hervorgebracht werden, sind merita de condigno, sie verdienen den Lohn des ewigen Lebens nach dem Maße der Gerechtigkeit Gottes, in welcher er seine Verheißung jenes Lohnes erfüllt. Diese Art der Verpflichtung steht nicht im Widerspruch mit der vollen Freiheit Gottes; denn indem sein Wille die erste Regel aller Gerechtigkeit ist, so will er und thut er alles in gerechter Weise und doch nicht als Schuldner von irgend Jemand. Ferner kann man durch den Act des freien Willens, mit der Unterstützung der Gnade, die Vermehrung derselben de condigno verdienen. **Quia habens gratiam habet, unde potest proficere in merito praemii beatifici, ergo etiam habet, unde potest proficere in gratia.** Hingegen die prima gratia, die Verleihung der Gnade, kann man nur de congruo verdienen, sofern Gott aus Liberalität einen guten Act des Menschen, der, was in seiner Kraft steht, thut, zur Verleihung der ersten Gnade acceptirt (Lib. II. dist. 27). Denn wie in der folgenden Distinction 28 ausgeführt wird, hat der freie Wille die Kraft, aus seiner Natur moralisch gute Werke hervorzubringen, Todsünden zu vermeiden, und die göttlichen Gebote zu erfüllen, wenn auch nicht nach der Absicht des Gesetzgebers, welche auf die Erreichung unseres Heiles gerichtet ist, aber in Hinsicht des Wesens der Handlung.

Die charakteristische Folgerung aus diesen Aufstellungen zieht Biel Lib. III. dist. 19. concl. 5. Obgleich principaliter das Leiden Christi allen Nachkommen Adams das Heil verdient hat, so wirkte doch mit die Thätigkeit der zu Rettenden als meritum de congruo oder de condigno. Denn dazu, daß einem durch das Verdienst des Leidens Christi die Sünde vergeben oder die Gnade eingegossen werde, sei es die, welche zuerst gerecht macht, sei es die, welche der ersten folgt und die frühere vermehrt, wird, wenn einer erwachsen ist, eine gute Stimmung des Willens und eine gute Bewegung nach Gott hin erfordert, entweder angehende oder vollständige Reue über die Sünden des frühern Lebens, oder Liebe gegen Gott und Sehnsucht nach Heil, oder freiwilliger Empfang der Sacramente, welches merita de congruo sind, — oder zur Vermehrung der Gnade ist eine gute Thätigkeit, die aus der frühern Gnade hervorgeht, erforderlich, welches meritum de condigno ist. Wenn aber einer Kind und nicht im Gebrauch seiner Vernunft ist, dann wird er nicht ohne Sacrament von der Erbsünde gereinigt, es müssen also solche mitwirken, welche das Kind darbringen und das Sacrament verwalten, deren Thätigkeit meritum de congruo ist. Hieraus folgt, daß wenn auch Christi Leiden das hauptsächliche Verdienst ist, wegen dessen die Gnade und die Seligkeit verliehen wird, es niemals die einzige und vollständige verdienstliche Ursache ist. Denn immer wirkt mit dem Verdienste Christi als meritum de congruo oder de condigno zusammen eine Thätigkeit dessen, der die Gnade und die Seligkeit aufnimmt, als eigenes Verdienst, wenn er erwachsen ist, als fremdes, wenn einer noch des Gebrauchs der Vernunft entbehrt.

Diese Darstellung, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, entfernt sich von der Behandlung der früheren Theologen formell dadurch, daß die Lehre von der iustificatio mit der vom meritum Christi in directe Verbindung gesetzt ist. Hiedurch wird nun aber die Abweichung von den Vorgängern herbeigeführt, daß das Verdienst Christi nicht als die einzige und vollständige Ursache des Heiles, sondern nur als die hauptsächliche behauptet werden konnte, zu welcher die merita de condigno hinzugefügt werden müssen, wenn auch dieselben, nach ihrer Abstammung von der Gnadengabe, dem Verdienste Christi untergeordnet sind. Hier kommt das Dilemma zur Entscheidung, welchem die Realisten

nicht ins Gesicht schauen wollten. Entweder ist die Gnade als Grund der Leistung Christi und der iustificatio des Einzelnen streng zu nehmen, dann hat der Begriff der merita de condigno keinen Raum und keinen Sinn; oder dieser Begriff gilt, dann ist die Beseligung nicht ausschließlich auf die Gnade und das Verdienst Christi, sondern auf dieses und auf die Verdienste der Gläubigen zurückzuführen. Indem Biel sich für diese Alternative erklärte, hat er nur ausgesprochen, was Thomas durch die entgegengesetzte Behauptung doch nicht ausschließen wollte. Aber außerdem gehen die Nominalisten über die absichtliche Tendenz der Realisten noch durch die Behauptung hinaus, daß bei der Erwerbung der prima gratia die merita de congruo ihre Geltung finden. Nicht blos Thomas hatte es undenkbar gefunden, daß aus der bloßen Kraft des Willens ohne Unterstützung der Gnade Verdienste hervorgingen, welche durch die Billigkeit Gottes berücksichtigt werden könnten, da der Abstand zwischen der menschlichen Natur und Gott zu groß sei (S. 72); sondern auch Duns hält die Geltung, welche Gott nach seiner absoluten Vollmacht den Leistungen in puris naturalibus als meritis de congruo beilegen könnte, für unwahrscheinlich, da sich diese Meinung dem pelagianischen Irrthum annähere (Lib. I. dist. 17. qu. 3. § 29). Diese Scheu haben die Nominalisten überwunden. Deshalb ist nun freilich deren Lehre in diesem Punkte nichts weniger, als die allgemeine Lehre der mittelaltrigen Kirche, sondern sie ist die Annahme einer besondern theologischen Schule. Aber indem diese, nachdem sie einigen vergeblichen Widerstand gefunden, kirchlich nicht behindert war, ihre Ansicht zu verbreiten, so ist die katholische Kirche des Mittelalters für diese Theorie und die entsprechende Praxis in ihrem Schooße mit verantwortlich, und ist auch dadurch charakterisirt, daß diese Ansicht in ihrem Schooße so lange in Geltung stehen konnte.

16. Man wird sich hingegen vergeblich bemühen, den reformatorischen Lehrbegriff von der iustificatio, nämlich die absichtliche Unterscheidung zwischen iustificatio und regeneratio, bei irgend einem Theologen des Mittelalters nachzuweisen. Wohl kommt es vor, daß mit iustificatio speciell das göttliche Urtheil der Sündenvergebung bezeichnet wird, namentlich wenn gewisse un-

zweideutige Aussprüche des Apostels Paulus angeeignet werden [1]; allein darauf ist nicht ein Gewicht der Art zu legen, daß hiedurch der Gedanke der Reformatoren vorweggenommen werde. Vielmehr ist die absichtliche Auslegung des Begriffs der iustificatio darauf gerichtet, daß in ihr die reelle Veränderung des Sünders gedacht werden soll [2], d. h. die reformatorische Unterscheidung beider Begriffe wird im Voraus abgelehnt, und die Deutung der iustificatio im forensischen Sinn erscheint nur als eine vorläufige Bestimmung, welche ihre berichtigende Ergänzung erfahren muß. Hiedurch aber wird der Sinn derjenigen Formeln, in welchen mittelaltrige Theologen die Stichwörter der Reformation auszusprechen scheinen, wesentlich alterirt, und das Unternehmen, solche Aussprüche zur Rechtfertigung der reformatorischen Lehre zu sammeln, wie es in Joh. Gerhard's Confessio catholica sich darstellt, unterliegt dem dringendsten Verdachte der Selbsttäuschung durch ungenaue Beobachtung. Es ist auch im Sinne des Mittelalters, daß der Glaube allein zur iustificatio gehört, daß dieselbe durch die Gnade gratis verliehen wird, daß sie nicht bedingt ist durch merita de congruo, — wovon nur die nominalistische Theologie

---

1) Bernhardi Tractatus de erroribus Abaelardi cap. VIII, 20: Ubi reconciliatio, ibi remissio peccatorum. Et quid ipsa, nisi iustificatio? Sive igitur reconciliatio, sive remissio peccatorum, sive iustificatio sit, sive etiam redemtio, intercedente morte unigeniti obtinemus, iustificati gratis in sanguine ipsius. — In Cantica sermo XXII, 6: Christus est factus nobis sapientia, iustitia, sanctificatio, redemtio. Sapientia in praedicatione, iustitia in absolutione peccatorum, sanctificatio in conversatione, quam habuit cum peccatoribus, redemtio in passione.

2) De error. Abael. cap. VI, 16: Alius, qui peccatorem constituit, alius, qui iustificat a peccato; alter in semine, alter in sanguine. . . . Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Si infectus ex illo originali concupiscentia, etiam Christi gratia spirituali perfusus sum. Quid mihi plus imputatur de praevaricatore? si generatio, regenerationem oppono. . . . Sane pervenit delictum ad me, sed pervenit et gratia. . . . Terrena nativitas perdit me, et non multo magis generatio coelestis conservat me? Nec vereor sic erutus de potestate tenebrarum repelli a patre luminum, justificatus gratis in sanguine filii eius. Nempe ipse, qui iustificat, quis est, qui condemnet? Non condemnabit iustum, qui misertus est peccatori. Iustum me dixerim, sed illius iustitia. Quae ergo mihi iustitia facta est, mea non est? Si mea traducta culpa, cur non et mea indulta iustitia?

abweicht; aber trotzdem ist theologisch etwas ganz anderes damit gemeint, als mit den gleichlautenden Formeln der Reformatoren. Man hat sich auch im Zeitalter der Reformation selbst davon überzeugt, daß mit den gleich klingenden Worten auf den beiden Seiten ein widersprechender Sinn verbunden wurde.

Ungeachtet dessen hat der leitende Gedanke der Reformatoren von den Bedingungen der Rechtfertigung eine breite Basis in der Kirche. Er findet charakteristische Vorklänge in ausgesprochenen und zwar absichtlich betonten Gedankenreihen mittelaltriger Männer, und zwar solcher, welche als Theologen ebenso absichtlich und unzweideutig sich zu der katholischen Justificationslehre bekennen [1]). Denn es handelt sich bei dem Gedanken der Rechtfertigung für die Reformatoren in erster Linie gar nicht um eine objective Lehre des theologischen Systems, sondern um den obersten Maßstab der religiösen Selbstbeurtheilung des Subjects, welches in der christlichen Kirche steht, und dieser Bestimmung gemäß in guten Werken aus dem heiligen Geiste thätig ist. Und zwar handelt es sich für die Reformatoren darum, daß der Wiedergeborene nicht durch die guten Werke, welche er wirklich leistet, seine Geltung vor Gott und die Gewißheit seines Heiles besitze, sondern durch die Gnade Gottes, welche seinem gläubigen Vertrauen die Rechtfertigung durch Christus verbürgt. Diese Behauptung, welche ihren Beweis im folgenden Capitel finden wird, muß ich hier vorweg aufstellen, um an diesem Kriterium solche Aeußerungen mittelaltriger Frömmigkeit zu messen, welche mit Recht als Analogieen des religiösen Standpunktes der Reformatoren angesehen werden, und in demselben Maße über die Grenzen der katholischen Lehre von der iustificatio und der mit ihr verflochtenen Lehre vom meritum hinausgreifen.

Allerdings stellen die Theologen von Augustin her immer nur die causale Verbindung zwischen der Gnade als iustificatio

1) Hiedurch wird die entsprechende Aeußerung Melanchthon's eingeschränkt, — Apol. Conf. Aug. III. 90. Antonius, Bernhardus, Dominicus, Franciscus et alii sancti patres elegerunt certum vitae genus, vel propter studium vel propter alia utilia exercitia. Interim sentiebant se fide propter Christum iustos reputari et habere propitium deum, non propter illa propria exercitia. Aber eben dieser letztere Satz findet in der folgenden Darstellung seine Bestätigung.

und dem meritum auf. Niemals findet sich der Satz ausgesprochen, daß die iustificatio gerade so beschaffen sein müsse, wie sie gelehrt wird, damit Verdienst möglich sei. Jedoch vermag ich das praktische Interesse, welches die Bekenner der römisch-katholischen Kirche an jenem Dogma nehmen, vollständig nur zu erklären, wenn ich die in der Lehre behauptete causale Verbindung zwischen iustificatio und meritum als eine zugleich finale verstehe. Denn nur der wenn auch unbewußte Eindruck von Zweckverbindungen beherrscht das Gefühl als unmittelbares Motiv praktischen Verhaltens. Also wo man in positiv religiösem Interesse, welches stets alle Verneinungen entgegengesetzter Theologumena beherrscht, die iustificatio im katholischen Sinne behauptet, geschieht es in dem Glauben an die Geltung von Verdiensten vor Gott. Der Sünder nämlich muß nicht nur reell zum Guten verändert sein, sondern auch in der Freiheit seines Willens wirken, wenn es zum Verdienste kommen soll. Nach beiden Rücksichten ist der katholische Begriff der iustificatio als die zweckmäßige Prämisse für das Bewußtsein vom Verdienste, namentlich auch insofern ausgeprägt, als es möglich sein soll, daß der Justificirte eine Vermehrung der Gnade verdiene; während die reformatorische Auseinandersetzung zwischen iustificatio und regeneratio und die Ueberordnung jener über diese den Begriff des Verdienstes überhaupt unmöglich macht. Nun nimmt aber der Begriff des Verdienstes im katholischen System selbst eine zweideutige Stellung ein. Denn der Gedanke der Gnade, durch den Verdienst erst möglich wird, schließt, wenn er streng genommen wird, den verdienstlichen Werth der aus der Gnade hervorgehenden Werke aus, weil er gerade die Selbständigkeit des wiedergeborenen Menschen Gott gegenüber verneint. (Merita) fructus sunt primae gratiae et gratia pro gratia, et ideo totum imputandum est gratiae, quia neque volentis est quod vult, neque currentis quod currit, sed miserentis est dei, sagt Anselm. Si gratia consideratur secundum rationem gratuiti doni, omne meritum repugnat gratiae, sagt Thomas. Dieser Gesichtspunkt der vollen Abhängigkeit alles moralischen Werthes unserer Person und unserer Leistungen von Gott ist nun der eigentlich religiöse. Es kann also nicht ausbleiben, daß wenn man innerhalb des katholischen Christenthums die Stufe der rein religiösen Selbstbeurtheilung erreicht, der in der Theorie mühsam construirte Begriff des Verdienstes ohne

Weiteres außer Geltung gesetzt wird. Die zahllosen Aeußerungen, welche Augustin in dieser Richtung gethan hat, sind für die abendländische Kirche ebenso wenig unwirksam geblieben, als seine Verbindung von gratia und meritum in der Theorie.

Wo nun im Mittelalter die ausgesprochene Andacht sich zu der Gedankenreihe erhebt, daß der Werth des christlichen Lebens, auch wenn es in guten Werken fruchtbar ist, nicht in diesen als menschlichen Verdiensten, sondern in der Barmherzigkeit Gottes begründet ist, da doch sie erst diese Werke möglich macht, und zugleich die Schuld der fortlaufenden Sünden aufwiegen muß, — wo diese eigenthümliche Gewißheit der göttlichen Gnade im Gebiete der christlichen Gemeinde vergegenwärtigt wird als der Anspruch der Gläubigen, welcher alle denkbaren und wirklich vorausgesetzten Gnadenmittel überspringt, da wird die Linie eingenommen, auf welcher das religiöse Bewußtsein unserer Reformatoren die Kraft gehabt hat, den bis auf sie bestehenden Zusammenhang katholischer Lehre und kirchlicher Institutionen zu durchbrechen. Allerdings gehören zu dieser Wirkung noch andere Bedingungen als die Grundansicht von der Gnade. Deshalb ist deren Behauptung durch die Männer des Mittelalters an und für sich kein Grund gewesen, daß ihnen die Lehre von der iustificatio zweifelhaft oder die Institution des Bußsacramentes und der Gehorsam gegen den Papst verdächtig wurde. Allein indem die religiöse Selbstbeurtheilung, welche den Werth des theoretisch anerkannten Verdienstes praktisch verneint, bei Heroen der mittelaltrigen Kirche so stark ausgeprägt ist, so dient dieses zum Beweise dafür, daß der leitende Gesichtspunkt unserer Reformation in der lateinischen Kirche von jeher heimisch gewesen ist. Der Gebrauch der allem Andern übergeordneten Idee der göttlichen Gnade, welchen die Reformatoren gemacht haben, ist auch nur eine folgerechte Anwendung derselben.

17. Im Ganzen wird man in der asketischen Literatur der mittelaltrigen Kirche die Proben des Gebrauches der Gnade zu suchen haben, welcher hier gemeint ist. Denn was kann durch Dank und Bitte anderes erreicht werden, als die Hervorhebung der Gnade Gottes, welche alles beherrscht? Urkunden dieser Welt- und Lebensansicht sind schon Anselm's Meditationen und Gebete. Es wird demgemäß genügen, specielle Proben aus den Schriften Bernhard's von Clairvaux anzuführen, welcher der classische

und maßgebende Vertreter der eigenthümlich katholischen Devotion ist. Es ist nun nicht ohne Interesse, an seinem Tractat de gratia et libero arbitrio zu beobachten, daß nachdem er wiederholt zwischen den Gesichtspunkten der Gnade und des Verdienstes abgewechselt hat, er den Schluß mit der ausschließlichen Hervorhebung der Gnade erreicht. Si proprie appellentur ea, quae dicimus nostra merita, spei quaedam sunt seminaria, caritatis incentiva, occultae praedestinationis indicia, futurae felicitatis praesagia, via regni, non causa regnandi. Denique quos iustificavit, non quos iustos invenit, hos et magnificavit. An dieser Schrift Bernhard's ist nämlich bemerkenswerth, daß er zwar den Begriff des Verdienstes immer wieder begründet, daß er jedoch die katholische Behauptung, man verdiene auch die Dauer und die Vermehrung des Gnadenstandes, nicht bezeugt. Sobald diese Folgerung aus dem geltenden Schema von Gnade und Freiheit gezogen wird, ergiebt sich ein Hinderniß für die definitive Ueberordnung der Gnade über die Freiheit. Und wirklich ist nicht sowohl die Lehre vom Verdienst überhaupt der für uns befremdende Charakterzug des Katholicismus, da die Geltung von Verdiensten jeder Zeit praktisch zurückgenommen werden kann, sondern der Zusatz von der Möglichkeit der Vermehrung der Gnade durch die Verdienste.

In den Predigten Bernhards[1]) finden sich Beispiele, welche mit der Haltung des eben erörterten Tractates übereinstimmen. De diversis sermo 105 unterscheidet die iustificatio und die glorificatio als die Stufen des Gnadenstandes. Neque enim poterit obtineri magnificatio, nisi iustificatio praecesserit, cum ista meritum, illa praemium sit. Beides sind Wirkungen Gottes; aber die Beseligung überragt unsere Kräfte, die Gerechtmachung nimmt dieselben direct in Anspruch. Sic enim adimpletur iustificatio, dum ab interdictis vitiis abstinent, et bona, quae praecepta sunt, fideliter exercent. In octava Epiphaniae fordert Bernhard auf, adimplere omnem iustitiam, um die Freude der Seligkeit zu erreichen. Denn diese ist der Lohn, iustitia vero meritum et materia... Nunc videtur laboriosa iustitia, sed veniet, quando sine omne labore . . . fruemur iustitia. Pro dom. 1. Novemb. sermo 4 deutet Bernhard die Gestalt der Seraphim, daß sie Haupt und Füße mit den Flügeln decken, also nur

1) Sermones de tempore, de sanctis ac de diversis. Opp. Vol. I.

die Mitte der Gestalt sehen lassen, darauf, daß der Anfang und die Vollendung des Gnadenstandes ausschließlich Wirkungen der göttlichen Gnade seien, daß aber in der Mitte der freie Wille ein Maß von Wirkung habe meriti gratia. Hiedurch also ist die Geltung dieses Begriffs festgestellt, obgleich dessen Zweckmäßigkeit nicht einleuchtet, wenn zugleich behauptet wird, daß die Heilsvollendung reine Gnadenwirkung ist, nec est mihi in hac parte vel cum gratia, sive in ea gloriari, quasi coadiutor videar aut cooperator. Dies hindert ihn nicht, an anderem Orte, in Quadragesima sermo 4, das Fasten zu empfehlen als Mittel zur Abwendung der ewigen Strafen, non solum obtinet veniam, sed et promeretur gratiam, non solum delet peccata, quae commisimus, sed et repellit futura, quae committere poteramus.

Ungeachtet dieser gut katholischen Grundsätze begründet jedoch Bernhard in den Predigten nichts weniger als ein Vertrauen auf die gegenwärtigen Leistungen des von der Gnade unterstützten freien Willens. Indem er vielmehr in thesi anerkennt, daß seine Zuhörer in guten Werken und Verdiensten thätig sind, so fordert er sie immer nur dazu auf, von dem eigenen Beitrag zu den Verdiensten abzusehen, und lediglich die Wirkung der göttlichen Gnade in ihnen zu beachten, oder überhaupt von diesen einzelnen Wirkungen auf Gott als den Begründer aller Heilshoffnung sich zu richten [1]). In paradoxer Weise erklärt er die Demuth, welche auf

---

1) In psalm. XCI. sermo 1, 1: Timeo, ne forte sit in nobis, qui non habitat in adiutorio altissimi, sed confidat in virtute sua et in multitudine divitiarum suarum. Forte enim fervorem habet aliquis potens in vigiliis, in ieiuniis, in labore et in ceteris huiusmodi, aut etiam multorum, ut sibi videtur, divitias meritorum longo tempore acquisivit, et in his confidens remissior est in timore dei.... Tanto siquidem amplius timere deum et magis sollicitus esse debuerat, quanto maiora eius munera iam percepit. Neque enim, quae habemus ab eo, servare aut tenere possumus sine eo. — Sermo 9, 1: Quid quod bona omnia non modo propter eum constat fieri, sed per eum? Deus enim est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. 5. Praetendat alter meritum, sustinere se iactet pondus diei et aestus, ieiunare bis in sabbato dicat, postremo non esse sicut ceteros hominum glorietur; mihi autem adhaerere deo bonum est, ponere in deo meo spem meam. — In octava Paschae sermo 1, 2: Quoties tentationi resistis, quoties vincis malignum, noli propriis tribuere viribus, noli in te, sed magis in domino gloriari. — In festo annuntiationis Mariae sermo 1, 1: Testimonium

die Verdienste verzichtet und nur auf Gott vertraut, für das einzige Verdienst, welches Werth hat[1]). Er verweist aber nicht nur auf die göttliche Gnade als den allein zureichenden Grund aller Stufen des Heilsstandes, um jeder Versuchung zur Selbstgerechtigkeit entgegenzuwirken, sondern er hebt die Barmherzigkeit Gottes auch in dem Sinne hervor, daß sie allein bei der stets bleibenden Unvollkommenheit aller guten Werke und Verdienste die Zuversicht des Heilsstandes begründe[2]). Hierin erreicht Bernhard diejenige

spiritus in tribus consistere credo. Necesse est enim primo omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam dei; deinde, quod nihil prorsus habere queas operis boni, nisi et hoc dederit ipse, postremo, quod aeternam vitam nullis potes operibus promereri, nisi gratis tibi detur et illa.

1) De diversis sermo 26, 1: Insipiens est et insanus, quicunque in aliis vitae meritis, quicunque in alia religione seu sapientia nisi in sola humilitate confidit. Apud dominum ius habere non possumus, quoniam in multis offendimus omnes, sed nec fallere eum; ipse enim novit abscondita cordis, quanto magis opera manifesta. . . Quid ergo restat, nisi ad humilitatis remedia tota mente confugere, et quidquid in aliis minus habemus, de ea supplere. — In psalm. XCI. sermo 15, 5: Hoc totum hominis meritum, si totam spem suam ponit in eo, qui totum hominem salvum facit.

2) In vigilia nativitatis dom. sermo 2, 4: Nolite timere, si perfectionem, quam desideratis, nondum potestis adipisci; sed quod minus habet imperfectio conversationis, suppleat humilitas confessionis, et imperfectum vestrum viderunt oculi dei. Propterea enim mandata sua mandavit custodiri nimis, ut videntes imperfectionem nostram deficere, et non posse implere, quod debet, fugiamus ad misericordiam, et qui non possumus in vestitu innocentiae seu iustitiae, appareamus vestiti confessione. Confessio enim est pulcritudo in conspectu domini, si tamen sit non oris tantum, sed etiam totius hominis, ut omnia ossa nostra dicant: domine, quis similis tibi, idque solius pacis intuitu et desiderio reconciliationis ad deum. — In Epiphan. dom. sermo 1, 1: Quisquis consolationem ignorat necessariam, superest, ut non habeat dei gratiam. 3. Quid agerem audiens dominum venientem? Numquid non fugerem, sicut Adam, nonne desperarem, audiens, quia ille venit, cuius legem sic praevaricatus sum, cuius patientia sic abusus sum, cuius beneficio tam ingratus inventus sum? Quae vero maior consolatio poterat esse, quam in dulci vocabulo, in nomine consolatorio. Propterea et ipse dicit, quia non venit filius, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Iam confidenter accedo, iam supplico fiducialiter. Quid enim timeam, quando salvator venit in domum meam? Ei soli

Betrachtungsweise, welche gerade die Luther'n geläufige ist, der den Blick vielmehr auf die relative Unvollkommenheit, als auf die relative Vollkommenheit der dem Wiedergeborenen möglichen Werke fixirt, während Bernhard, wie sich zeigt, nach beiden Seiten hin die gleiche Entscheidung für den ausschließlichen Werth der Gnade Gottes ausspricht. Es liegt freilich in der Sache, daß der stärkere Accent auf die Gnade fällt, wenn der Gläubige sich der Unvollkommenheit seiner Leistungen erinnert, wenn er sich den Contrast seiner Leistungen gegen die Forderung Gottes einprägt, als wenn er durch den Rückgang von seinen Leistungen auf die göttliche Gnade sich die Folgerichtigkeit der Wirkung derselben vergegenwärtigt. Um so stärker prägt sich deshalb in jenem Falle das Bewußtsein aus, daß das gläubige Vertrauen das Organ für die Aneignung der verzeihenden Gnade oder der Barmherzigkeit Gottes ist[1]). Auch in dieser Anschauung vom gläubigen Ver-

peccavi, donatum erit, quidquid indulserit ille. Deus est, qui iustificat, quis est, qui condemnet? Aut quis accusabit adversus electos dei? Propterea gaudere nos oportet, quod in nostra venerit; nunc enim facilis ad indulgentiam erit. — In psalm. XCI. sermo 16, 1: Speravit in me, liberabo eum. . . Non dicit, dignus fuit, iustus et rectus fuit, innocens manibus et mundo corde, propterea liberabo, protegam et exaudiam eum. Si enim haec et similia diceret, quis non diffideret? Quis gloriabitur, castum se habere cor? Nunc autem apud te propitiatio est, et propter hanc legem tuam sustinui te domine. Dulcis lex, quae meritum exauditionis in clamore constituit postulationis. — In dominica VI. post Pentecosten sermo 3, 4: Liberaliter agit deus, ignoscit plenarie, ita ut propter fiduciam peccatorum sed poenitentium, ubi abundavit delictum, soleat et gratia superabundare. 6. Tria considero, in quibus tota spes mea consistit, caritatem adoptionis, veritatem promissionis, potestatem redditionis. Murmuret iam, quantum voluerit, insipiens cogitatio mea dicens: quis es tu aut quanta est illa gloria, quibusve meritis hanc obtinere speras? Et ego fiducialiter respondebo: scio cui credidi, et certus sum, quia in caritate nimia adoptavit me, quia verax in promissione, quia potens in exhibitione. — In festo omnium sanctorum sermo 1, 11: Quid potest omnis iustitia nostra coram deo? Nonne iuxta prophetam velut pannus menstruatae reputabitur? et si districte iudicetur, iniusta invenietur omnis iustitia nostra? Propterea tota humilitate ad misericordiam recurramus, quae sola potest salvare animas nostras.

1) In vigil. nat. dom. sermo 5, 5: Ante omnia fides quaerenda est. Crede ergo te deo, committe te ei, iacta in eum cogitatum tuum,

trauen erreicht Bernhard nothwendig die Linie, welche nachher Luther einnimmt, da ebensowenig der blos intellectuelle wie der durch die Liebe formirte Glaube jenem Inhalte entspricht, und da die Vertauschung des Glaubens mit der Hoffnung, welche in den vorliegenden Sätzen gelegentlich eintritt, nicht die Bedeutung haben soll, die barmherzige Gnade Gottes aus der Gegenwart in die Zukunft zu rücken.

Ja bei einer Gelegenheit hat Bernhard es vermocht, der Rechtfertigung durch den Glauben allein charakteristischen Ausdruck zu verleihen [1]). Die specifischen Sätze des Paulus repro-

---

et ipse te enutriet, ut fiducialiter dicas: deus sollicitus est mei. Is vere fidelis est, qui nec sibi credit, nec in se sperat, factus sibi tanquam vas perditum, sed sic perdens animam suam, ut in vitam aeternam custodiat eam. — In Epiph. dom. sermo 3, 7: Secure credamus in eum, secure credamus ei nos, cui nec potestas deest salvandi nos, cum sit verus deus et dei filius, nec bona voluntas, cum sit tanquam unus ex nobis verus homo et hominis filius. — In festo annuntiationis Mariae sermo 3, 3: Sola spes apud te miserationis obtinet locum, nec oleum misericordiae, nisi in vase fiduciae ponis. ... Dicat quisque in pavore suo: Vadam ad portas inferi, ut iam nonnisi in sola dei misericordia respiremus. Haec vera hominis fiducia, a se deficientis et innitentis domino suo. Haec, inquam, vera fiducia, cui misericordia non denegatur.

1) In Cantica sermo 22, 7. Primo quidem veritatis doctor depulit umbram ignorantiae tuae luce sapientiae suae. Per iustitiam deinde, quae ex fide est, solvit funes peccatorum, gratis iustificans peccatorem. Addidit quoque sancte inter peccatores vivere et sic tradere formam vitae tanquam viae, qua redires ad patriam. 8. Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam, credat in te, qui iustificas impium et solam iustificatus per fidem pacem habebit ad deum. Qui ergo iustificati a peccatis sectari desiderant deliberantque sanctimoniam, audiant te clamantem. ... Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, iustitia non sufficiente, sanctitatis succumbentibus meritis, illa succurrit. Quis enim de sua vel sapientia vel iustitia vel sanctitate praesumat sufficientiam sibi ad salutem? ... Delicta iuventutis meae et ignorantias ne memineris et iustus sum. Verumtamen nisi interpellat sanguis tuus pro me, salvus non sum. 9. In odore iustitiae cucurrit Maria Magdalena, cui dimissa sunt peccata multa, quoniam dilexit multum, iusta profecto et sancta et iam non peccatrix, quemadmodum Pharisaeus exprobrabat nesciens iustitiam seu sanctitatem dei esse munus, non opus hominis, et quia non modo iustus sed et beatus, cui non imputa-

ducirt er in demselben Schema der Anschauung, welches auch für Luther gilt, nämlich daß der in der Kirche stehende Gläubige, indem er über seine Sünden Reue empfindet, sich auf Gott verläßt, welcher den Gottlosen rechtfertigt, und ihm Frieden mit Gott verschafft. Als der Mittelgrund zu dieser Wirkung der Barmherzigkeit Gottes gilt nur das Leiden Christi, und als Gerechte werden die bezeichnet, welchen durch das Erbarmen Gottes und Christi die Sünden vergeben sind. Dieser Gedankengang ergiebt sich für Bernhard an einem andern Orte der christlichen Lebensansicht, als welchen die katholische Lehre von der iustificatio einnimmt. Diese soll ja erklären, wodurch ein Sünder befähigt wird, gute Werke hervorzubringen. Was hingegen Bernhard in der vorliegenden Predigt ausführt, dient zur Erklärung dafür, wie der Gläubige, welcher sich als Sünder erkennt, sich dennoch auf seinen Frieden mit Gott verlassen darf. Dieses ist die Situation, in welcher Luther die gleiche Lösung wie Bernhard gefunden hat. Allerdings ist dann von Luther der weitere Schritt gethan worden, diese Befreiung von der Schuld der Sünde auch an dem Ort, den die katholische Lehre von der iustificatio einnimmt, als den Grund oder die unumgängliche Voraussetzung für die Befreiung des Gläubigen von der Macht der Sünde oder der Neuzeugung durch den heiligen Geist geltend zu machen. Es ist bemerkenswerth, daß Bernhard am Anfange der mitgetheilten Rede dieselbe Unterscheidung macht, indem er die Gerechtsprechung durch Gott als Lösung der Sündenbande der Befähigung zum heiligen Leben voranstellt. Diese Folgerichtigkeit der Gedanken, wenn er sie auch nur einmal gelegentlich geübt hat, ist ein schwer wiegendes Argument für das Recht Luther's zu dem gleichen Verfahren.

Im Ganzen dient die Vergegenwärtigung der Versöhnung durch Christus und die Theilnahme an seinem Leiden einem andern Interesse der Frömmigkeit, als dasjenige ist, welches eben berührt wurde. Das Bedürfniß der Ergänzung, welches Bernhard in der auf Christus und sein Leiden gerichteten Contemplation zu befriedigen sucht, gilt nicht dem Gefühl des Gläubigen von seiner immer wieder vorhandenen Verschuldung, sondern dem Streben des in seiner Art vollkommenen Christen nach dem Genuß der

bis deus peccatum. 11. Unde vera iustitia nisi in Christi misericordia. . . . Soli iusti, qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt.

Liebe Gottes. Es ist schon zur Sprache gekommen (S. 52), daß die Devotion, welche Bernhard namentlich in den 85 Predigten über das Hohelied in maßgebender Weise zum Ausdruck bringt, dieselbe Combination innehält, in welcher Abälard die Versöhnung der Menschen überhaupt verstand. Die Liebe, welche Gott den Sündern bewährt hat, indem er sich in der Menschwerdung erniedrigte, und in Leiden und Tod sein Erbarmen kund that, ist das stets gegenwärtige Motiv um ihn wieder zu lieben. Dasselbe wird nun aber an der allegorischen Auslegung des Hohenliedes in eigenthümlicher Weise geregelt. Die Gegenliebe des Einzelnen setzt sich zu dem menschgewordenen Wort auf den Fuß der Gleichheit, wie es einer Braut dem Bräutigam gegenüber zukommt, und wie es dem schon von Anselm ausgesprochenen Grundsatz entspricht, daß an dem menschgewordenen Gott der Eindruck der menschlichen Gleichheit wirksamer ist, als der Eindruck des Abstandes der Gottheit. Schon Anselm hat wenigstens beiläufig in der ersten Meditation den Ton des Hohenliedes zur Bezeichnung dieser Situation des Andächtigen anklingen lassen. Geleitet aber sind beide Männer und ihre Nachfolger durch Ambrosius, welcher zuerst unter der Braut des Hohenliedes nicht blos, wie es bisher üblich war, die Kirche, sondern zugleich und mit besonderem Gewichte die einzelne gläubige Seele verstanden hatte. Aber schon Ambrosius hat in dem Buche **de Isaac et anima** die Aufgabe der stufenweisen Vereinigung mit dem Bräutigam dem in seiner Art vollkommenen Christen zugemuthet, die Seele, **quae elevans se a corpore, abdicatis luxuria atque deliciis, voluptatibusque carnalibus, exuta quoque sollicitudine secularium vanitatum iamdudum infusionem sibi divinae praesentiae et gratiam verbi salutaris exoptet (cap. 3).** Ambrosius stellt die Anleitung zu diesem Ziele als allgemeine Regel des christlichen Lebens auf; bei Anselm und Bernhard ist die Einschränkung dieser Anweisungen auf die Mönchsgemeinde deutlich. Und dieses ist folgerecht. Denn nur die, welche nach Bernhard in dem Mönchsstande sicher sind vor den Sorgen des weltlichen Lebens, können die Stetigkeit der hier erforderten Gedankenbewegung leisten, und auch sie nicht ohne Unterbrechung durch Dürre und Abstumpfung des Gefühls. Also nur diejenigen, welche in der Heilung vorgeschritten sind, werden zu dem Genuß der Liebe und Gnade Gottes berechtigt; aber in die Darstellung dieser Contemplation

spielt auch nichts von Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit der vulgären Art hinein. Vielmehr ist die vollständige Verzichtleistung auf eigenen Werth noch dadurch vorgeschrieben, daß als Ziel des Liebesbegehrens zu Gott die Vereinigung mit ihm zu Einem Geiste in Aussicht gestellt wird. Die Griechen hatten die zukünftige Gemeinschaft mit Gott und die Seligkeit in die Unvergänglichkeit des Daseins gesetzt. Bernhard (de diligendo deo cap. 10) bezeichnet das jenseitige Ziel als den Grad der Liebe Gottes um seiner selbst willen, in welchem die Seele nur Gott empfindet. Sic affici deificari est. Aber diese Empfindung ist doch zu verstehen als Act des intellectus, als die Höhe der contemplatio, als das Schauen Gottes. Diese Leistung nun ist vorübergehend schon in der mystischen Ekstase zu erreichen, in welcher die Seele, von allem abgezogen, Gott so genießt, als wenn auch sie allein für Gott da wäre[1]). Bernhard folgt in der Bestimmung der Art der Seligkeit lediglich der Regel Augustin's, daß das ewige Leben in der Erkenntniß der Wahrheit bestehe, daß diese nicht die Voraussetzung, sondern der Lohn der praktischen Vollkommenheit sei, daß man also, um Gott zu erkennen, ihn vorher lieben müsse[2]).

18. Es ist also eine falsche Ansicht, daß der lateinische Katholicismus des Mittelalters in der Pflege der Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit aufgehe. Erscheinungen der Art mögen am Anfange des 16. Jahrhunderts sich vorgedrängt haben, und durch nominalistische Theologie (S. 105) gedeckt worden sein. Wenn Luther zu der Gegenwirkung gegen diesen Zug des katholischen Christenthums aufgefordert wurde, so hat er selbst am besten ge-

1) De consideratione V. 2. Omnium maximus (considerationis gradus est), qui spreto ipso usu rerum et sensuum, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. — In Cant. sermo 69, 8. Dico spiritualibus, qui in vobis sunt, mirum quidem sed verum: animam deum videntem haud secus videre, quam si sola videatur a deo.

2) De moribus eccl. cath. I. 24. Aeterna vita est ipsa cognitio veritatis. Quamobrem videte, quam sint perversi, qui sese arbitrantur dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus.

wußt, daß Bernhard und andere Männer des Mittelalters die Gnade Gottes über die Verdienste erhoben haben. Und wenn am Ausgang des Mittelalters die Bettelmönche, Franciscaner, Dominicaner, Augustiner als die Hauptpatrone des verweltlichten Christenthums erscheinen, so bietet die persönliche Haltung des heiligen Franciscus von Assissi einen eigenthümlichen Contrast dazu. Er hat seine reformatorische Einwirkung auf die zweite Hälfte des Mittelalters, in der Ausdehnung der Nachfolge Christi auf die vollständige Armuth seiner Ordensbrüder und in der Predigt des Evangeliums der Bergpredigt an das christliche Volk, ausüben können, weil seine religiöse Genialität sich rückhaltlos, ohne irgend ein Bewußtsein verdienstlicher Leistungen, der Gewißheit der göttlichen Gnade ergab. Sein ganzes Lebensbild entspricht der Gedankenreihe, in der sich Bernhard über das katholisch-theologische Schema der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit erhob. War nun Bernhard trotz seiner theologischen Instruction im Stande, sich über das Bewußtsein von Verdiensten gegen Gott zu erheben, so war Franciscus gerade durch den Mangel der theologischen Bildung dazu befähigt, seine Thatkraft in der Nachahmung der Armuth und in der Ertragung des Kreuzes Christi durch die vollständige Verzichtleistung auf eigenen persönlichen Werth zu idealisiren. Hiedurch hat er seine natürliche Naivetät religiös in einem Maße verklärt, daß die Innigkeit und Aufrichtigkeit seiner Demuth alles aufwiegt, was an ihm als unfreie Manier uns befremden könnte. Sollte es nöthig sein, dies zu belegen außer durch die liebevolle Zeichnung seines Lebens, welche wir Hase [1]) verdanken, so verweise ich auf die Aussprüche, in welchen Franciscus nicht nur alles, was er leistete, auf Gottes Gnade und Weisheit zurückführt, sondern sich selbst, abgesehen davon, als nichtig und sündhaft bezeichnet [2]).

1) Franciscus von Assisi. Ein Heiligenbild. 1856. Insbesondere S. 109 ff.

2) Francisci Assisiatis et Antonii Paduani Opera ed. de la Haye. Pedeponti 1739. Colloquium 4 (p. 71). In veritate dico vobis, domine episcope, nullum tantum mihi concessisse honorem, sicut tu hodie. Alii sanctum, alii beatum me in dei operibus proclamant, mihi, non deo, honorem et gloriam tribuentes; sed tu hodie pro tua sapientia vere me honorasti, deo, quae sua sunt, laudem et gloriam tribuens; pretiosum a vili separasti, deo sapientiam et virtutem, mihi inscitiam

Unter seinen Nachfolgern ist **Antonius** von Padua zwar vorherrschend darauf gerichtet, die Theilnahme an dem Bußsacrament und der Eucharistie, sowie die Anstrengungen des Lebens in der Nachfolge Christi zu empfehlen; allein auch bei ihm fehlt der Rückgang auf die Gnade Gottes nicht. Mit Worten Bernhard's spricht er es aus, in dem Blute Christi bewähre sich die Barmherzigkeit Gottes so stark, daß Niemand von ihrer Wirkung zurückgewiesen werde, und umgekehrt sei nur derjenige wahrhaft demüthig, welcher sich weder wegen guter Werke loben noch sich demüthig nennen läßt, sondern gegen die Gnade Gottes in ihm nur nichtig heißen will [1]).

Wenn von den Bettelorden ein starker Antrieb zur Werkgerechtigkeit und zur Genauigkeit gottesdienstlichen Lebens im Sinne der kirchlichen Anstalt ausgegangen ist, so haben sie zugleich der Pflege der Mystik in ihrem Kreise eine Ausdehnung verschafft, welche diese auf die Gnade Gottes und die erlösende Liebe Christi sich gründende Art der Frömmigkeit vorher nicht gewonnen hatte. Einzelne Vertreter dieser Richtung haben nun auch die Anerkennung Luther's gefunden, namentlich der Dominicaner Johann Tauler und der ungenannte Priester des deutschen Ordens in Frankfurt, dessen Tractat Luther theilweise 1516, vollständig 1518 unter dem Titel: „Ein Theologia deutsch" hat drucken lassen. Von dieser Schrift bekennt Luther in der Vorrede, daß er aus ihr nächst der Bibel und Augustin das Meiste erlernt habe, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien. Darauf hin ist diese Schrift in zahlreichen Ausgaben im 16. Jahrhundert von

---

et vilitatem appropriasti. Coll. 11 (p. 73): Videor, ait, mihi maximus peccatorum. Cui cum frater diceret ex adverso: hoc non potes, pater, sana conscientia dicere nec sentire, subiunxit: Si quantumcunque sceleratum hominem tanta fuisset Christus misericordia prosecutus, arbitror sane, quod multo quam ego deo gratior esset.

1) In der angeführten Ausgabe seiner Werke Sermones dominicales et de tempore p. 2. Sanguis Christi clamat misericordiam. Securum, o homo, habes accessum ad deum, ubi habes matrem ante filium, et filium ante patrem. Mater ostendit filio pectus et ubera, filius ostendit patri latus et vulnera. Nulla ergo ibi erit repulsa, ubi tot caritatis occurrunt insignia. — Pag. 18. Vere humilis non elevatur, cum de bono vitae odore laudatur; verus, inquit Bernhardus, humilis vult vilis haberi et non humilis praedicari.

den Lutheranern gelesen worden[1]), ebenso im 17. Jahrhundert Tauler's Predigten. Aber überdies ist im 17. Jahrhundert, namentlich durch die Aufnahme Tauler'scher Gedanken in das dritte Buch des Wahren Christenthums von Johann Arndt, die Mystik des Mittelalters in den asketischen Gebrauch der Lutheraner wieder eingeführt worden, nicht minder die Hauptmotive Bernhard's in den Gebrauch der Puritaner in England und der Feinen in den Niederlanden. Demgemäß ist Spener[2]) zu dem Urtheil gekommen, Tauler sei in der Schätzung der Gnade und des Verdienstes Christi so weit vorgeschritten, daß er in der That diejenige Rechtfertigung lehre, welche eigentlich aus dem Glauben ist. Daraus sei es erklärlich, daß gelegentlich Katholiken ganz frei von der Werkgerechtigkeit sind, welche ihre Kirche vorschreibe, während umgekehrt werkgerechte Katholiken bei Tauler das nicht finden, woraus Luther zum Reformator geworden ist. Dieses Urtheil hat bis auf die Gegenwart überwiegende Zustimmung bei allen gefunden, welche Pietisten sind oder auch nur sich vom Pietismus imponiren lassen. Theils wird Luther's Lehre überhaupt für ein Resultat der mittelaltrigen Mystik ausgegeben, theils die nächste Verwandtschaft zwischen beiden angenommen, und der reformatorische Charakter der Mystik daran nachgewiesen, daß mit ihr Klagen über die Mißbräuche in der Kirche Hand in Hand zu gehen pflegen. Daß diese Ansichten der Zuverlässigkeit entbehren, kann man gerade an Spener's Urtheil erkennen. Er verweist ja darauf, daß Tauler's Predigten auf ihn selbst und auf einen gewöhnlichen Katholiken den entgegengesetzten Eindruck machen. Das ist nur möglich, weil auch in Tauler's Predigten die an Bernhard nachgewiesene Eigenthümlichkeit des lateinischen Katholicismus obwaltet, nämlich Werthlegung auf gute Werke als Verdienste, und danach die Neutralisirung derselben durch die Betonung der Gnade. Allein das hat eben den Sinn, daß die letztere Betrachtungsweise nur bei denen angezeigt ist, die sich Verdienste erworben haben. Deshalb ist unter Katholiken die doppelte Stimmung möglich, die der Werkgerechtigkeit, welche sich an die erste Forde-

---

1) Vgl. in Franz Pfeiffer's zweiter Ausgabe der Schrift (1855) die Vorrede.

2) Bedenken I. S. 313. III. S. 714. 828. IV. S. 67. Consilia I. p. 270.

rung knüpft, und wiederum die der Ergebung in Gottes Gnade, welche auch der zweiten Forderung nachkommt. Spener begeht nun den Irrthum, die letztere Klasse als Ausnahme innerhalb des Katholicismus selbst anzusehen; irrig ist ferner seine Folgerung, daß die katholische Stimmung für die Gnade mit der lehrhaften Verwendung derselben durch Luther zur Begründung der Lehre von der Rechtfertigung sich decke. Spener übersieht dabei den Unterschied, daß Luther's Lehre jede Geltung von Verdienst ausschließt, während Tauler nicht anders wie die übrigen Asketiker und Mystiker des Mittelalters den Verzicht auf Werth von Verdiensten nur solchen Christen zumuthet, welche in der Heiligung vorgeschritten, welche also Verdienste erworben haben. Wegen dieses Abstandes ist zu urtheilen, daß Luther den gemeinsamen Gedanken von der Gnade anders verwendet hat als die Männer des Mittelalters. Also seine Lehre von der Rechtfertigung ist nicht eine einfache logische Folgerung aus der katholischen Frömmigkeit, welche ihre Höhe in der Vereinigung mit Gott durch ein Erkennen sucht, in welchem das persönliche Selbstgefühl in das allgemeine göttliche Wesen aufgeht.

Allerdings ist das Problem, welches durch die Mystik und durch den rechtfertigenden Glauben an Christus gelöst werden soll, dasselbe. In dem einen wie in dem andern Falle soll man der Seligkeit gegenwärtig gewiß werden. Allein weiter reicht die Uebereinstimmung nicht. Denn in der mystischen Vereinigung mit Gott wird man angewiesen, die eigentlich nur zukünftige Seligkeit in momentanem Genuß vorwegzunehmen. Der Glaube aber, in welchem man die Rechtfertigung durch Christus erfährt, soll die Seligkeit dem gegenwärtigen Leben einverleiben, um so auch die zukünftige sicher zu stellen. Für den Mystiker kommt es zu jenem Zweck darauf an, sich mit Gott zu vereinigen, so wie derselbe nach der neuplatonischen Voraussetzung sich negativ zur Welt verhält, und an sich das reine, aber auch das ganze Sein darstellt. Deshalb wird der Mystiker angeleitet, seine Stellung zur Welt ebenfalls zu verneinen, durch die Betrachtung der göttlichen Liebe in Christus sich von dem Interesse an den weltlichen Gütern und von seinen Begehrungen danach zu trennen, ferner überhaupt den Willen seiner Action und seiner individuellen creatürlichen Bestimmtheit zu entkleiden, ihn in die Leidentlichkeit und Gelassenheit herabzusetzen, um unter diesen Bedingungen entweder die

Schauung Gottes zu erreichen oder direct in Gott zu versinken. Denn die reine Erkenntniß Gottes, wie er an sich ist, soll nach Augustin und Thomas ebenso zur Verschmelzung des Schauenden in das Wesen Gottes führen, wie nach der andern Methode des Duns die Verzichtleistung auf den individuellen Willen den creatürlichen Geist in das reine Sein Gottes verschwinden läßt [1]). Dieses Ziel, wenn es auch nur auf Momente ergriffen wird, ist nach der Herkunft und den deutlichen Bedingungen der mystischen Methode ebenso pantheistisch wie akosmistisch gemeint. Man hat sich, indem man auch nur momentan Ein Geist mit Gott wird (1 Kor. 6, 17), persönlich davon zu überführen, daß eigentliches Sein nur als Gott vorzustellen ist, und daß die richtige Verneinung des creatürlichen Seins durch schauende Gotteserkenntniß oder durch vollkommene Gelassenheit des Willens den Menschen nothwendig in Gott aufgehen läßt. Obgleich Luther es leider nicht für eine Aufgabe geachtet hat, den Begriff von Leben und Seligkeit deutlich zu machen. die er als die einfache Wirkung der Vergebung der Sünden behauptet, so ist doch klar, daß er damit nichts meint, was in dem Schema des Pantheismus oder gemäß dem Satz Bernhard's: sic affici deificari est, zu verstehen wäre. In der Stellung des Menschen zu Gott, welche durch die Rechtfertigung im Glauben geordnet ist, wird der feste bleibende Unterschied zwischen dem Gnadenwillen Gottes und der individuell persönlichen Bestimmung des Gläubigen für Gott und innerhalb der Welt vorbehalten. Wenn jedoch die Rechtfertigung oder Sündenvergebung dem Gläubigen unmittelbar die Seligkeit möglich macht, so wird dieselbe nach anderen Erklärungen Luther's ebenso sehr in der Freiheit über die Welt, wie in der durch keine Schuld mehr gehemmten Freiheit der Verehrung Gottes bestehen. Hierin wird das Vertrauen auf Gott sich bewähren, welches aus der Versöhnung durch Christus hervorgeht. Denn im Sündenstande ist dasselbe nicht möglich, und seine Abwesenheit ist das Hauptmerkmal an dem Unwerthe der Sünde im Vergleich mit Gott. Allerdings wird nun auch für die Mystik das Attribut der christlichen Freiheit in Anspruch genommen, und namentlich in den Erscheinungen der Geduld nachgewiesen. Einer armen d. h. mystisch gerichteten Seele sind alle Dinge gleich, lieb also leid, schelten als

1) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 469—472.

loben, Armuth als Reichthum, Weh als Wohl, Feind als Freund. Eine solche Seele ferner bewährt die volle Wirkung Gottes in ihr durch die übernatürlichen Tugenden Glaube, Zuversicht, Liebe [1]). Allein die gleichen Worte haben im Sinne der Mystik und im Sinne Luther's verschiedene Bedeutung, so gewiß in dem einen Falle das Dasein im Kloster, in dem andern das Berufsleben in der menschlichen Gesellschaft als der Spielraum für die Bewährung der Freiheit vorausgesetzt ist. Der Mystiker erstrebt die Vereinigung mit Gott auf dem Wege seiner Befreiung von der Welt. Luther meint die Freiheit über die Welt als die Folge des durch Christus dem geborenen aber versöhnten Sünder möglich gemachten Vertrauens auf Gott.

Der Abstand dieser beiden analogen Methoden der gegenwärtigen Heilsgewißheit wird unter evangelischen Theologen deshalb nicht deutlich erkannt, weil, wie gesagt, seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts die mystische Frömmigkeit theils in vollem Umfang, theils in verkürzter Gestalt in den evangelischen Kirchen wieder Aufnahme gefunden hat. Dadurch wird das historische Urtheil über die Art und den Werth der mittelaltrigen Gesammterscheinung getrübt. Demgemäß überschätzt man auch diejenigen mystischen Elemente, mit welchen Luther vor seinem reformatorischen Auftreten sich getragen, und die Anerkennung, welche er Tauler und dem Verfasser der „deutschen Theologie" zugewendet hat. Denn es kann nicht zweifelhaft sein, daß Alles was Luther aus dem letztern Buche gelernt haben will, bei ihm eine ganz andere Gestalt gewonnen hat, und daß sein reformatorischer Gedankenkreis nicht durch den Inhalt des Buches bestimmt worden ist. Diejenigen, welche Mystik und lutherische Reformation in Eins rechnen, pflegen allerdings dabei den Vorbehalt zu machen, daß zwischen gesunder und ungesunder Mystik zu unterscheiden, und daß das Merkmal der letztern in dem pantheistischen Ziel oder der pantheistischen Voraussetzung zu erkennen sei. Indessen dieses Merkmal ist der Mystik so eigenthümlich, daß sie ohne dasselbe in ihrer Art unvollständig ist. Und wenn man Johann Arndt als Vertreter gesunder Mystik auszeichnen würde, in der Voraus-

---

1) Vgl. das „Buch von Geistlicher Armuth", welches bisher unrichtig Tauler zugeschrieben wurde, und meine Untersuchung desselben, in Zeitschrift für Kirchengeschichte IV. S. 337 ff., insbesondere S. 343. 345.

setzung, daß er sich pantheistischer Folgerungen enthielte, so ist er in der Reproduction Tauler'scher Gedankenreihen im dritten Buch des „Wahren Christenthums" folgerecht dahin gelangt, daß Gott der Seele, welche sich ihm durch Verneinung ihres eigenen Willens rein leidentlich hingiebt, sich selbst geben muß, nicht blos aus Gnade, sondern auch, weil die Natur keine leere Statt duldet (Cap. 2, 4; 5, 1). Das hat den Sinn, daß in die Seele, welche sich ihrer Creatürlichkeit entledigt, das allgemeine Sein, Gott einströmt, wie die Luft in den luftleeren Raum. Allerdings ist dieses Bekenntniß vollständiger Mystik dem Lutheraner mehr aus Versehen gelungen. Denn die Mystik kann eigentlich nur im Kloster oder in der Einsiedelei gedeihen. Deshalb begnügen sich Arndt und sein Nachfolger Christian Hohburg[1]) mit einer Aufgabe, die hinter den Mustern des Mittelalters zurückbleibt. Die Devotion dieser Epoche nährt sich in erster Linie an dem vertrauten liebeseligen Umgang mit dem Bräutigam Christus, der Gottes Liebe in seinen Mühseligkeiten und Leiden vergegenwärtigt. Durch diese Contemplation und über sie hinaus wird die Vereinigung mit Gott erstrebt, welche die Individualität des Frommen momentan auffangt, so daß er mit Gott Ein Geist wird. Die Lutheraner des 17. Jahrh., welche nicht im Kloster leben, verzichten in sehr erklärlicher Weise auf dieses Ziel, und begnügen sich mit dem Liebesspiel der Contemplation des Heilandes; aber sie deuten diese Uebung der Phantasie als den Inhalt der unio mystica, welche sie als ein Attribut des allgemeinen Heilsglaubens in Anspruch nehmen. Das ist die Linie, auf welcher sich auch der Anspruch erhebt, daß man gesunde Mystik pflege gegen die ungesunde Mystik des Mittelalters. Wenn dasjenige gesund ist, was in seiner Art vollständig ist, so ist die Copie der Mystik, deren man sich seit dem 17. Jahrh. im Protestantismus bedient, ungesund.

Den Abstand zwischen der Reformation des 16. Jahrh. und der Mystik kann man noch sehr deutlich an den Schriften von Johann von Staupitz vergegenwärtigen, welche dieser Gönner Luther's in den Jahren 1515—1518 verfaßt hat[2]). Da er vor-

1) Theologia mystica. Amsterdam 1655. 56.

2) Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi, 1515. De executione aeternae praedestinationis, 1517 (Deutsch von Christoph Scheurl). Von der Liebe Gottes, 1518. Hingegen ist die Schrift Von dem heiligen

her in dieser Richtung nicht thätig gewesen ist, und da die Schrift über die Prädestination, welche aus Predigten, die er zu Nürnberg gehalten, entstanden ist, auf die Anregung durch Augustin schließen läßt, so hat Staupitz ohne Zweifel damals einen Einfluß durch Luther erfahren. Um so mehr interessirt es zu sehen, daß Staupitz damals gerade die Formen katholischer Lehre und katholischer Devotion aufs Genauste inne gehalten hat. Er bekennt sich unumwunden zum katholischen Begriff von der Justification. „Der Sünder wird gerechtfertigt durch die Wiedergeburt. In dieser neuen Geburt ist der Vater Gott, die Mutter der Wille, der erweckende Same das Verdienst Christi. Wo diese Dinge zusammenkommen, da wird geboren der Sohn Gottes, gerechtfertigt und lebendig gemacht durch den Glauben, der wirkt durch die Liebe" [1]). Er adoptirt demgemäß auch den Begriff der Verdienste, welche von Gott durch die Seligkeit belohnt werden; aber er beeilt sich hinzuzufügen, daß, da die Gnade der Grund der guten Werke ist, Gott seine eigenen Werke in dem Justificirten belohne. Denn wie Gott der letzte wirkende Grund in allen Wirkungen ist, so hat er auch andere Werke in uns, die Werke des formirten Glaubens. Diese gehen aus von Christo und gehen in Christum (als ihren Zweck), und sind also in besonderem Sinne Werke Christi genannt, wiewohl sie formlich (formell) im Menschen, und anders nicht Gottes, denn durch eine bloße answendige Benennung, in ihnen selbst aber endlich gemessen und geschaffen sind. Weil sie als Werke einer endlichen Person von Natur endlich sind, so mag auf ihnen keine Gerechtigkeit eines unendlichen Verdienstes begründet werden, dem pflichtbar wäre unendliche Belohnung; ist aber Gott entschlossen, sich für dieselben zu geben, so ist es eine Gnade, keine Gerechtigkeit. Dieweil die Rechtfertigung eine Gnade ist, dazu die Annehmung der Werke in der Gnade auch eine Gnade ist zu der Verdienstniß (mit Duns gegen Thomas) und dann die Verdienstniß Christi unser worden ist durch die Gnade, demnach

---

rechten christlichen Glauben, 1525, hier außer Gebrauch zu lassen, weil sie von Luther's reformatorischem Gedankenkreis abhängig ist. Vgl. Opera vol. I. ed. Knaake, 1867, ferner Kolde, Die deutsche Augustinercongregation und Johann von Staupitz. 1879.

1) De praedestinationis executione, in der Uebersetzung von Christoph Scheurl, § 34. 35. 36. A. a. O. S. 145.

wird billig das ganze Leben eines Christen der Gnade zugeeignet, und in ihm ausgelöscht, was man der vernünftigen Creatur zumißt, nämlich die Herrschaft oder Eigenthum der Werke, vom Anfang bis ans Ende. Denn der Anfang des Werks des Christenmenschen ist die Vorsehung, die Mitte die Rechtfertigung, das Ende die Glorificirung oder Großmachung, welches dann Wirkungen sind der Gnade und nicht der Natur [1]). In derselben Weise ist Staupitz auch in dem Tractat „Von der Liebe Gottes" darauf bedacht, alle menschlichen Leistungen der vorausgehenden göttlichen Liebe unterzuordnen. Es gründet sich unsere Hoffnung keineswegs auf die Liebe, die wir zu Gott haben, sondern auf die Liebe, die Gott zu uns hat, auf die Werke, die Gott in uns wirkt. Er erklärt sich deshalb gegen die Thorheit der Menschen, die mit ihrer Gutthat sich unterstehen, Gott nach ihrem Gefallen zu bewegen und Gott mit ihrer Frömmigkeit zu sich zu locken, wie man den Sperber zum Aas lockt. Diese nehmen solcher Gestalt der Barmherzigkeit Gottes ihren gebührenden Vortritt, tragen befleckte Lumpen zu Markt, wollen Gold mit Unflat bezahlen, aus ihrer Gerechtigkeit selig werden, und gebrauchen, ihre Thorheit zu verfechten, der heiligen Lehrer Sprüche, die sie noch nicht verstanden haben. Obwohl nun die Liebe, die Gott in uns wirkt, in ihren verschiedenen Graden bald zunimmt, bald abnimmt, so ist es doch nicht ohne besondern Trost zu wissen, daß die Liebe, die Gott zu uns hat, weder zu- noch abnimmt, und vielmals, ohne unser Verständniß, dann unser Allerbestes wirkt, wenn wir es am wenigsten empfinden. Deshalb kommt uns gelegentlich aus großer Liebe Gottes die Liebe der Anfänger zum größten Nutzen, und wir empfinden so viel größern Trost zu Gott, wie viel wir mehr an uns verzagt werden; vertrauen uns gar nicht mehr unseren Kräften, sondern sehen allein auf das Kreuz Christi [2]).

Daran knüpft nun Staupitz eine Praxis der Frömmigkeit, welche deutlich das leitende Vorbild Bernhard's erkennen läßt. In dem „Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi" schildert er, nicht ohne charakteristische Farben des Hohenliedes zu verwenden, wie die gottleidenden Menschen, welche sich ganz resignirt Christo überlassen, welche in der Liebe Christi entblößet

1) § 38. 40. 43. 52. A. a. O. S. 146—150.
2) A. a. O. S. 101. 108. 110.

sind von allen Creaturen, die Leiden als die Boten empfangen, die sie zu ihrem Bräutigam führen, und in dem zeitlichen Tode den Gewinn des ewigen Lebens erwarten. Dies meint aber Staupitz so, daß wenn auch ein solcher Mensch aller Welt Sünde auf sich hätte, er durch einen willigen Tod, den er Gott giebt, alle Pein, die er wegen seiner Sünden schuldig wäre, bezahlt und die Schätze des himmlischen Reiches überkommt. Auf der Höhe der Ueberlassung an Gott formulirt er die Willigkeit, nach Gottes Willen zu sterben, wieder zu einem vollkommen genugsamen Verdienst des ewigen Lebens [1]). Er folgt darin, wie Kolde nachweist, seinem ältern Ordensgenossen Johann von Paltz [2]). In der Schrift von der Prädestination trägt Staupitz die „Vorversuchung der Seligkeit" d. h. die Vorwegnahme der Seligkeit in der mystischen Vereinigung so vor, daß er die Ehe, insbesondere den intimsten ehelichen Verkehr zu diesem Zweck allegorisirt. Er ist darin ohne Zweifel ebenfalls irgend welchen Vorbildern gefolgt [3]). Am reinsten hat Staupitz den Gegenstand in dem Tractat von der Liebe Gottes ausgedrückt. „Der wird vollkommen genannt, dem sich Gott so lieblich, so freundlich, so süß einbildet, daß ihm wird, es sei nichts denn Gott. Derselbe übergehet Wahl und eigene Wirkung, und wartet allein, was Gott in ihm spreche und wirke, in ganzem Gehorsam und vollkommener Gelassenheit, und lebt eben als lebe er nicht. Dessen Geist klebt also fest an Gott, daß er Ein Geist gesprochen wird; in ihm hat Furcht keine Statt, Arbeit keine Beschwerung, Leiden Ergötzlichkeit. Der heilige Geist ist das Feuer, das den Menschen ganz verzehrt und bis zu Aschen verbrennt, ja ganz zu Nichte macht, auf daß Gott allein Alles in allen Dingen bleibe" [4]). Wenn man Staupitz zwar einerseits mit Eckart in eine Reihe gestellt hat [5]), andererseits von demselben als praktischen Mystiker hat unterscheiden wollen, so darf dagegen behauptet werden, daß alle Mystik praktisches Verhalten und Anleitung dazu ist, und daß Eckart's Predigten nur eine Ausnahme in der Mystik selbst bilden. Derselbe hat nämlich vom Standpunkte der mysti-

1) A. a. O. S. 58. 61. 62. 71.
2) Vgl. Kolde S. 177—181.
3) § 107—121. S. 159—161.
4) A. a. O. S. 106, vgl. S. 118.
5) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 256.

schen Einigung aus die sonst überall vorausgesetzte scholastisch-theoretische Weltansicht pantheistisch modificirt. Staupitz also ist insoweit Mystiker, als er von der an dem Leiden Christi genährten Liebe zu Gott zu der Vereinigung mit Gott aufsteigen lehrt, in welcher Gott Alles und der Mensch nichts ist. Allein er ist darin nur der Ueberlieferung feststehender Muster gefolgt. Sein Abstand von Eckart aber ist noch daran erkennbar, daß er das erstrebte Ziel nicht im Erkennen und Schauen Gottes, sondern schon in der Verzichtleistung auf den eigenen Willen erblickt. Das heißt, er folgt dem Seligkeitsbegriff des Duns Scotus, oder er gehört in die quietistische, franciscanische Reihe der Mystik. Wie weit diese Methode von Luther's Ansicht entfernt ist, kann man aus Folgendem entnehmen. In seinem Tractat vom Glauben (1525) deutet Staupitz die unauflösliche Vereinigung mit Christus erstens auf die Gemeinschaft der Glieder mit dem Haupte, d. h. die Kirche, zweitens auf die Analogie der Ehe, daß Christus alle Sünde auf sich genommen und dem Gläubigen seine Gerechtigkeit zugeeignet hat, drittens auf die jenseitige Seligkeit[1]). Die zweite Art der Einheit mit Christus hat nun Staupitz aus Luther's **de libertate christiana**[2]) entlehnt. Luther aber hat hier den mittelaltrigen Begriff der **unio mystica** in materieller wie formeller Beziehung umgedeutet. Als den Inhalt derselben meint er nichts anderes als die Erlösung und Rechtfertigung, wie er sie versteht, daß Christus unter den Sünden der Menschen leidet, und daß die Sünder demgemäß gerecht gesprochen und mit den übrigen Gaben Christi ausgestattet werden. Dadurch aber wird auch die Form der Vorstellung verändert. Die Ehe mit Christus wird nicht in der Form individueller Ekstase oder individueller Gelassenheit des Willens vorgestellt, sondern als das Schema des in Erlösung und Gerechtsprechung bestehenden Austausches zwischen Christus und den Gläubigen. Und da dieser Austausch Alle gleichmäßig angeht, als etwas was mit dem Glauben eines Jeden wirksam ist, so fällt diese Ehe mit der Einheit zwischen Haupt und Gliedern im Leibe Christi zusammen. So ist die Sache auch von Lutheranern verstanden worden. An dem Wechsel der Vorstellungsweisen von

---

1) A. a. O. S. 129. 130.

2) Opera var. arg. ad reformat. hist. pertinentia Tom. IV. p. 227.

Staupitz kann man also auf das Einfachste den Unterschied zwischen Luther's Interesse und dem der Mystik messen [1]).

19. Hat der Gründer des Pietismus in der lutherischen Kirche die Grenze zwischen Luther's Reformation und der Mystik des Mittelalters zu verwischen unternommen, um die Aufnahme mystischer Vorbilder in die Askeik des Lutherthums zu rechtfertigen, so haftet eine analoge Verwirrung von Ungleichartigem an dem ältern Versuche, Zeugen für das Recht unserer Reformation in dem Mittelalter nachzuweisen. Was Flacius in dieser Beziehung geleistet hat, beherrscht noch immer die Beurtheilung einer Reihe von Oppositionsgruppen in der mittelaltrigen Kirche, deren reformatorische Antriebe man dem Wirken Luther's gleich zu setzen bestrebt ist, wenn auch allmählich noch so viele Gründe gegen die volle Uebereinstimmung der verglichenen Erscheinungen sich aufdrängen. Die fehlerhafte Behandlung dieses Gegenstandes culminirt in Ullmann's Werke: Reformatoren vor der Reformation. Dieser Geschichtsforscher ordnet die heterogensten Erscheinungen dem Begriff der Reformation unter, indem er jede Abweichung von dem breiten Wege des katholischen Kirchenthums, auch die pantheistische Mystik und die nominalistische Schulphilosophie als Vorbereitung desjenigen bezeichnet, was Luther geleistet hat. Aber zugleich läßt er die Kenntniß desjenigen vermissen, was im Allgemeinen correcter Katholicismus, und woran die Haltung derjenigen Männer des 15. Jahrhunderts zu messen ist, die er monographisch behandelt, Johann Wessel, Johann von Wesel und Johann Goch. Bei dem erstgenannten begegnen wir der doppelten Gedankenreihe, welche bei allen praktischen Theologen des Mittelalters nachgewiesen ist oder werden kann, daß die

1) Ich darf wohl nicht verschweigen, daß ich mit Hering, Die Mystik Luther's im Zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältniß zur ältern Mystik, Leipzig 1879, bekannt bin. Aus diesem fleißigen Buche ergiebt sich, daß Luther etwa bis 1518 sich in den gangbaren Darstellungen der mittelaltrigen Askeik bewegt, daß er aber niemals in der Weise von Staupitz sich auf das Thema der mystischen Vereinigung mit Gott eingelassen hat. Mit seinem reformatorischen Auftreten fällt auch jener Apparat für Luther aus. Im Ganzen aber vermisse ich an der angeführten Schrift einen deutlichen Begriff von Mystik und von ihrer Geschichte, welcher erforderlich ist, wenn die gestellte Aufgabe in fruchtbarer Weise gelöst werden soll.

Gerechtmachung Verdienste möglich macht, und daß man von denselben abzusehen und sich auf Gottes Gnade zu verlassen habe. Es ist also schwer begreiflich, wie Ullmann [1]) behaupten kann, daß Wessel in dem materialen Principe der Reformation, in der „Zurückführung des christlichen Lebens auf die Erlösung und Rechtfertigung in Christus, mit Ausschluß jedes andern nur von Menschen aufgestellten Heilsmittels“ mit Luther und dessen Genossen übereingestimmt habe. Sofern diese Formel auch für Wessel's Lehrweise gilt, ist sie nichts weniger als ein präciser Ausdruck des unterscheidenden Charakters der reformatorischen Lehre. Nun ist es auch nur die deutliche katholische Lehre, welche Ullmann selbst (S. 514) in folgenden Sätzen Wessel's wiedergiebt: „Die Aufhebung der Sünde ist nichts anderes als der Besitz der gerechtmachenden Liebe, denn wer diese nicht hat, bleibt in der Sünde. Damit also Christus die Sünden hinwegnehme, ist erforderlich, daß er die Gerechtigkeit eingieße“. Wessel legt für diesen Fall wie Staupitz das Gewicht auf die objective Wirkung Christi und nicht auf die Form der menschlichen Freiheit. Denn er fährt fort: „Christus ist also auch in der von ihm angenommenen Menschheit die bewirkende Ursache zur Gerechtmachung der Gottlosen, zur Gnade und Weisheit, zum Gericht und zur Liebe, zu ihrem Fortschreiten bis zur Vervollkommnung und bis zur Vollendung der Vervollkommneten, das heißt, bis zur Beseligung“ [2]). Beides bewährt sich auch in einem späteren Theile des Buches. Wessel führt aus, daß die Menschen nicht durch Werke des Gesetzes gerecht werden, weil sie als Sünder dieselben in der nothwendigen Vollkommenheit nicht erfüllen (Cap. 45. 46). Die Sünder werden also gerecht gemacht durch den Glauben an Christus, nämlich durch den, welcher in der Liebe thätig ist. Der Glaube hat freilich nicht den Werth, welcher der activen Vollkommenheit der Engel gleichkommt; aber es gefiel Gott, den Glaubenden größere Gerechtigkeit als den Engeln zu verleihen, nämlich die Gerechtigkeit der priesterlichen Leistungen Christi, durch welche die Glaubenden gerecht sind, wenn sie auch nicht die Gerechtigkeit vollkommen ausüben (Cap. 45). Oder, wie es in einer andern Wendung heißt, nicht unser Glaube ist unsere Gerechtigkeit, sondern der Vorsatz

1) Reformatoren vor der Reformation II. S. 659.

2) De magnitudine passionis cap. 7. Opera, Amstelod. 1617.

Gottes, welcher in dem Opfer Christi unser Opfer annimmt (acceptare). In dem Blute Christi nämlich ist nicht blos Vergebung der Sünden, sondern Gerechtmachung und Seligkeit (Cap. 44). Unsere Leistungen und geistigen Opfer sind an sich ungenügend, um das Urtheil Gottes zu ertragen. Aber sofern man durch den Glauben an dem vollkommenen Opfer Christi theilnimmt, wird man durch dieses und durch die eigenen geistigen Opfer vor dem strengen Urtheil Gottes als gerecht bestehen (Cap. 39). Aber trotz dieser gut katholischen Bekenntnisse ist Wessel nicht der Meinung, auf die eigenen Opfer und Leistungen im Christenstande Gewicht zu legen; er stützt sein Selbstgefühl allein auf das Kreuz Christi und den Gnadenvorsatz Gottes. Vere dignum et iustum in cruce Christi gloriari, ex qua maxime nostra dignitas innotescit, per quam secura nobis fiducia et pignus datur ad nostram illam dignitatem, quae nobis per crucem innotuit certissime reditura (cap. 42). Super omnia gloriamur in deo, per Christum suam in nobis caritatem commendante. Sicut enim omnia haec ad iustificationem nostram, quae tamen finaliter in solo consistit proposito dei, ita etiam gloria nostra est in solo deo suam in nobis caritatem commendante (cap. 44). Qui evangelium audiens credit, — praeterea amat evangelisatum iustificantem et beatificantem, quantalibet pro consequendo faciat et patiatur, non sua opera, non se operantem extollit, sed propensus in eum, quem amat, — nihil sibi ipsi tribuit, qui scit nihil habere ex se. Scit ergo, si nihil habet, nisi quod acceperit, non de suo gloriandum, quasi non acceperit, sed in eo gloriandum, qui donat. Vere omnes iustitiae nostrae velut pannus menstruatae, — ut vere non tum iusti, sed mere iniusti plectendique convincamur (cap. 46). Ich darf endlich auf die Exempla scalae meditationis (p. 327—408) verweisen, drei sehr ausführliche Betrachtungen, deren pedantische Gliederung und rhetorische Darstellung die Entschiedenheit nicht beeinträchtigt, mit welcher Wessel sein Heilsbewußtsein auf die Liebe stützt, welche Christus in der Aufopferung seines Lebens für uns bethätigt hat.

Bei Johann von Goch und Johann von Wesel beschränkt sich die Analogie mit der Reformation darauf, daß sie einige katholische Institutionen, wie die Gelübde und den Ablaß bestritten haben. Ullmann's Bestreben aber ist darauf gerichtet, den Werth

dieser Opposition zu übertreiben. Dazu dient ihm nun, wie bei Wessel, sein wunderbarer Mangel an Verständniß sowohl der katholischen als der reformatorischen Heilslehre. Bei Goch geht er freilich nicht bis zu der Behauptung fort, daß derselbe in der Rechtfertigungslehre mit den Reformatoren übereinstimme; er giebt zu, daß „die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben noch nicht in dem Maße als Alles beherrschender Mittelpunkt, wie bei den Reformatoren hervortrete" [1]). Allein die eigenen Excerpte Ullmann's aus den Schriften von Goch (von S. 77 an) beweisen, daß der Mann nichts anderes als die katholische Justificationslehre führt! Ullmann findet dann noch besonders an Goch zu rühmen, daß er das menschliche Verdienst streng ausgeschieden habe. Seine eigenen Excerpte beweisen jedoch nur, daß Jener, wie Staupitz, den Begriff des Thomas vom Verdienst durch den des Duns und der Nominalisten bekämpft hat. Auch Johann von Wesel steht in der entscheidenden Frage der Rechtfertigung den Reformatoren nicht näher. Denn was ihm Ullmann [2]) dafür anrechnet, ist die katholische Lehre, daß Christus insofern unsere Gerechtigkeit ist, als man vom heiligen Geiste gelenkt wird, und die Liebe Gottes (zu Gott) in die Herzen ausgegossen ist. Dieselbe Unkenntniß der katholischen Lehre theilt auch der Biograph eines andern sogenannten Vorläufers der Reformation. Dem Hieronymus Savonarola wird durch Karl Meier [3]) bezeugt, daß er „den eigentlichen Kern der Reformation, die Lehre von der Rechtfertigung ohne Verdienst der Werke, durch Gnade, im Glauben, bestimmt erfaßt habe", — und aus der Darstellung der Lehre des Mannes, die danach folgt, ergiebt sich zweifellos, daß er Thomist gewesen ist [4])! Auch von Johann Wiclif hat es Lechler [5])

---

1) A. a. O. I. S. 90.

2) A. a. O. I. S. 324. 325.

3) Girolamo Savonarola (1836) S. 215. 269—281.

4) Allerdings spricht auch Savonarola in der von Luther empfohlenen Auslegung von Psalm 51 die religiöse Selbstbeurtheilung in Bernhard's Weise aus: Quot iusti, tot miserationes. Nullus gloriari potest in semetipso. Veniant omnes iusti et interrogemus eos coram deo, an sua virtute salvi facti sint? Certe omnes respondebunt, non nobis, domine, sed nomini tuo da gloriam.

5) Herzog's Realencyklopädie XVIII. S. 100. In seinem Werke über Johann von Wiclif I. S. 538 behält Lechler eine Abweichung seines

als etwas besonderes hervorgehoben, daß „obgleich seine Ausdrucksweise das scholastische Gepräge namentlich in der Anerkennung von Verdiensten nicht verleugnet, er doch von der Werkheiligkeit weit entfernt, vielmehr der freien Gnade Gottes in Christus zugethan ist. Erklärt er doch den Begriff des meritum ex congruo für eine Erfindung. Vielmehr betont er die Wahrheit, daß der Glaube eine Gabe Gottes ist, die nur aus Gnade verliehen wird, und daß Gott, wenn er das gute Werk eines Menschen belohnt, seine eigene Gabe krönt.“ Das ist thomistische Theologie; und in dem meritum ex congruo wird nur der Nominalismus, nicht aber ein Glied katholischer Kirchenlehre bestritten! Ebenso unrichtig ist die Behauptung von Krummel [1]), daß Johannes Hus in der Rechtfertigungslehre protestantisch sei. Seine eigenen Excerpte beweisen es, daß Jener nur die katholische Lehre vertritt. Denn, wie ich schon oben (S. 106) ausgesprochen habe, alle jene Merkmale der iustificatio als Wirkung der Gnade werden auch von den realistischen Lehrern der mittelaltrigen Kirche behauptet, aber dieselben verstehen unter dem Hauptbegriff der iustificatio etwas Anderes als die Reformatoren, und deshalb auch unter dem Glauben, welcher zur iustificatio gehört.

Man würde sich solcher Fehlgriffe des Urtheils enthalten, wenn man sich klar machte, daß wenn die abendländische Kirche Reformerscheinungen in sich faßt, diese nicht immer von der Art und Richtung des Unternehmens Luther's sein werden. Also man wird auf Reformatoren vor dessen Reformation zu rechnen haben, welche ihm mehr unähnlich als ähnlich sind. Und die Uebereinstimmung, welche etwa in dem Widerspruch gegen die kirchliche Auctorität auf beiden Seiten stattfindet, ist neben dem Uebrigen nicht entscheidend [2]). Die zweite Hälfte des Mittelalters ist nun beherrscht durch die zuerst von den Waldensern unternommene, nachher in der Person des heiligen Franz kirchlich legitimirte Reform der Kirche. Dieselbe richtet sich nicht mehr blos auf den Kreis des Mönchthums, sondern zugleich auf das christliche Volk, welches durch die Predigt des evangelischen Gesetzes Christi, d. h. der Lebens-

Helden von Thomas dennoch vor, weil dieser nicht die Ungiltigkeit von merita ex congruo ausspreche. Das ist aber, wie ich schon in der ersten Ausgabe dieses Buches nachgewiesen habe, doch der Fall. Vgl. oben S. 72. 105.

1) Geschichte der böhmischen Reformation S. 388.

2) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 7—22.

grundsätze der Bergpredigt zu einer dem Mönchthum und der Nachfolge des armen Lebens Christi angenäherten Vollkommenheit geführt werden soll. Hiebei brachte es die strengere Gruppe des Franciscanerordens zu einem Grade der Opposition gegen das Papstthum, dessen Weltstellung und Reichthum, welche durch die Reformation des 16. Jahrh. nicht überboten werden konnte. Aber diese Erscheinungen sind nur zufällige Zugabe zu der franciscanischen Kirchenreform. Die Opposition der strengen Glieder des Ordens wurde durch das Concil zu Constanz überwunden, indem sie als der besondere Orden der Observanten anerkannt wurden. In deren Kreise ist die Forderung in der Stille fortgepflanzt worden, daß die Curie arm werden solle; aber sie haben zugleich, wenigstens in Italien, die Aufgabe hochgehalten, durch die Gewalt der Bußpredigten die Gemüther von dem weltlichen Luxus abzuziehen und, was die Hauptsache ist, zu der Versöhnung und dem allgemeinen Frieden zu stimmen, worin die höchste Leistung christlicher Pflicht erkannt werden muß [1]). In der Consequenz dieses Grundsatzes steht die Anforderung, welche den Mittelpunkt der christlichen Lehre Wiclif's bildet. Wie es Wiclif meint [2]), soll im ganzen Umkreis menschlichen Daseins, im bürgerlichen Leben wie im Staat jedes Gesetz sich nach Gottes oder dem evangelischen Gesetz richten. Das evangelische Gesetz, dessen energische Vertretung Wiclif den Ehrentitel eines Doctor evangelicus eintrug, ist die Bergpredigt, als Probe des Gesetzes der Liebe. Das ist ein anderer Stoff als die Predigt des Paulus von der Versöhnung, welche Luther als das Evangelium proclamirte. Die Instanz des evangelischen Gesetzes Christi wird ferner auch von Johann Hus in den Mittelpunkt gestellt, und gelehrt, daß das kanonische und das römische Recht eben in dem Maße giltig seien, als sie indirecte Ordnungen zur Ausübung der Liebe bilden [3]). Daß dieser Gesichtspunkt, den Staat und das Rechtsleben auf die Norm des höchsten sittlichen Gesetzes hinauszuführen, und die moralische Tendenz der Predigt der Bettelmönche wesentlich zusammengehören, davon bietet Savonarola die Probe dar. Er hat mit der Bußpredigt vorge-

---

1) Jakob Burckhardt, Cultur der Renaissance in Italien (1860) S. 467—473.

2) Lechler a. a. O. I. S. 476. 488.

3) Krummel a. a. O. S. 362. Lechler II. S. 234.

arbeitet, um dann auf kurze Zeit in Florenz das Gesetz des Evangeliums als den Maßstab des bürgerlichen Lebens und aller zu gebenden Gesetze aufzupflanzen [1]). Hierin ist doch eine andere Reformtendenz wirksam, als welche bei Luther obwaltet. Diese theokratisch gerichteten Männer sind also nicht Vorläufer der Reform, welche Luther vertritt. Sie sind Reformatoren vor dessen Reformation, aber eben selbständige eigenthümliche Reformatoren, welche sich in Widerspruch mit Luther gesetzt haben würden, wenn sie dessen Unternehmen erlebten. Denn auch Erasmus ist in Collision mit Luther getreten, weil sein Reformideal das franciscanische war. Die Curie, meint er, soll arm werden, und das Gesetz Christi, die Geduld, die Nachgiebigkeit, die Versöhnlichkeit sollen zur Ausführung kommen. Davon nun sieht er in Luther's Wirkungskreise nichts; es gebe viele Lutheraner, sagt er gegen Hutten, aber wenig Evangelische, nämlich welche jenen Aufgaben des Lebens nachkommen. Der Anhänger des Erasmus, Georg Witzel hat sich vorübergehend an Luther angeschlossen, in der Erwartung, omnia fore melius christiana, d. h. es werde Alles direct auf die Tugenden hinauskommen, welche die Bergpredigt vorschreibt. Es sind dieses ja die eigentlichen und höchsten Proben des Christenthums. Allein dieselben auf dem Wege gesetzlicher oder mönchischer Zucht oder vorübergehender Gefühlserregung hervorzurufen, bezeichnet das Reformbestreben, welches in der zweiten Hälfte des Mittelalters innerhalb der lateinischen Kirche theils ohne theils mit Opposition gegen das Papstthum auftritt.

20. Die Richtung auf die Gnade und der Verzicht auf das Verdienst, welche in der katholischen Kirche mit der Pflege gesetzlicher Haltung zusammentreffen kann, ist auch von den Vertretern dieser Reformbestrebungen vorbehalten worden. Denn sie bildet in gewissem Sinne ein durchgehendes und charakteristisches Interesse der römisch-katholischen Kirche selbst. Sofern dieselbe sich im Gebete darstellt, ist es unumgänglich, daß in dem ausgesprochenen religiösen Erkennen, in Dank und Bitte, alle Heilsgüter nur auf Gott oder Christus zurückgeführt werden; das tägliche Bedürfniß nach neuer Gnade wird demnach nicht in der Form eines Anspruchs aus Verdiensten, sondern in der Form des Vertrauens zu

1) Karl Meier a. a. O. S. 75.

Gott ausgesprochen [1]). In der präcisesten Gestalt aber ist das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, die Gleichgiltigkeit der Verdienste für Gott und das vorherrschende Bedürfniß nach sündenvergebender Gnade im Verhältniß zur Heilsvollendung in einem Gebete des römischen Meßkanon dargestellt, welches natürlich wegen dieses Zusammenhanges kirchliche Bedeutung ersten Ranges hat: Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum — omnibus sanctis tuis, intra quorum nos consortium non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admitte. Also nicht Verdienst der Werke, sondern Vergebung der Sünden öffnet den Zugang zu der triumphirenden Kirche, zu der Gemeinschaft der ewigen Seligkeit.

Diesem Zeugnisse des römischen Katholicismus gegenüber möchte es Verwunderung erregen, daß die Praxis dieser Betrach-

1) Hymni ecclesiastici, praesertim qui Ambrosiani dicuntur. In Georg. Cassandri Operibus (Paris, 1616) p. 177.

Ob hoc redemtor quaesumus,
Ut probra nostra diluas,
Vitae perennis commoda
Nobis benigne conferas.

P. 186. Virtutis infer copiam,
Qua conferas clementiam,
Oblitus ut peccaminum
Dones quietem temporum.

P. 189. Infunde nunc piissime
Donum perennis gratiae,
Fraudis novae ne casibus
Nos error atterat vetus.

P. 193. Ob hoc redemtor quaesumus,
Reple tuo nos lumine,
Per quod dierum circulis
Nullis ruamus actibus.

P. 216. Da tempus acceptabile
Et poenitens cor tribue,
Convertat ut benignitas,
Quos longa suffert pietas.

P. 221. O crux ave, spes unica,
Hoc passionis tempore
Auge piis iustitiam
Reisque dona veniam.

tungsweise gegen das Ende des Mittelalters ziemlich verschollen gewesen ist, wenigstens in dem Kreise, in welchem Luther heimisch war. Andererseits aber waren die römischen Gegner der Reformation im 16. Jahrhundert sich nicht anders bewußt, als daß diese Art der Selbstbeurtheilung theils geboten sei, theils die höchste wünschenswerthe Stufe der Frömmigkeit darstelle [1]). Es ist nicht wahrscheinlich, daß die vorliegende Gedankenreihe in jenen Kreisen erst dadurch wieder in Erinnerung gebracht worden ist, daß die Reformatoren ihr einen so vorwiegenden Nachdruck verliehen. Vielmehr tritt sie schon vor dem Ausbruche des Streites mit aller Entschiedenheit auch bei solchen Theologen auf, welche dem Kreise der Reformatoren fern stehen. Georg Cassander nämlich bezieht sich in einer sogleich anzuführenden Aeußerung darauf, daß nicht nur der Pariser Theolog Jodocus Clichtoveus († 1543), sondern auch der Löwener Theolog Hadrianus von Utrecht (als Papst Hadrianus VI.) sich in offenbarer Anlehnung an Bernhard (S. 113 Anm. Schluß) mit Benutzung des Bildes Jesaia 64, 6 gegen den Werth der verdienstlichen Werke ausgesprochen haben. Er beruft sich auf diese Zeitgenossen, um zu beweisen, daß die allgemeine Kirche diesen Standpunkt von jeher eingenommen habe. Er sagt [2]): „Ueber die Gerechtigkeit, welche im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote besteht, bekennt die allgemeine Kirche, daß sie hauptsächlich auf dem Glauben an die Sündenvergebung, auf der Barmherzigkeit Gottes durch die Vermittelung des Blutes Christi beruht, da sie an sich unrein und unvollkommen ist. (Folgen die Zeugnisse aus allen Zeitaltern.) Dies zu schreiben erschien mir deshalb gut, damit die gegenwärtige Kirche von der Verleumdung gerechtfertigt werde, als ob sie dieser activen Gerechtigkeit und dem Verdienste der guten Werke zu viel zuweise und gegen das Verdienst Christi undankbar und lästerlich verfahre, und damit die Protestanten in dem Hauptpunkte der Rechtfertigung vor Gott leichter sich der Einheit der Kirche anschließen."

1) Vgl. Wimpina, Anacephalaeosis haeresum II, 9; Literae pontificiae Pauli III. de modo concionandi (von Reginald Poole) bei Lämmer, die vortridentinisch-katholische Theologie S. 163. 168. Vgl. dazu Gerhardi Confessio catholica p. 1558 sq. — mit Auswahl.

2) De articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis consultatio ad Ferdinandum I. et Maximilianum II. (1564). In der Sammlung seiner Werke S. 924. 925.

Daran nun, daß diese Erwartung sich nicht erfüllt hat, ist außer den tiefer liegenden Gründen folgender Umstand schuld. Der Thatbestand der öffentlichen Lehre, welchen die Reformation vorfand, ist von beiden Seiten nicht mit geschichtlicher Genauigkeit und Gerechtigkeit aufgefaßt und dargestellt worden. Die theologischen Gegner der Reformation, welche ausschließlich Realisten waren, ignoriren durchaus, daß die nominalistische Schule ein und ein halbes Jahrhundert hindurch die pelagianische Doctrin in Betreff der merita de congruo aufrecht erhalten, und die merita de condigno gegen das Verdienst Christi überschätzt, daß sie als Schule gleiches öffentliches Recht wie die realistische gewonnen, und auch in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht einen weiter greifenden Einfluß als diese ausgeübt hat. Die Reformatoren hingegen richten die Vorwürfe und Anklagen auf Pelagianismus, welche nur der nominalistischen Tradition gelten sollten, gegen die Scholastik im Allgemeinen[1]). Jedoch auch wenn diese Quelle gegenseitigen Mißverständnisses zu rechter Zeit verstopft worden wäre,

1) Vgl. z. B. Apologia Conf. Aug. p. 61. Scholastici secuti philosophos tantum docent iustitiam rationis, ... quod ratio sine spiritu sancto possit diligere deum super omnia ... ad hunc modum docent, homines mereri remissionem peccatorum, faciendo quod in se est. P. 63. Quod fingunt discrimen inter meritum congrui et meritum condigni, ludunt tantum, ne videantur aperte πελαγιανίζειν. Nam si deus necessario (!) dat gratiam pro merito congrui, iam non est meritum congrui, sed meritum condigni. — Die letztere Bemerkung Melanchthon's beweist zugleich, daß ihm die Sache nicht geläufig ist, da die Nominalisten für beide Klassen des Verdienstes jedes Maß der Nöthigung Gottes ablehnen (S. 103). Aber in diesen unhistorischen Voraussetzungen wurzeln die oben beurtheilten Ansichten protestantischer Historiker, als ob sich mittelaltrige Theologen schon dadurch von der katholischen Kirchenlehre entfernen, daß sie das meritum de congruo nicht gelten lassen, und alles Gute im Menschen von der Gnade ableiten! — Eine andere theoretisch unrichtige Behauptung Melanchthon's, welche mit den obigen zusammenhängt, ist p. 175: Adversarii dicunt, peccatum ita remitti, quia attritus seu contritus elicit actum dilectionis dei, per hunc actum m e r e t u r accipere remissionem peccatorum .... Praeterea docent confidere, quod remissionem peccatorum consequamur p r o p t e r contritionem et dilectionem. Einmal setzt schon die attritio als actus informis die Gnade voraus, die contritio aber als actus caritate formatus die gratia gratum faciens. In dem Verlaufe von der ersten zur zweiten Stufe und auf der zweiten selbst wird aber der Begriff des meritum grundsätzlich nicht angewendet.

so würden sich beide Parteien nicht in jenem gemeinsamen Bekenntnisse ausgeglichen haben. Denn die Anhänger Rom's ertrugen eben die Incongruenz zwischen jener religiösen Selbstbeurtheilung aus dem ausschließlichen Gesichtspunkte der Gnade und dem Dogma von der reellen-Justification zum Zwecke der Ausübung von Verdiensten. Die Reformatoren hingegen fanden sich getrieben und berechtigt, die theologische Lehre in Einklang mit dem praktischen Gnadenbewußtsein zu setzen. Wird es Jemand in vernünftiger Weise leugnen können, daß der wirklich Gerechte, indem er ungeachtet seiner Verdienste (non aestimator meriti) sich zur Gewinnung der Seligkeit allein auf Gottes vergebende Gnade (sed veniae largitor) verläßt, auf ein Urtheil Gottes provocirt, welches ihn, der sich in seinen Verdiensten nicht gerecht weiß (nobis peccatoribus), doch als gerecht aus Barmherzigkeit (de multitudine miserationum tuarum) setzt? Indem jene subjective Verzichtung auf den Werth der Verdienste geboten wird (non aestimator meriti), muß also diesem synthetischen Urtheile der Rechtfertigung (veniae largitor — nobis peccatoribus) ein Spielraum und eine Bedeutung beigemessen werden, welche von Gott aus über die reelle Veränderung des Menschen übergreift, aus der es demselben möglich wird, gute Werke als Verdienste hervorzubringen. Auf dieser Beobachtung beruht das theologische Unternehmen der Reformatoren, Rechtfertigung und Wiedergeburt zu unterscheiden, und jene im Sinne des göttlichen Urtheils über den Sünder der reellen Erneuerung durch den heiligen Geist überzuordnen. Natürlich geht das Werk der Reformation nicht auf in diesem Versuch der Neubildung der Lehre; aber dieselbe gehört nothwendig auch zu der Reformation des kirchlichen Lebens, welche Luther und Zwingli aus der religiösen Selbstbeurtheilung nach dem ausschließlichen Gesichtspunkte der Gnade als aus dem principiellen Gedanken hervorgebracht haben.

Die römisch-katholische Kirche, welche dem Lehrgesetze des Tridentinischen Concils folgt, fährt fort, abwechselnd nach beiden Seiten hin zu treten. Man ist überzeugt, in statu iustificationis per gratiam gute Werke hervorzubringen, durch welche man divinae legi pro huius vitae statu plene (welcher Widerspruch!) genugthut und das ewige Leben als Lohn wirklich verdient; aber dabei ist man dessen eingedenk, daß diese Verdienste doch nur göttliche Gnadengeschenke sind, man kann also nicht auf sie, als

eigene Werke Werth legen (sess. VI. decr. de iustificatione cap. 16). Deshalb ist die Bürgschaft des bleibenden religiösen Zusammenhanges der abendländischen Kirche auch in den Schlußsätzen dieses Lehrdecretes zwar nicht undeutlich ausgesprochen, jedoch durch die ebenso tendenziöse als unlogische Beziehung auf die Verdienste verhüllt: Absit, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. Et quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita severitatem et iudicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, iudicare, quoniam omnis hominum vita non humano iudicio examinanda et iudicanda est, sed dei, qui illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium; et tunc laus erit unicuique a deo, qui, ut scriptum est, reddet unicuique secundum opera sua. Hingegen ist der Grundsatz der ausschließlichen Bedeutung der Gnade ohne Beeinträchtigung in der Ermahnung an die Sterbenden ausgeprägt, welche die officiellen Agenden der römischen Kirche[1]) vorschreiben, daß nämlich die Sterbenden ihre Zuversicht auf Christus und sein Leiden, als auf den einzigen Grund der Seligkeit, zu richten haben. Auf diese Ordnung bezieht sich die Scherzrede, welche unter den Lutheranern in Württemberg verbreitet ist, daß jeder Katholik vor seinem Tode lutherisch gemacht werde; der ernsthafte Thatbestand ist der, daß die römische Kirche in diesem Punkte der Behandlung ihrer Angehörigen ihre particularen Ansprüche der allgemeinen christlichen Wahrheit aufopfert.

1) Agenda Coloniensis ecclesiae (Colon. 1637) p. 106. — Agenda sive Rituale Osnabrugense (Colon. 1653) p. 171.

Viertes Capitel.

Der reformatorische Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus.

21. Der Gedankenkreis, dessen geschichtliche Entwickelung ich verfolge, erfährt durch die Reformatoren eine deutliche Veränderung zunächst in formaler Hinsicht. In der mittelaltrigen Lehrbildung erfolgte die Deutung der Genugthuung oder des Verdienstes, welche Christus an Gott für das menschliche Geschlecht oder für die Erwählten geleistet hat, in rein objectiver Weise; die Beziehung dieser That auf die Menschen war in jenem Zusammenhange stets nur angedeutet, hingegen lehrhaft an einem ganz andern Orte des Systems, in der Lehre von der iustificatio ausgeführt worden. Die Reformatoren hingegen fassen beide Gedanken nicht nur in ihrer directen Wechselbeziehung auf einander zusammen, sondern richten zugleich das vorherrschende Interesse auf den Gedanken von der Rechtfertigung, und verleihen, wie es scheint, der Lehre von der Genugthuung Christi die Stellung einer Hilfslehre, welche ihre Bestimmung darin hat, die behauptete ausschließliche Bedingtheit der Rechtfertigung durch den Glauben zu erklären. Diese formale Veränderung in der Stellung des Problems ist nun aber ein Merkmal von der Veränderung der Art und des Inhaltes des Gedankens von der Rechtfertigung. Indem zunächst Luther denselben in den Mittelpunkt des Interesses rückt, und seine Deutung desselben als die entscheidende und unumgängliche Wahrheit betont, meint er mit der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus eine subjective religiöse Erfahrung des in der Kirche stehenden Gläubigen, und nicht einen objectiven theologischen Satz der kirchlichen Glaubenslehre. In dieser Beziehung ist Luther's Auffassung der Recht-

fertigung mit der gleichnamigen römisch-katholischen Lehre ungleichartig, so sehr, daß das übliche Verfahren der alten Polemik und der modernen comparativen Symbolik, die evangelische und die römisch-katholische Deutung der Rechtfertigung als die auf einander berechneten Gegensätze mit einander zu vergleichen, von vorn herein verfehlt, erfolglos, verwirrend ist. Denn die Rechtfertigung durch Christus blos unter der Bedingung des empfänglichen Glaubens ist gemeint als eine in sich geschlossene durchgehende Erfahrung des Gläubigen. Was hingegen die römisch-katholische Lehre unter Justification versteht, kann wegen der behaupteten Vermittelung theils durch die Sacramente, theils durch die werkthätige Erfüllung der göttlichen und kirchlichen Gesetze niemals als einheitliche Erfahrung in das Gemüth des Gläubigen eintreten. Vielmehr wird ja die Gewißheit, gerecht vor Gott zu sein, wenn sie auch durch die Absolution momentan erweckt wird, für den Verlauf des werkthätigen Lebens als etwas Eingebildetes verboten. Ferner erhellt die Ungleichartigkeit der gleichnamigen Gedanken aus der vollkommenen Verschiedenheit, ja Indifferenz ihrer Beziehung und Bestimmung. Die römisch-katholische Lehre von der Justification soll nämlich erklären, wie und durch welche Mittel aus einem Sünder ein activ Gerechter wird, der als solcher auch von Gott der Wahrheit gemäß beurtheilt werden kann. Hingegen der reformatorische Sinn der religiösen Erfahrung von der Rechtfertigung ist der, daß der Gläubige, welcher als solcher wiedergeboren und Glied der Kirche, welcher durch den heiligen Geist fähig und wirksam ist, gute Werke zu erzeugen, wegen der fortdauernden Unvollkommenheit derselben nicht in ihnen, sondern nur in der mittlerischen vollkommen gerechten Leistung Christi, die er sich durch den Glauben aneignet, seine Geltung vor Gott, seine Gerechtigkeit und den Grund seiner stetigen Heilsgewißheit findet. Nur dieser Bestimmung des Gedankens entspricht es, daß Luther wie Melanchthon, daß die Concordienformel wie die Apologie der Augsburgischen Confession, daß Calvin wie Zwingli in ihm den Trost der frommen Gewissen, die Befriedigung der um ihr Heil besorgten Gemüther festzustellen streben. Erst in zweiter Linie richtet sich das Interesse der Reformatoren auf die Stellung des in der religiösen Praxis erprobten Gedankens in dem System. Dies Unternehmen hat aber bei Luther und Melanchthon niemals die wünschenswerthe Klarheit und Selbständigkeit gegen den

religiös-praktischen Gebrauch jener Wahrheit gewonnen, und es wird sich fragen ob und inwieweit die folgenden Dogmatiker dasjenige ergänzt haben, was die großen Vorbilder unvollendet gelassen hatten. In der Reihenfolge der Lehren mußte natürlich die Lehre von der Genugthuung Christi vorantreten, dann folgt die Lehre von der Erweckung des Glaubens oder der regeneratio, dann die Lehre von der Rechtfertigung, von der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, darauf erst die Lehre von der habituellen Erneuerung des Gerechtfertigten, so daß er zu guten Werken fähig wird. In dieser Gestalt treten nun die evangelischen Lehren von Rechtfertigung und Wiedergeburt der römischen Lehre von der Justification oder Wiedergeburt gegenüber, und erst hier wird eine Vergleichung zwischen jenen Lehren und der römischen Justificationslehre möglich. Also auch unter dieser Bedingung ist es widersinnig, die beiden gleichnamigen Lehren von der Rechtfertigung an einander zu messen, denn dem Rahmen und Umfang der römischen Lehre entspricht nur der Zusammenhang der genannten zwei oder drei Lehren des evangelischen Systems. Aber warum nun der Gedanke, der römischerseits als Einheit aufgefaßt ist, evangelischerseits in mehrere Gedanken zerlegt wird, das ist von Seiten der Nachfolger der Reformatoren immer nur aus dem religiösen Bedürfniß des Wiedergeborenen nach der Rechtfertigung durch den Glauben bewiesen worden, niemals aus objectiven Rücksichten des systematischen Zusammenhanges der christlichen Lehre. Jenes Bedürfniß aber ist auch nicht immer so allgemeingiltig und so klar geblieben, daß nicht die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung seit ihrer Entdeckung wieder verschoben oder in verschiedener Weise unter den Protestanten selbst bei Seite gesetzt worden wäre. Vielleicht kommt es sogar darauf an, die vollständigen Beziehungen derselben für die Gegenwart erst wieder zu entdecken.

Ueberdies hat man bei dem Betrieb der Dogmengeschichte und der Geschichte der Theologie die kirchengeschichtlichen Richtpunkte, deren er bedarf, nicht genug im Auge behalten; und dieser Schaden rächt sich besonders bei der Auffassung und Deutung der Theologie der Reformatoren. Wenn man sich von der Methode lossagt, daß in dem Wechsel und Fortschritte der theologischen Erkenntniß die logisch nothwendige Selbstbewegung des Gedankens nachzuweisen sei, so ist man auf keinen andern Gesichtspunkt ge-

rathen, als daß die religiösen und wissenschaftlichen Erfahrungen des theologischen Subjects den zureichenden Grund seiner eigenthümlichen Erkenntnisse in der Theologie bilden. Bei den Männern zweiten und dritten Ranges mag dieser Maßstab genügen, da in ihm die Bedingtheit des Einzelnen durch die Lage der Kirche, welche er vorfindet, eingeschlossen sein wird. Allein für die Deutung der reformatorischen Theologie reicht jener Maßstab, so wie er gewöhnlich gehandhabt wird, nicht aus. Die einzelnen Subjecte, Luther, Zwingli, Melanchthon, Calvin, werden ja von uns gerade darin als Reformatoren anerkannt, daß sie sich dem bis auf sie stattgefundenen Verlaufe der Kirche und der Theologie entgegengesetzt haben, also nicht von ihm beherrscht werden. Wir dürfen sie nun aber auch nicht so würdigen, als ob sie der Tendenz der geschichtlich gewordenen katholischen Kirche conträr entgegengesetzt wären. Denn dann würden wir selbst ihren Werth nicht unterscheiden können von demjenigen ihrer gleichzeitigen Concurrenten, der Wiedertäufer, Schwenkfeld, Servet, Faustus Socinus, und wir würden von vorn herein die Richtigkeit des römisch-katholischen Urtheils einräumen, daß die Väter der evangelischen Kirchen ebenso gut Häretiker seien, wie diese Sectenstifter und Schulhäupter. Wir sind auch ohne Weiteres der Ueberzeugung, daß die Reformatoren als solche weder neue Religion stiften wollten, noch neue Kirchen in dem Sinne gestiftet haben, daß von ihrer religiösen Tendenz in der abendländischen Kirche bisher Nichts wirksam gewesen wäre. Wir achten ferner die Reformatoren nicht in dem Sinne als Propheten, daß sie die religiöse Erkenntniß und die Ordnungen der Kirche auf eine vorher objectiv nicht mögliche Stufe der Vollkommenheit geführt hätten; denn die Reformatoren haben den so gemeinten Anspruch der Häupter der Wiedertäufer ausdrücklich von sich abgelehnt. An welchen geschichtlichen Umständen wird es also zu erkennen sein, daß unsere Reformatoren als solche den Boden der Kirche behauptet, daß sie denselben weder mit dem der Secte noch mit dem der Schule vertauscht haben? Welches ist der Maßstab dafür, daß sie in der Lossagung von der römischen Gestalt der Kirche nicht zugleich die Trennung von der Katholicität der Kirche vollzogen? Die Beantwortung dieser Fragen wird nicht schon erschöpft sein durch Hinweisung auf die Absicht der Reformatoren, den Gedanken der universellen Kirche in Geltung zu erhalten. Denn an dieser Absicht nehmen

auch die Wiedertäufer und die Socinianer in ihrer Art Theil; und doch laufen die Merkmale, auf welche diese Parteien jede nach ihrer Art den Begriff von der Kirche zurückführen, der bisher geltenden oder indirect vorausgesetzten Lehre durchaus zuwider. Es kommt also darauf an, ob die Reformatoren auch gemäß einem hergebrachten und auch für ihre Gegner nicht durchaus verwerflichen Grundsatze den Boden der allgemeinen Kirche behauptet haben, auch nachdem die römische Kirchengewalt sie als Häretiker verstoßen hatte. Es kommt endlich darauf an, ob sie sich in dieser Hinsicht von den scheinbar analogen, aber durch sie selbst bekämpften Bestrebungen der Wiedertäufer und Socinianer wirklich unterscheiden, oder ob sie mit diesen zusammen in Eine Klasse gehören.

22. Die Reformation wäre in Deutschland und in der Schweiz nicht über ihre ersten Lebensregungen hinaus gediehen, wenn in jenen Ländern die Prätension der römischen Kirche, daß sie allein die christliche Gesellschaft sei, in ungeschwächter Geltung und Kraft gestanden hätte. Die Gewalt des Papstes und der Bischöfe hätte in diesem Falle auch in jenen Ländern die Reformation mit denselben Mitteln und demselben Erfolge unterdrückt, wie es in Italien geschah. Die Reformation konnte in Deutschland und in der Schweiz nur durchgeführt werden, weil in dem 15. Jahrhundert die Advocatie des Staates in der Kirche einen erheblich erweiterten Spielraum in Folge dessen gewonnen hatte, daß die Curie mit den Staatsgewalten gegen den Episkopat zusammenhielt, nachdem dessen Ansprüche im Anfang des Jahrhunderts das Papstthum eingeengt hatten [1]). Während nämlich jenes Recht durch Gregor VII. auf die unbedingte Pflicht der Folgsamkeit des Staates gegen die Kirchengewalt herabgedrückt war, so hatte sich dessen Geltung seit der babylonischen Gefangenschaft der Päpste, seit dem Schisma und den reformatorischen Concilien dem Maßstabe wieder angenähert, nach welchem in der fränkischen Epoche des römischen Reiches das Verhältniß des Staates zur Kirche behandelt wurde. Als Träger der Advocatie der Kirche galt principaliter der römische Kaiser, allein auch die Stände des

1) Vgl. Friedberg, der Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt und der Recurs an den Staat, in der Zeitschrift für Kirchenrecht. Bd. VIII. S. 304 ff.

römischen Reiches deutscher Nation nahmen in ihrem Maße an den Rechten jener Stellung Antheil. Wie oft haben deutsche Landesherren im 15. Jahrhundert die Reformation von Mönchsorden angeordnet und durchgeführt, also eigentlich innerkirchliche Rechte ausgeübt! So wie nun das Reich in der Epoche der Reformation als die christliche Gesellschaft im weitern Sinne anerkannt war, so bot die Zersplitterung der politischen Macht unter die große Zahl von Reichsständen zugleich mit der Behauptung von Rechten über die Kirche durch dieselben der Bewegung und Verbreitung von eigenthümlichen religiösen Gedanken einen Spielraum dar, den die Kirche in Kraft ihrer Verfassung ausschloß. An der christlichen Gesellschaft des römischen Reiches hielten nun die Reformatoren überhaupt fest, während die Wiedertäufer dieselbe überhaupt verneinten und eine ganz neue Gesellschaftsordnung als die christliche aufzurichten erstrebten. Das römische Reich war aber als christliche Gesellschaft von jeher durch ein Merkmal kirchlichen Gepräges, nämlich durch die Verbindlichkeit eines dogmatischen Bekenntnisses bezeichnet. Das kaiserliche Edict von Gratianus, Valentinianus, Theodosius de summa trinitate et fide catholica von 380 (im Justinianischen Codex das erste), welches die unveränderte Basis des öffentlichen Rechtes auch im Zeitalter der Reformation bildet, läßt nämlich diejenigen als katholische Christen gelten, welche das Bekenntniß des römischen Bischofs Damasus zur nicenischen Trinitätslehre theilen, belegt aber die Anderen mit dem ehrlosen Namen der Häretiker, und überantwortet dieselben sowohl der Rache Gottes, als auch beliebigen kaiserlichen Strafen. Diesem Merkmale des römischen Reiches als der christlichen Gesellschaft entsprachen nun die Reformatoren schon dadurch, daß sie die Trinitätslehre nicht bestritten, indem sie Veränderungen der Heilsordnung und der Kirchenordnung erstrebten. Denn die Uebergehung der Trinitätslehre in den ältesten Lehrbüchern, in Melanchthon's Loci theologici und in Farel's Sommaire (zuerst 1524) hat nicht den Sinn, daß jene Lehre geleugnet werde, sondern vielmehr die Bedeutung, daß die als feststehendes Geheimniß für den christlichen Glauben geheiligte Lehre durch die Neubildung der praktischen Heilslehre weder berührt noch angetastet werden solle. Vielmehr achten Luther und Melanchthon die Symbole der alten Kirche als Darstellungen des Evangeliums in ihrem Sinne, d. h. als Zeugnisse der Offenbarung

Gottes in Christus zum Zwecke der Vergebung der Sünden. In dieser Deutung ist es zu verstehen, daß die öffentlichen Bekenntnisse, z. B. das Augsburgische und das Schmalkaldische, die ausdrückliche Zustimmung zu den nicenischen Satzungen erklären. Luther wie Melanchthon meinten auch nicht gegen dieselben zu verstoßen, indem sie eine Umbildung der Lehren von Gott und von Christus und dem heiligen Geist mit andern Mitteln als denen der Scholastik zunächst für angezeigt hielten, obgleich sie von der Lösung dieser Aufgabe bald abstanden. Deshalb blieben nicht nur die Reformatoren ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht nach katholisch, sondern die Correctheit ihrer Haltung innerhalb der für das römische Reich geltenden Grenzen der Christlichkeit machte es den Landesherren und Obrigkeiten als solchen möglich, sie zu dulden, zu schützen, gemeinsame Sache mit ihnen zu machen. Dieses Zusammenwirken der Obrigkeiten mit den Reformatoren auf der christlichen Grundlage des römischen Reiches sicherte ferner denselben ihren fortdauernden Anspruch, zur allgemeinen Kirche zu gehören, welchen die Augustana wiederholt ausdrückt. Denn ohne das römische Reich gab es keine allgemeine christliche Kirche, und indem das Reich eine Regel über das Merkmal des katholischen Christenthums aufstellte, verbürgte es denen ihre Angehörigkeit zur christlichen Kirche, welche dieser Regel entsprachen. Beides ist ausgedrückt in dem Projecte des allgemeinen Conciles, unter dessen Schutze die Reformation sich so weit feststellte, daß sie nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, als es wirklich zum Concil kam. Denn die Appellation an dasselbe bedeutet bei den Reformatoren den Anspruch, daß sie trotz der Verweigerung des Gehorsams gegen den Papst zu der im römischen Reiche bestehenden allgemeinen Kirche gehören; das im Reichstagsabschied von Speyer (1526) dem Kaiser abgewonnene Versprechen, den Religionsstreit durch ein Concil entscheiden zu lassen, gesteht vorläufig der Reformation ihr Recht in der Kirche zu, falls die Stände sich so halten, wie sie es vor Gott und dem Kaiser verantworten können, suspendirt also zugleich die allgemeine Verbindlichkeit aller Dogmenbildung des Mittelalters, welche bisher durch kein allgemeines Concil unter Mitwirkung der Kaiser festgestellt worden waren. Man kann zugeben, daß dieser Maßstab zur Beurtheilung des Kampfes in der abendländischen Kirche eine Rechtsfiction war, insofern als die Reichsgewalt nur durch die Ungunst der politischen Lage sich

denselben aufnöthigen ließ, und die reformatorische Partei, sobald sie festen Fuß gefaßt und sich kirchliche Verfassungsformen gegeben hatte, die Bedingungen verwarf, unter denen herkömmlicher Weise eine ökumenische Kirchenversammlung gebildet werden konnte. Indessen es war z. B. auch eine Rechtsfiction, mit deren Hilfe seiner Zeit Constantin die neue Religion Christi, indem er sie als die alte den häretischen Secten entgegensetzte, in dem römischen Reiche recipirte. Aber indem die Geschichte der Reformation trotz der verschiedenen politischen Wechselfälle durch diesen halb kirchlichen Rechtsgrundsatz beherrscht wurde, bis sie durch den Augsburger Religionsfrieden wirkliches politisches Recht im Reiche gewann, so ist der Erfolg dieses Verlaufes der gewesen, daß der historisch-kirchliche Typus, gemäß welchem Luther, aber in seiner Art auch Zwingli ihr Unternehmen begrenzten, den kirchlichen Neubildungen derselben als charakteristische Grundlage erhalten worden ist. Man mag die Unvollkommenheit der Einrichtung der reformatorischen Kirchen noch so tief empfinden, so ist es doch zunächst wahr, daß die Reformatoren die religiösen Potenzen, namentlich die Predigt des göttlichen Wortes und die Geltung der Sacramente, welche stets als die nächsten göttlichen Grundlagen der Kirche anerkannt waren, für ihre Kirchenbildungen so entscheidend wirksam machten, um etwas dem specifisch staatlichen Charakter der römischen Kirche Entgegengesetztes zu erreichen. Sie haben aber zugleich den allgemeinen Charakter der Kirche grundsätzlich und wirksam aufrecht gehalten gegenüber der principiellen Sectenbildung der Wiedertäufer und der principiellen Schulbildung im Socinianismus. Denn ihre Lehre von der Heilsordnung und ihre noch so verschiedenartigen Verfassungsversuche mit Hilfe des Staates sind beherrscht durch den Gedanken, daß das Ganze vor den Theilen ist, daß der Einzelne nur als Glied der Kirche zum Glauben kommt und im Heile steht; während Wiedertäufer wie Socinianer die erstrebte Gemeinschaft als die Summe der activ Heiligen, resp. der über die Heilslehre Christi Einverstandenen wollen zu Stande kommen lassen. Welchen andern Sinn hat denn jener Grundsatz Luther's, daß Gott den heiligen Geist nur durch das Wort und die Sacramente verleiht, als daß kein Glaube und kein christliches Leben denkbar ist außer in der religiösen Gemeinde, welche immer schon vorhanden und in jenen ihren wesentlichen Merkmalen wirksam ist, wo der Einzelne zum Glauben gelangt?

Den gleichen Sinn aber hat der praktische Grundsatz, unter dessen Leitung Zwingli sein Unternehmen stellte, daß die politische Obrigkeit in Zürich die berechtigte Vertreterin der christlichen Gemeinde sei, und daß deshalb ihre im Dienste der christlichen Religion zu treffenden Anordnungen der reinen Predigt, des gereinigten Cultus, der Zucht zum Heile des Einzelnen Gehorsam fordern. Diese Anordnungen aber galten im Sinne der allgemeinen Kirche, weil sie der heiligen Schrift entsprachen. Die Gemeinde der Gläubigen, die Trägerin von Gottes Wort und Sacramenten, war also auch für Luther, der sie nicht wie Zwingli als bestehendes Rechtssubject aufweisen konnte, weder eine traumhafte Einbildung, noch ein neues sectenhaftes Product seines Wirkens, sondern sie bestand als der unverlierbare Kern der geschichtlich gewordenen Reichskirche, an welcher die Reformatoren ihr Recht hatten und festhielten, indem sie es unternahmen, die fundamentalen Bedingungen dieser Kirche gegen die hinzugekommenen Entstellungen ihrer Lehr- und Lebensformen wirksam zu machen.

Allerdings sprechen die Reformatoren selbst kaum jemals ein klares politisches Bewußtsein darüber aus, daß sie sich durch die Anerkennung der Trinitätslehre auf dem gesetzlichen Boden des römischen Reiches behaupten. Es war ihnen nur bewußt, daß sie durch dieses Bekenntniß auf dem Grunde der katholischen Kirche standen [1]). Ohne allen Zweifel galt auch jene Lehre für die Reformatoren ursprünglich in Kraft der kirchlichen Ueberlieferung und nicht der specifischen Auctorität der heiligen Schrift. Erst die fortgeschrittene Loslösung von der römischen Kirche nöthigte

1) Vgl. Luther, „Die drei Symbola oder Bekenntniß des christlichen Glaubens von Luthern, seinen Glauben zu bekennen, aufs Neue in Druck gegeben.“ Walch X. S. 1198. Vorrede: Ich habe zum Ueberfluß die drei Symbola oder Bekenntniß zusammen wollen lassen deutsch ausgehen, welche in der ganzen Kirche bisher gehalten sind; damit ich abermal zeuge, daß ich es mit der rechten christlichen Kirche halte, die solche Symbola bisher hat behalten, und nicht mit der falschen ruhmredigen Kirche, die doch der rechten Kirche ärgste Feindin ist und viel Abgötterei neben solchen schönen Bekenntnissen eingeführt hat. — Auch Luther's Haltung im Abendmahlsstreit ist wesentlich durch die (allerdings irrige) Meinung bestimmt, daß die reale Gegenwart des Leibes Christi im Brot die ausnahmslose Tradition der Kirche für sich habe. Vgl. den Brief an Herzog Albrecht von Preußen von 1532. Bei de Wette, Luther's Briefe IV. S. 354; Walch XX. S. 2096.

sie, auch diese Lehre aus der heiligen Schrift zu begründen, als dieselbe, namentlich durch Michael Servet's Widerspruch, den Werth einer besondern Aufgabe für die Reformatoren gewann. Allein da gerade Servet den kirchlichen Gebrauch der Begriffe Hypostase oder Person dadurch bekämpfte, daß diese Namen der hl. Schrift fremd sind, so konnten die Reformatoren nicht umhin, auf diesem Punkte ein Maß von Lehrauctorität der Kirche zuzugestehen, wenn auch in absichtlich beschränkter und verclausulirter Weise [1]). Allein die Meinung liegt doch in derjenigen Richtung, in welcher später Georg Calixtus den dogmatischen Consensus der fünf ersten christlichen Jahrhunderte als Maßstab der Auslegung der heiligen Schrift behauptete. Thatsache ist also, daß die Reformatoren in der Lehre von Christi Person und von der Trinität in erster Linie diesen Consensus befolgt haben, indem sie ihren Fuß auf dem Boden der katholischen Kirche des römischen Reiches

---

1) Melanchthon spricht sich darüber in einem Tractat de ecclesia et auctoritate verbi dei (von 1539) aus (C. R. XXIII. p. 595 sq.). Er will (p. 603), daß die Auctorität der Kirche für das Verständniß des Johanneischen Prologs concurrire nach der Regel, daß die Kirche zu hören sei (Matth. 18, 17). Audiamus igitur docentem et admonentem ecclesiam; sed non propter auctoritatem ecclesiae credendum est . . . Verum propter verbum dei credendum est, cum videlicet admoniti ab ecclesia intelligimus hanc sententiam vere et sine sophistica in verbo dei traditam esse . . . . Auditor admonitus ab ecclesia, quod verbum significet personam, scilicet filium dei, adiuvatur iam ab ecclesia, et . . articulum credit non propter ecclesiae auctoritatem, sed quia videt hanc sententiam habere firma testimonia in ipsa scriptura. — Calvin (Inst. chr. rel. I, 13, 3. 4) gesteht ebenfalls zu, daß die technischen Formen der Trinitätslehre nicht direct schriftmäßig sind, aber indem er sie für sinngemäß erklärt, so rechtfertigt er ihre Entlehnung von der Kirche, weil dieselben irrigen Auffassungen, durch welche die Kirche zur Ausprägung jener Begriffe genöthigt worden sei, dieselben auch noch immer zum Bedürfniß machen. Diese Ansicht ist vorsichtiger als die Melanchthons und entspricht der größern Strenge des Schriftprincips in der zweiten Generation der Reformation. — Georg Major de origine et auctoritate verbi dei (1550) kennt auch den catholicus consensus in interpretatione scripturae, allein er will doch nicht mehr wie sein Lehrer ihn als selbständigen Führer im vorliegenden Falle benutzen. Wenn er auch multum valet ad confirmandas mentes piorum, so soll er doch nur wegen Uebereinstimmung der aus sich selbst ausgelegten Schrift etwas gelten. Dieser Mann hat also das Schriftprincip der dogmatisch richtigen Tradition übergeordnet.

behielten. Aber unrichtig und erfolglos war es, daß Calixtus jenen Maßstab in principieller Weise der lutherischen Kirche auferlegen wollte, als dieselbe schon seit hundert Jahren ihr dogmatisches Bewußtsein von dem Boden der fingirten Uebereinstimmung der kirchlichen Tradition abgelöst hatte, wenn auch die Aufgabe der aus ihr selbst auszulegenden Schrift in jener Epoche nicht rein durchführbar war.

Während also die Reformatoren ursprünglich keine directe Rechenschaft davon ablegen, welche politische Bedeutung für die Reformation ihre Behauptung der Trinitätslehre einschließt, so sind die Obrigkeiten, die der Reformation anhingen, sich sehr bestimmt bewußt gewesen, welche Rechte und Pflichten ihnen aus dem öffentlichen Rechte des Reiches zukamen. Die einleuchtendsten Zeugnisse hierfür haben die evangelischen Obrigkeiten zu Genf und zu Bern abgelegt, indem sie, mit ausdrücklicher Berufung auf das Edict Gratian's und die späteren kaiserlichen Strafedicte gegen Ketzer, den Michael Servetus (1553) und den Valentin Gentilis (1566) wegen Leugnung der Trinitätslehre am Leben straften [1]). Dieselbe Rücksicht hat den Kurfürsten von Sachsen bestimmt, den Johannes Campanus ins Gefängniß zu setzen, der sich in Wittenberg 1530 durch Widerspruch gegen die Trinitätslehre bemerklich machte; denn die gleichzeitig erwähnten Behauptungen desselben über das Aufhören der Sünde in den Bekehrten und über die Unnöthigkeit des Gesetzes für dieselben, obgleich sie anabaptistische Tendenz verrathen, hätten jenes Verfahren nicht hervorrufen können [2]). Umgekehrt legte die Obrigkeit in Zürich 1528 einen schlagenden Beweis dafür ab, daß sie trotz ihrer Theilnahme an der Reformation katholisch sei, indem sie einen Bürger des von Zürich mitregierten Unterthanenlandes Thurgau, Max Weerli, welcher die gnädigen Herren von Zürich, nach dem Sprachgebrauch der römischen Kirche, Ketzer gescholten hatte, als Majestätsverbrecher mit dem Schwerte hinrichten ließ [3]). Die Theologen Calvin, Melanchthon,

---

1) Vgl. Trechsel, Antitrinitarier vor Faustus Socin I. S. 237. II. S. 328. Vgl. daselbst II. S. 358. 359, daß Gentilis selbst den Grundsatz ausspricht, daß Häretiker als Lehrer falscher Religion die Todesstrafe verdienen.

2) A. a. O. I. S. 27.

3) Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik I. S. 99.

Beza, begründen freilich das Recht, die Antitrinitarier zu strafen, aus einer allgemeinen Verpflichtung der Obrigkeit gegen die Kirche, mit Berufung auf Vorbilder aus dem Alten Testamente, ohne den Gesichtspunkt des positiven kaiserlichen Rechtes zu betonen. Indessen wird es außer Zweifel sein, daß jener allgemeine Grundsatz dem positiven Rechte nachgebildet ist, und daß die Beweise aus dem A. T. nur demjenigen einleuchten, dessen Gesichtskreis durch das kaiserliche Gesetz von vornherein bestimmt ist. Unter gewissen Umständen konnten aber auch die theologischen Vertreter der reformirten Kirchen in der Schweiz zur Sicherung ihrer verleumdeten Orthodoxie es über sich gewinnen, dieselbe ausdrücklich unter den Schutz des Gratianischen Edictes zu stellen. Dies geschieht in der Vorrede zu der zweiten helvetischen Confession, welche 1566 während des gegen Gentilis schwebenden Processes edirt wurde[1]). Konnten aber die reformirten Kirchen sich doch nicht als orthodox nach dem Maßstabe der römischen Kirche bezeichnen, sondern nur nach dem des römischen Reiches, so unterschieden sie von sich die Antitrinitarier als Häretiker, weil dieselben aus dem Rechte der christlichen Gesellschaft heraustraten, soweit dieselbe als Grundlage der allgemeinen Kirche von dem engern Umfang der römischen Kirche damals überhaupt unterschieden wurde.

Dies war der geschichtliche Hintergrund, auf welchem zuerst Luther und Zwingli die Reformation der Kirche unternahmen, jener, indem er die religiösen und ethischen Verhältnisse des christlichen Lebens durch die richtige Begründung der Rechtfertigung des Menschen in Christus ordnete, dieser, indem er zunächst in die Kirche von Zürich die Herrschaft des göttlichen Wortes als allein wirksam für kirchlichen Glauben und Leben einführte. Indem sie sich innerhalb der Bedingungen der christlichen Gesellschaft des römischen Reiches behaupteten, von welchen sich die Wiedertäufer in ihrem sectenhaften Streben nach einer Gemeinschaft von activ Heiligen lossagten, indem sie die Heilsordnung nach dem Maßstabe des paulinischen Evangeliums ins Leben führten, waren sie sich bewußt, im Sinne der „katholischen Kirche“ zu handeln. Sie haben aber wirklich nicht blos in einem idealen Sinne die Priorität der Kirche vor jeder Heilsentwickelung der einzelnen Individuen

1) Niemeyer, Collectio confessionum p. 462 sq. Vgl. Trechsel a. a. O. II. S. 375.

in Geltung erhalten, sondern sie haben als den praktischen Maßstab der Erneuerung des kirchlich-religiösen Lebens wirklich nur denjenigen Gedanken geltend gemacht, nach welchem sich die Selbstbeurtheilung der hervorragendsten religiösen Charaktere des Mittelalters gerichtet hat, und in welchem sich überhaupt die höchste und reinste Andacht der mittelaltrigen Kirche ausspricht, — daß für den Christen, mag er im Gefühle relativer Vollkommenheit oder relativer Unvollkommenheit stehen, ausschließlich die Gnade, und nicht die Verdienste, Grund seiner Geltung vor Gott sei.

23. Der praktische Sinn des Gedankens Luther's von der Rechtfertigung durch den Glauben wird klar durch das Zeugniß von Chemnitz und durch die Erklärungen Luther's in den Schriften und Predigten, welche aus der Zeit vor dem Ausbruche des Streites um den Ablaß herstammen. Die Bevorzugung dieser Documente vor allen anderen Schriften Luther's stütze ich darauf, daß Luther durch die Einwendungen der Gegner gegen seine Meinung sich zu einer formellen Veränderung seiner Position bestimmen ließ, die für die Auffassung der Sache nicht gleichgiltig ist. Das Zeugniß von Chemnitz [1]) darf aber deshalb vorangestellt werden, weil es in jeder Beziehung classisch ist, und weil es in der zweckmäßigsten Weise über die Tragweite der Meinung Luther's orientirt. Er sagt: „Ueber die guten Werke oder den neuen Gehorsam der Wiedergeborenen ist jetzt der Hauptstreit zwischen uns und den Päpstlichen, ob nämlich die Wiedergeborenen durch diejenige Neuheit, welche der heilige Geist in ihnen wirkt, und durch die guten Werke, welche aus dieser Erneuerung hervorquellen, gerechtfertigt werden; d. h. ob die Neuheit, die Tugenden oder guten Werke der Wiedergeborenen die Sache sind, mit welcher sie

1) Examen Conc. Trid. (Genev. 1641) p. 134 seq. 140. Uebrigens kehrt der im Text allegirte Gesichtspunkt von Chemnitz in dessen Artikel de iustificatione immer wieder. — Indem Bellarminus de iustificatione II, 2 sich über diese Darstellung der Streitfrage als über eine Fälschung beschwert, reproducirt er selbst das Dilemma von Chemnitz nicht richtig. Es handelt sich für diesen nicht einfach um das propter quod deus hominem in gratiam recipiat, wie es B. nach einer vorläufigen Formulirung von Ch. S. 129 ausspricht, sondern um das propter quod deus hominem renatum iustum censeat.

in Gottes Gericht bestehen können, wegen deren Gott besänftigt und gnädig ist, worauf sie sich verlassen und welcher sie vertrauen können, wenn es sich um die schwere Frage handelt, ob wir Gotteskinder sind und zum ewigen Leben angenommen werden". Chemnitz weist dann nach, daß Paulus im Römerbrief die Rechtfertigung durch den Glauben auf Abraham bezogen habe, sowie derselbe als wiedergeboren und mit guten Werken geschmückt dargestellt werde. „Wenn also der Glaube in der wahren Buße die Genugthuung Christi ergreift und sich aneignet, dann kann er den Anklagen des Gesetzes in dem göttlichen Gerichte etwas entgegensetzen und so bestehen, daß wir gerecht gesprochen werden. Es haben freilich die Gläubigen aus der Erneuerung durch den heiligen Geist auch eine zuständliche Gerechtigkeit; aber weil dieselbe in diesem Leben erst angefangen hat, weil sie unvollkommen und wegen des Fleisches noch unrein ist, so können wir mit ihr nicht im Gerichte Gottes bestehen, noch spricht uns Gott wegen ihrer gerecht."

Die Predigten Luther's aus den Jahren 1515—1517, in welchen der Gedanke von der Rechtfertigung durch den Glauben zur klaren Darstellung gelangt, sind nun in der Beziehung vollständig correct, als Luther sich fortwährend gegenwärtig erhält, daß er zur christlichen Gemeinde und nicht zu einem Haufen von Sündern spricht, welche erst bekehrt werden sollen. Dadurch ist es bedingt, daß die Gewißheit der Rechtfertigung durch den Glauben von ihm dargestellt wird als der religiöse Regulator des christlich-subjectiven Gesammtlebens, welcher durch dasselbe hindurchwirkt, nicht aber als ein Phänomen, welches am Abschlusse der Bekehrung des Sünders eintreten soll. Denn jene Predigten beschäftigen sich überhaupt nicht mit der Bekehrung der Sünder. Luther also macht in ihnen das aufrichtige Zugeständniß, daß seine Zuhörer strebsam und thätig in guten Werken sind; allein er rügt die Sicherheit in der Schätzung derselben und die Oberflächlichkeit in der Beurtheilung der Sünde, welche sich durch das christliche Leben hindurchzieht, und dessen Werth für Gott durchkreuzt. Indem man blos die äußeren Sünden in Anschlag bringt, und die sündliche Neigung als veniale Sünde geringschätzt, glaubt man sich in den einzelnen guten Werken gefallen, auf sie vertrauen zu dürfen, obgleich dieselben durch Hochmuth nichtig werden. Vielmehr darf Niemand, auch der Vollkommenste nicht, frei sein

von der Furcht vor der Hölle. Der Gerechten Furcht ist allezeit gemischt aus der heiligen und aus der knechtischen; aber sie gelangen immer mehr und mehr zu der heiligen, bis sie nichts als Gott fürchten [1]. Indem die Werkgerechten das Gesetz nicht im Geiste erfüllen, da sie wenigstens im Herzen sündigen und begehren, so haben die Heiligen ihre verborgene Sünde, deren Heilung durch die Gnade erst begonnen ist, beständig vor Augen, und können deshalb nicht stolz sein auf ihre äußeren Werke [2]. Diese Andeutungen über die Unvollkommenheit der guten Werke des Wiedergeborenen hat Luther systematisch ausgeführt und theologisch begründet in den „Resolutionen über die dreizehn Säze gegen Eck" vom Jahre 1519 [3]. Er beruft sich hier zunächst auf Aussprüche der heil. Schrift (1 Joh. 1, 8; Jes. 64, 6; Kohel. 7, 20; Röm. 7, 15; Gal. 5, 17; Ps. 143, 2), weist ferner die Anwendung des Begriffs der erläßlichen Sünde auf die Beurtheilung des Falles zurück, und behauptet, daß wenn auch die Sünde in der Taufe vergeben wird, sie als Begierde, und zwar nicht als indifferente, zurückbleibt, und noch bekämpft und überwunden werden muß, daß hingegen die entgegenstehende Lehrweise eine dualistische Vorstellung vom Verhältniß zwischen Leib und Seele in sich schließt.

Bleibt also auch durch die Werke des Wiedergeborenen das Gesetz Gottes unerfüllt, und ist es unmöglich, durch die eigenen Leistungen sich die Geltung vor Gott zu gewinnen, so ist der Gläubige darauf angewiesen, dieselbe in der Vermittelung durch Christus zu suchen. Dieser hat das Gesetz, welches wir nur auflösen können, erfüllt, und theilt uns diese seine Erfüllung mit, indem er (nach Matth. 23, 37) wie die Henne uns mit seinen Flügeln bedeckt, damit wir auch selbst durch seine Erfüllung das Gesetz erfüllen. „So viel man schafft, arbeitet, strebt, so vermehrt man nur die Unruhe der Seele, der man zu entgehen sucht. Man entgeht ihr nur durch die Erkenntniß der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, welche in Christus uns umsonst gegeben ist, und der uns angerechneten Verdienste Christi. Indem das Gesetz durch Christus erfüllt ist, so ist es nicht mehr nöthig es zu erfüllen

1) Löscher Reformationsacta I. S. 777. 748. 252.
2) A. a. O. S. I. 772. 777.
3) A. a. O. III. S. 756—768. Walch XVIII. S. 882—903.

(natürlich zum Zwecke der Rechtfertigung), sondern nur dem Erfüller anzuhangen und gleich zu werden, weil Christus Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung ist" [1]). Die Form der Rechtfertigung durch Christus, auf welche die Wiedergeborenen ihre Heilsgewißheit zu stützen haben, wird schon in einer „Disputation vom freien Willen" von 1516 [2]) als Imputation bestimmt. „Die Gerechtigkeit der Gläubigen ist allein aus der Anrechnung Gottes, wie es Ps. 32 heißt: selig der Mann, dem Gott nicht die Sünden anrechnet. Daher ist jeder Heilige nach Kol. 3, 3. 4 seinem Bewußtsein nach Sünder, unwissend aber gerecht; Sünder der Sache nach, aber gerecht in Hoffnung; Sünder wirklich, gerecht aber durch die Anrechnung des sich erbarmenden Gottes."

Mit diesem Gedanken der durch das Urtheil Gottes auf die Gläubigen bezogenen und ihnen zu Gute gerechneten Gerechtigkeit Christi ist der praktische Zweck des Trostes der beunruhigten Gewissen erreicht. Wenn man im Stande der Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste die Kraft hat zu guten Werken und zu allmählicher Ueberwindung der eigenen Sünde, aber wegen der Unvollkommenheit dieser Erfolge weder auf sie noch ihren nächsten göttlichen Grund, nämlich den Stand der Wiedergeburt, die Gewißheit des Heiles gründen darf, so hat man sich zu verlassen auf den Werth der vollkommenen Gerechtigkeit Christi für Gott, welche, wie sie zu unseren Gunsten, zur Erwerbung der Sündenvergebung für die Gemeinde ausgeübt worden ist, durch die Gnade Gottes jedem Gläubigen als Grund seiner Geltung angerechnet wird. Der Standpunkt und die allgemeinen Bedingungen dieser religiösen Selbstbeurtheilung sind dieselben, wie bei Bernhard, bei Staupitz und Wessel. Abweichungen von diesen Männern bietet Luther's Betrachtungsweise in folgenden untergeordneten Beziehungen dar. Einmal beachtet Luther an den Werken des Gläubigen durchgehend ihre relative Unvollkommenheit; während die Vorgänger im Mittelalter vorwiegend die relative Vollkommenheit derselben ins Auge faßten, indem sie von deren verdienstlichem Werthe zu abstrahiren geboten. Dieser Unterschied bezieht sich nur auf die praktische Anwendung des Grundgedankens, welcher je nach den Umständen der Individuen und der vorwiegenden

1) A. a. O. I. S. 244. 748. 762.

2) A. a. O. I. 335.

ethischen Zeitrichtung ebenso geeignet ist, der Selbstgerechtigkeit wie der Scrupulosität des Heilsbewußtseins entgegen zu wirken. Daß Luther sich immer an dem letztern Gegensatz orientirte, entsprach freilich seinem persönlichen Bedürfnisse; er muß aber damit zugleich einer Stimmung seiner Zeitgenossen entgegengekommen sein, jener Unzufriedenheit mit sich selbst, welche die unumgängliche Bedingung religiöser Reformation ist. Die andere Abweichung Luther's von seinen Vorgängern im Mittelalter erklärt sich hieraus. Indem diese wie Luther sich auf die Gnade Gottes als das Princip des christlichen Lebens stützten, konnten sie sich bei einer unbestimmten Anschauung derselben begnügen, weil sie die in ihrer Art vollkommenen guten Werke in Continuität und Congruenz mit der Gnade sich vergegenwärtigten. Indem aber Luther die guten Werke stets nach ihrer Unvollkommenheit, also ihrer Incongruenz zu der bewirkenden Gnade beurtheilte, so bedurfte er einer concretern Anschauung der göttlichen Gnade als des Gegengewichtes gegen die unvollkommenen Werke. Er fand sie in der Ausbildung des Begriffs von der Rechtfertigung durch Christus.

Die Auffassung der Sache durch Luther würde aber unvollständig sein, wenn man nicht noch folgenden Umstand seiner Ansicht beachtete. Es kommt für Luther schon in den frühesten Aeußerungen darauf an, daß der Glaube des Wiedergeborenen nicht blos das empfängliche Organ für die Rechtfertigung durch Christus, sondern zugleich auch das drastische Organ alles christlichen Lebens und Thuns ist. Der Glaube ist zugleich die Bürgschaft des „Christus in uns", wie des „Christus für uns". „Wenn der Glaube im Herzen ist, so ist Christus gleichermaßen gegenwärtig, auf welchen in jenem Glauben vertraut wird; wenn aber Christus gegenwärtig ist, so ist Alles zu überwinden. Der Glaube erreicht, was das Gesetz gebietet. Da die Gerechtigkeit die Werke hervorbringt, so genügt dir Christus durch den Glauben, damit du gerecht seist. Dann lebst, wirkst, leidest du nicht dir selbst, sondern für Christus, deshalb ist nichts dein, sondern alles nur Christi. Die Glaubensgerechtigkeit wird zwar ohne Werke gegeben, aber dennoch zum Zwecke der Werke; da sie eine lebendige Kraft ist, so kann sie nicht müßig sein [1])." Dieser Gesichtspunkt

1) A. a. O. I. S. 230. 761. 778.

wird nicht blos aus der Rücksicht geltend gemacht, um die verkehrte Folgerung abzulehnen, daß man mit dem Glauben an Christi Verdienst die Tendenz auf das Sündigen verbinden dürfe [1]). Luther bedarf dieser doppelten Bedeutung des Glaubens auch deshalb, um den sittlichen Leistungen des Wiedergeborenen die Unbefangenheit zu sichern, deren Abwesenheit das Streben nach Werkgerechtigkeit bezeichnet. Die richtige Haltung des Wiedergeborenen wird also durch sein Vertrauen auf Christus von dem Streben nach Werkgerechtigkeit so unterschieden, daß er im Glauben nicht blos die Heilsgewißheit hat, sondern auch den selbständigen Impuls zum Guthandeln [2]). In der Zeit vor dem reformatorischen Streit ist auch Luther im Allgemeinen ebenso sicher in der Voranstellung der imputativen Gerechtigkeit Christi vor der immanenten, wie in der Unterscheidung beider Gedanken [3]). Deshalb ist kein besonderes Gewicht darauf zu legen, daß gelegentlich eine Einlenkung in den katholischen Sprachgebrauch vorkommt, wie daß iustificatio in spiritu und vivificatio novi hominis gleichgesetzt, aber von der vorausgehenden Sündenvergebung unterschieden werden, oder daß auch einmal die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi von der realen Mittheilung derselben abhängig gemacht wird [4]).

---

1) A. a. O. I. S. 284. 742.

2) A. a. O. I. S. 752: Das sind die Menschen Gottes, welche durch den Geist Gottes geleitet werden, welche wenn sie die Zucht des äußern Menschen gelernt haben, dieselbe nicht achten, als für ein Vorspiel. Aber danach stellen sie sich in Bereitschaft, zu welchem Werk sie irgend berufen werden. Wenn sie durch viele Leiden und Demüthigungen von Gott geführt werden, ohne zu wissen wohin, so vertrauen sie sich Gott allein an, indem sie keinem Werke nachher anhangen, und ihre Werke haben keinen Namen im Anfange, sondern am Ende, da sie nicht treiben, sondern getrieben werden. Denn nicht mit eigener Klugheit treiben sie, oder nehmen sich vor, sondern sie werden von ihrem Vorsatz häufig abgebracht und thun Anderes als was sie sich vorgenommen haben, aber sie sind hierin begnügt, und halten für Gott still, wo jene Werkgerechten verzweifeln, weil sie nicht wissen, was sie gethan haben. Denn sie wollen ihr Werk genannt und festgestellt haben, ehe sie thuen; daher folgt in diesem Falle der Charakter des Thäters der That, in jenem andern geht er der That voran.

3) Vgl auch a. a. O. I. S. 288.

4) A. a. O. I. 770. 742. Aehnlich urtheilt Köstlin, Luther's Theologie I. S. 137.

24. Wenn es zur Verdeutlichung des Gedankens Luther's von der Rechtfertigung durch den Glauben als wünschenswerth oder nothwendig erscheint, denselben mit einem Elemente des römisch-katholischen Christenthums zu vergleichen, so ist nicht an die Lehre von der Justification, sondern an die Institution des Bußsacraments zu erinnern. Denn wie der evangelische Act des Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus die Heilsgewißheit des Gläubigen gegen das dauernde Bewußtsein der sündlichen Unvollkommenheit feststellt, so dienen die in jenem Sacrament zusammengefaßten Handlungen des Pönitenten und des Priesters dazu, dem aus der Gnade gefallenen Gläubigen die Sündenvergebung, das freisprechende Urtheil Gottes zur Herstellung des Gnadenstandes zu vermitteln. Der Angriff Luther's auf den Ablaß führte in erster Linie zu einem Streit über die inneren Verhältnisse des Bußsacraments, zu welchem ja die Einrichtung der Indulgenzen nur ein Anhängsel ist; die Umdeutung des Bußsacraments, welche Luther im Laufe des Streites vollzog, besteht in nichts anderem, als in den Folgerungen aus seinem Grundsatze von der Rechtfertigung im Glauben, den er als den Kanon handhabte, auch indem er noch eine Zeitlang die äußere Gestalt der überlieferten Sacramentspraxis unangetastet ließ. Gehört nun aber das Bußsacrament in den Zusammenhang des Lebens in der Kirche [1]), so ist die Analogie, die Opposition, die Concurrenz des lutherischen Gedankens von der Rechtfertigung im Glauben unverständlich, wenn man hierin nicht eine praktische Erfahrung des activen Gliedes der Gemeinde Christi sich vergegenwärtigt.

---

1) Vgl. Köstlin a. a. O. I. S. 213: „Den Mittelpunkt des Streites bildete zunächst die Lehre von der Buße. Auch jetzt haben wir wieder daran zu erinnern, daß es sich wesentlich um diejenige Buße handelt, welche der schon ins Christenthum eingetretene, in den Gnadenbund aufgenommene Mensch wegen der Sünden, die er doch immer wieder begeht, neu zu üben habe. Eben diese kam ja in Betracht beim Ablaß, nicht die Buße Eines, der erst neu den Glauben annehme und des Heils theilhaftig werde". Vgl. die gleichartige Bemerkung S. 206 über Luther's (ersten) Sermon de poenitentia. — Herrlinger, Theologie Melanchthon's (1879) S. 57 hat diese Combination in unglaublicher Weise mißverstanden, indem er mir nachsagt, ich deutete den ursprünglichen Sinn der Rechtfertigung auf das, was nachher iustificatio iusti heißt. Auch die gegen mich gerichtete Bemerkung S. 8 ist gegenstandlos.

An der Form des Bußsacraments können zunächst die katholischen Polemiker sich von ihrem Erstaunen darüber erholen, daß der evangelische Lehrbegriff ein freies Urtheil Gottes, die Gerechtsprechung der Sünder, als den vorausgehenden Grund ihrer Wiedergeburt, oder als die maßgebende Form ihrer reellen Veränderung in Kinder Gottes aufrecht erhält. Denn die Herstellung der Gerechtigkeit des in den Sündenstand zurückgetretenen Gläubigen erfolgt auch in diesem Sacramente wenigstens ostensibel durch das Absolutionsurtheil des Priesters an der Stelle Gottes. Das Urtheil also, daß der Sünder nicht mehr Sünder sei, ist der erwarteten infusio gratiae iustificantis übergeordnet. In der Praxis des Bußsacramentes erscheint nun die contritio, welche der Absolution vorhergeht, als das eigene Werk des Pönitenten, durch welches er sich zum Empfange der Gnade zu disponiren hat. Allerdings hat die Theorie niemals zugestanden, daß hierin ein meritum de congruo ausgeübt werde, welches die Gnade erwerbe, und die darauf gerichtete Anklage Melanchthon's [1]) ist unbegründet; vielmehr behauptet die katholische Lehre bestimmt, daß die contritio durch die vorausgehende Gnade erregt werde. Allein der praktische Verlauf, der im Bußsacramente vorgeschrieben wird, ist der, daß die Pönitenten ihre Reue nicht aus einem Bewußtsein von der Gnade hervorbringen, sondern am Gesetze messen; und diejenigen, welche es ernst meinen, werden durch diesen Maßstab und durch die Zumuthung, alle einzelnen Sünden in Betracht zu ziehen, zu einer in sich ziellosen Steigerung der Selbstprüfung und der detestatio peccatorum angeleitet, um das rechte Maß der Disposition zur gratia iustificans zu erreichen. Hiegegen nun richtet sich die Erörterung Luther's in der Weise, daß er den Werth der Absolution und des Glaubens an dieselbe gegen das Streben nach mechanischer Vollkommenheit der contritio hervorhebt [2]). Indem Luther die katholische Institution des Bußsacramentes noch aufrecht erhält, erklärt er Folgendes. Wenn das Vertrauen auf die Vergebung der Sünden von dem Gefühl der

1) In der Apologia C. A. p. 175 S. o. S. 138. Anm.

2) Sermo de poenitentia bei Löscher I. S. 574. Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum (gegen Tetzel), a. a. O. II. S. 262—265. Sermon von der Buße (der zweite von 1518), a. a. O. S. 512 ff. Erklärung an den Card. Cajetan, a. a. O. S. 464—472. De captivitate ecclesiae Babylonica. Opp. Lat. Jen. II. fol. 276^b. Walch XIX. S. 98 ff.

Vollkommenheit der Reue abhinge, so würde man sich der Verzweifelung und nicht dem Vertrauen nähern. Wenn deshalb ein Sünder in seinem Gewissen geängstet ist, daß er an allem Uebel theilzunehmen glaubt, so kommt es nur darauf an, daß er dem Absolutionsworte des Priesters Glauben schenkt, sofern derselbe im Auftrage und in der Kraft Christi den Löseschlüssel handhabt. Luther betont es in diesem Zusammenhange sehr stark, daß der Glaube an Christus immer justificirt, daß die Sacramente, nach Augustin, wirksam sind nicht weil sie vollzogen, sondern weil sie geglaubt werden, daß die Reue nicht so nothwendig sei, wie der Glaube, daß man lieber nicht dies Sacrament begehre, wenn man nicht seines Glaubens gewiß sei, und daß es mißbraucht werde, wenn nicht der Priester den Glauben des Pönitenten feststellen könne. Diese Betonung des Glaubens hat ja nach den Umständen nicht die Bedeutung, den Vorgang der Absolution blos als Reflex der subjectiven Gemüthserhebung darzustellen; denn der Glaube wird auf das durch den Priester gehandhabte Absolutionswort Christi, auf die von Christus der Kirche verliehene Schlüsselgewalt, und dadurch indirect auf Alles zurückgeführt, was von Christus zur Begründung der Gemeinde geschehen ist. Wenn man nun vorgreifend daran denkt, wie in der pietistischen Gestaltung des Lutherthums diese Situation wieder darauf untersucht wird, ob man genügend starken Glauben habe, und zu dieser Gewißheit eine absichtliche Continuität und eigenthümliche Färbung des Schmerzes über die Sünden erfordert wird, so ist es nicht nur außer Zweifel, daß Luther's Meinung ebenso der pietistischen wie der vulgär katholischen Mißdeutung der contritio als eines absichtlich zu steigernden Gefühles entgegengesetzt ist, sondern es ist auch klar, daß das gesunde Selbstgefühl der Stellung in der Kirche jene pietistische Fragestellung für Luther ausschloß. Wer der Kirche als thätiges Glied angehört, mag er auch, nach katholischer Voraussetzung, durch Todsünde die Gnade verloren haben, der braucht nur durch die Erhebung des Glaubens das Geschenk der Sündenvergebung oder Gerechtsprechung zu ergreifen, das als die dauernde Wirkung des Gehorsams Christi der Kirche einverleibt ist, und durch deren Diener oder auch durch irgend einen Christenmenschen auf die Einzelnen angewendet wird[1]).

1) Vgl. Zweiter Sermon von der Buße (a. a. O. S. 525): „Also siehest du, daß die ganze Kirche voll ist Vergebung der Sünden“.

Allein obgleich sich Luther in den hieher gehörigen Schriften des Jahres 1518 den geltenden Formen des Bußsacraments anschmiegt, um dieses Institut in dem angegebenen Sinne zu erneuern, und den geistlosen Mechanismus oder die ziellose Gemüthsquälerei, welche damit verbunden waren, durch die rein religiöse Regulirung des Heilsbewußtseins zu ersetzen, so griff doch die Tendenz seines praktisch-religiösen Grundsatzes schon von Anfang des Streites an über die Grenzen des Bußsacraments hinaus. Die beiden ersten unter den gegen Tetzel gerichteten 95 Thesen lauten: „Da unser Meister und Herr Jesus Christus spricht, Thuet Buße u. s. w. will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete und unaufhörliche Buße soll sein. — Und kann noch mag solch Wort nicht vom Sacrament der Buße, das ist von der Beichte und Genugthuung, so durch der Priester Amt geübt wird, verstanden werden" [1]). Das Motiv dieses Grundsatzes ist die praktische Unbrauchbarkeit der Distinction zwischen Todsünden und läßlichen Sünden [2]); die nähere Erklärung des Sinnes jener Forderung ergiebt sich aber aus der Deutung eines Verhältnisses, welches auch im Sacrament der Buße seine Anwendung findet. Es fragt sich nämlich, unter welcher Bedingung der aus der Gnade Gefallene überhaupt die Absicht auf die Sündenvergebung im Bußsacrament zu richten vermag, da er ja als Sünder diese Absicht gar nicht fassen kann. Darüber erklärt nun Luther [3]), daß die Qual der Reue, der Schmerz und die Verzweifelung über die Sünden die geheime Wirksamkeit der göttlichen Vergebung und der aufrichtenden Gnade voraussetze. Sofern Gott den Menschen zu verdammen scheine, beginne er ihn gerecht zu sprechen; indem er ihn verwunde, wolle er ihn heilen; wen er tödte, den mache er lebendig. Also indem sich der Mensch der Verdammniß nahe fühlt, so wirke auf ihn schon die Gnade, und

1) A. a. O. I. S. 439. Erster Sermon von der Buße, S. 572. Conclusiones contra Eccium a. a. O. II. S. 321. Der allgemeine Gedanke selbst ist nichts weniger als unerhört und neu. Vgl. S. Bernhardi Sermones, in Quadragesima III, 3: Errant plane, qui paucissimos dies istos ad poenitentiam sufficere credunt, cum certum sit, totum vitae huius tempus ad poenitentiam institutum.

2) Zweiter Sermon von der Buße; a. a. O. II. S. 524. Concl. c. Eccium S. 321.

3) Resolutiones a. a. O. II. S. 196—202.

indem er eine Ausgießung des Zornes wahrnehme, so berühre ihn wirklich die Barmherzigkeit Gottes. Deshalb habe er in der Versuchung zur Verzweifelung bei der Schlüsselgewalt der Kirche Beruhigung zu suchen, um in der durch den Priester verkündeten Verheißung Christi und im Glauben an sie sich die Gewißheit der Sündenvergebung zu verschaffen, welche schon vor der Absolution wirkt.

Scheinbar spricht Luther hiemit nichts Anderes aus, als was die katholische Lehre voraussetzt, daß die Reue aus der Gnade hervorgeht. In Wirklichkeit aber tritt diese Erklärung der katholischen Lebensordnung direct dadurch entgegen, daß jene bisher nur theoretisch geltende Annahme von der Herkunft der Reue aus der Gnade zur praktischen Anwendung gebracht wird. Denn der Gnade wird man nur im Glauben gewiß. Hat also die Reue ihren Grund und ihren Werth an der Gnade, so muß sie auf den bewußten Glauben hinausgeführt und nicht am Maßstabe des Gesetzes festgehalten werden! Hiedurch wird ferner der theoretisch gesetzte Gegensatz zwischen Sündenstand und Gnadenstand des Pönitenten flüssig gemacht. Ist nämlich einerseits das Guthandeln des Gläubigen mit Sünde behaftet, welche doch nicht an sich, sondern nur durch Gottes Barmherzigkeit die Vergebung erwartet[1]), so ist andererseits der Schmerz des aus der Gnade Gefallenen über die Sünde eine Probe des Gnadenstandes, und ist hervorgerufen durch ein ganz specifisches Gefühl von dem Werthe des Guten, dem die Sünde widerstrebt. Denn, wie Luther in verschiedenen Aeußerungen der Jahre 1517, 1518 versichert, nur diejenige Reue ist wahr, welche von der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott ausgeht, da die Negation der Sünde ihre Kraft und Wahrheit an der Position des Gegentheils hat, während diejenige Buße, welche von der Ueberlegung der einzelnen Sünden, von der Furcht vor dem Gesetze und dem Schmerz über den zu erwartenden Schaden ausgeht, nur Heuchler und größere Sünder macht[2]).

---

1) Concl. c. Eccium a. a. O. II. S. 321.

2) Sermo de poenitentia (a. a. O. I. S. 569): Impossibile est, ut odias aliquid vero odio et perfecto, cuius contrarium non prius dilexeris. Amor semper odio est prior, et odium natura et sponte fluit ex amore . . . odium mali propter bonum. Sic odium peccati et detestatio vitae praeteritae nulla cura, nullo labore quaesita veniunt sua

Wenn also Luther die Buße durch das ganze Leben erstreckt wissen will, so gilt diese Forderung dem Menschen im Gnadenstande, welcher, auch sofern er Sünden begeht, in der Liebe zu Gott und zum Guten verharrt, oder dieselbe durch die Gnade Gottes alsbald wiedergewinnt, welcher demgemäß nicht nur so weit gut handelt, als es bei der bleibenden Unvollkommenheit des Lebens möglich ist, sondern auch seine Sünden in der richtigen Weise bereut. Unter diesen Umständen tritt nun aber der Glaube an die Rechtfertigung durch Christus, möge dieselbe durch einen Priester oder einen Bruder ausgesprochen sein, oder in der Anschauung des Versöhnungswerkes Christi angeeignet werden, als der religiöse Regulator des praktischen Lebens in Wirksamkeit. Denn der Glaube mit diesem Inhalt ist die dem Christenthum gemäße religiöse Anerkennung unserer Bestimmtheit durch Gott in ethischer Beziehung. Deshalb erhält dieser Glaube einerseits die Heilsgewißheit des in seiner Reue gequälten Menschen, andererseits bewahrt er vor der Selbstgerechtigkeit und der Geneigtheit, die Fehler zu verstecken oder die Sünden gering zu achten. Ferner ist er an sich das subjective Motiv zu den guten Werken, zu welchen der Gläubige sich durch die Erlösung bestimmt weiß, und kommt in ächtem Sinne nie vor, ohne diesen Impuls zu üben. Damit aber dieser Glaube leicht und wie von selbst anspreche, dazu gehört, daß man mit der ganzen religiösen Andacht und sittlichen Praxis sich in der Kirche fühle, welche als gegründet durch Christus „voll ist der Vergebung der Sünden". Jedoch nicht die subjective Function des Glaubens als die zugleich schöpferische Kraft für die guten Werke ist die reale Veranlassung und das Object des Urtheils der göttlichen Rechtfertigung; sondern der objective Grund der Rechtfertigung des in der Kirche stehenden und wirkenden Gläubigen ist die

sponte. . . . Poenitentia debet esse dulcis et ex dulcedine in iram descendere ad odium peccati. Amor enim est vinculum perpetuum, quia voluntarium, odium temporale, quia violentum. Igitur persuade homini primum, ut diligat iustitiam, et sine magisterio tuo conteretur de peccato; diligat Christum, et statim sui prodigus odio habebit se ipsum. Ebenso Concl. c. Ecc. (II. S. 321), Brief an Staupitz vom 30. Mai 1518 (de Wette I. S. 116), Auslegung der Zehn Gebote (Löscher I. S. 641). Der Brief an Staupitz bezeugt, daß Luther ihm diese bedeutsame Erkenntniß verdankt.

Gnade Gottes, sofern dieselbe durch Christus und seine Versöhnung wirksam ist, und der Glaube ist das Organ, in welchem sich der Wiedergeborene auf die in jener Vermittelung wirksame Gnade Gottes zurückbezieht und sich bewußt wird, daß sie auch für ihn gilt. Objectiv ist in dem Leben des Gläubigen dieser Glaube nie ohne das Streben nach den guten Werken und ohne ein Maß der Fähigkeit zu denselben; allein in dem subjectiven Bewußtseinsact, in dem man durch den Glauben die Heilsgewißheit in Christus sucht und gewinnt, abstrahirt man von dem Werthe der Werke, in welcher Vollkommenheit oder Unvollkommenheit man sich ihrer auch bewußt sein mag[1]). Diese subjective Auseinander- und Entgegensetzung des Glaubens und der Werke hat aber endlich nicht den Sinn, daß der Glaube dem intellectus, und die Werke dem Willen angehören; denn auch der Glaube ist ein Act des Willens und des Gehorsams gegen Gott. Jedoch im Glauben begründet sich der Wille in den Thaten und Offenbarungen der Gnade Gottes direct, in den guten Werken breitet er sich über die Welt aus, indem er dadurch zugleich den Zwecken und Vorschriften Gottes nachkommt. Es wird sich weiterhin zeigen, warum in dem so gefaßten Zusammenhang der Gedanke der Rechtfertigung nur in der Form göttlichen Urtheils ausgedrückt werden kann. Klar aber ist, daß in der beschriebenen Situation der Gläubige das Urtheil Gottes nur so sich vergegenwärtigt, daß er sich den Sünder als Object der Gerechtsprechung durch Gott denkt. Diese Form des synthetischen Urtheils wird sich ebenso als die nothwendige Bedingung erweisen, unter welcher der Gedanke der Gerechtsprechung oder Sündenvergebung die ethische Hemmung und den fixirten logischen Widerspruch löst, welche in der von Luther gemeinten wirklichen Reue vorliegen.

25. In der praktisch-religiösen Auffassung der Rechtfertigung des Gläubigen durch Christus stellt sich Zwingli in der Art neben

1) Vgl. die lichtvolle Darstellung Melanchthon's (Declamatio de calumnia Osiandri. C. R. XII. p. 11): Etsi cum hac consolatione filius dei ipse corda erigit et vivificat, ac spiritum sanctum in hunc, qui fide sustentatur, effundit, iam domicilium et templum dei est homo renatus, tamen anteferenda est obedientia filii dei his ipsis divinis actionibus quanquam excellentibus, et retinenda consolatio, propter mediatorem tibi imputari iustitiam.

Luther, daß sie im Wesentlichen mit einander übereinstimmen. Die Aufgabe, welche sich Zwingli gestellt hatte, die religiös-politische Reform seines Cantons und weiter der Eidgenossenschaft, erinnert mehr an Savonarola als an Luther. Indessen den religiösen Gesichtspunkt hat Zwingli mit Luther und nicht mit Savonarola gemein. Freilich wenn man darauf gefaßt ist, oder darauf ausgeht, bei den Reformatoren in erster Linie eine Lehre von der Rechtfertigung zu entdecken, oder wenn die Erkenntniß der reformatorischen Bedeutung beider Männer schon durch die Darstellung und Vergleichung ihrer theologischen Systeme erschöpft wäre, so würde es nicht gelingen, die obige Behauptung im Widerspruch gegen Schneckenburger[1]), Zeller, Sigwart aufrecht zu erhalten. Bei diesem Zugeständnisse sehe ich davon ab, daß der Erste der Genannten den Abstand der Systeme der lutherischen und reformirten Theologie überwiegend an den sporadischen Gebrauch secundärer Quellen knüpft, ohne sich an der praktischen kirchlichen Stellung der Reformatoren zu orientiren, der Zweite Zwingli's Theologumena mit der „lutherischen Dogmatik", wie man sie aus bekannten Handbüchern schöpft, vergleicht[2]), der Dritte durch die Uebertreibung der Abhängigkeit Zwingli's von Picus von Mirandula den kirchlich-reformatorischen Impuls Zwingli's unkenntlich macht. Ich bin mit Schneckenburger darin einverstanden, daß die Rechtfertigungs**lehre** nicht das gemeinsame Palladium der lutherischen und reformirten Confession und das grundwesentliche Einheitsband ist, da diese Lehre auf beiden Seiten zwar gleich definirt, aber unter abweichenden Beziehungen dargestellt wird, was ja für die Vergleichung von Lehren nicht gleichgiltig ist. Da jedoch die Lehrsysteme nicht der Grund sondern eine Folge der Reformation der Kirche sind, da vielmehr die Reformation der Kirche dadurch vor sich ging, daß aus einem bestimmt ausgesprochenen praktisch-religiösen Bewußtsein der leitenden Personen heraus eine Veränderung der Stellung der christlichen Gemeinden im Verhältniß zu dem, was man bisher unter Kirche verstand, vollzogen wurde, so wird die Entscheidung über principielle Identität oder Verschiedenartigkeit von Gedanken Luther's und Zwingli's davon abhängen, ob sie in der Deutung des eigentlichen subjectiv-religiösen

1) Zur kirchlichen Christologie S. 45.

2) **Zeller**, das theologische System Zwingli's S. 174.

Hebels der reformatorischen Bewegung mit einander übereinstimmen. Dagegen wird es dann von untergeordneter Bedeutung sein, daß beide Männer über den Umfang und die Methode der Erneuerung der Kirche und über die Gliederung der theologischen Lehre gemäß den Prämissen ihrer theologischen Bildung und ihrer religiösen Entwickelung, sowie gemäß den local verschiedenen Bedingungen ihrer Wirkungskreise abweichende Grundsätze gehegt und befolgt haben. In dieser Hinsicht darf ich die meisterhafte Charakteristik Zwingli's durch Hundeshagen[1]) und die darin verflochtene Vergleichung zwischen ihm und Luther voraussetzen, um der mir vorliegenden Aufgabe gemäß zu beweisen, daß Zwingli in derselben Weise wie Luther das Leben des Gläubigen in der Kirche durch die Beziehung auf die Gerechtigkeit Christi, auf die versöhnende Wirkung seines Lebens und Todes, religiös regulirt werden läßt.

Um in dieser Richtung sachgemäß und gerecht zu verfahren, empfiehlt sich nicht die Methode, welche die Darsteller der Theologie Zwingli's befolgt haben, einzelne Stellen aus allen möglichen Schriften Zwingli's über seinen Begriff vom Glauben, über dessen Verhältniß zu der transeunten oder immanenten Gerechtigkeit Christi, über die Bedeutung von Satisfaction Christi und Erwählung durch Gott u. s. w. zusammenzutragen, und die dabei unterlaufenden Unebenheiten als principielle Abweichungen von Luther zu constatiren. Hierin giebt sich eben die fehlerhafte Annahme kund, als handle es sich bei der vorliegenden Frage in erster Linie um eine theologische Lehre und nicht um die Bezeichnung der leitenden religiösen Selbstbeurtheilung des Gläubigen. Denn die theologische Lehre wird immer den Zusammenhang der objectiven und der subjectiven Factoren der Rechtfertigung im Schema des zeitlichen Ablaufes darstellen müssen; das Merkmal der rein religiösen Auffassung der Sache ist hingegen die reine Vergegenwärtigung aller objectiven Factoren im subjectiven Selbstbewußtsein. Um nun diesen Sinn des Gedankens Zwingli's von der Rechtfertigung zu erkennen, muß man sich an die „Auslegung und Gründe der 67 Schlußreden oder Artikel" (von 1523), ferner an den Commentarius de vera et falsa religione halten, und

1) Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik. Bd. I. S. 163 ff. Vgl. meinen Vortrag über Ulrich Zwingli, Jahrb. für deutsche Theol. 1872. S. 121 ff.

daneben die Predigt „von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ (gegen Grebel und Manz, 1523) vergleichen. Jene 67 Schlußreden aber sind das Muster eines christlichen Glaubensbekenntnisses in der wohl gegliederten und zugleich von dem Schema des theologischen Systems unabhängigen Darstellung der Bedeutung Christi für die Gläubigen; diese Verfassung bürgt also auch dafür, daß man in der vorliegenden Frage den religiösen Gesichtspunkt als solchen durchgeführt finden wird. Auf die grundlegenden Sätze, daß Christus als der einzige Weg zur Seligkeit den Inhalt des Evangeliums bildet (1—5), folgt die Darstellung Christi als des Hauptes der Gemeinde, in welcher das Evangelium gepredigt wird (9—16), als des einzigen Hohenpriesters und Mittlers, dessen Opfer nicht zu wiederholen ist und dessen Ehre durch Anbetung der Heiligen verletzt wird (17—21); und mit dem 22. Artikel, daß Christus unsere Gerechtigkeit und dieselbe nicht auf unsere Werke gegründet sei, wird die Höhe der ganzen Darstellung erreicht, die von da an zur Beurtheilung von lauter einzelnen Ordnungen resp. Mißbräuchen in der Kirche übergeht. In der Wechselbeziehung der Artikel 19—22 entwickelt die Auslegung Zwingli's den Gedankenstoff, der als der Maßstab seiner reformatorischen Stellung erkannt werden muß. Auch in dem commentarius befolgt Zwingli bei der Darstellung des Gegenstandes die Form der directen religiösen Selbstverständigung, obgleich die wissenschaftliche Absicht des Buches ihn auf eine andere Bahn führen konnte. Nach der Verbalerklärung von Religion definirt er Gott als das allwirksame Urwesen, erörtert die Stellung des Menschen zu Gott, erklärt die Religion im Allgemeinen sachlich, und ergreift dann in dem locus de religione christiana das Verhältniß Christi zu dem Gläubigen als pignus gratiae dei in der Art, daß er die praktische Bedeutung Christi als des vollgenügenden gegenwärtigen Heilsgrundes für den Gläubigen aus der Vergleichung des Werthes Christi mit den Bedürfnissen des stets mit der Sünde behafteten Gläubigen nachweist. Daß hier wie in der „Auslegung der Schlußreden“ der Gedanke der Satisfaction Christi entwickelt wird, kann zu keiner Einwendung gegen meine Auffassung der Sache berechtigen: denn dieselbe dient blos zur Erklärung der normalen Thatsache, daß der Gläubige in Christus allein das Heil findet. Für diese praktische Situation der Gedankenentwickelung Zwingli's bürgt endlich in den „Schlußreden“

und ihrer „Auslegung“ der Umstand, daß die Bedeutung Christi als des Hauptes der Gemeinde seiner Bedeutung als Sühnmittler vorangeschickt ist. Die letztere wird also nur so aufgefaßt, wie sie dem Gliede der Gemeinde, dem Gliede an dem Haupte Christus gegenwärtig ist.

Ist nun hiedurch erwiesen, daß Zwingli die subjective religiöse Gewißheit, daß Christus die Gerechtigkeit der Gläubigen ist, in demselben Gesichtsfelde zu deuten unternimmt, wie Luther, so soll nicht verschwiegen werden, daß er in der „Auslegung der Schlußreden“ als die Kehrseite dieser Position die Widerlegung des Mittlerthums der Heiligen behandelt, welcher man bei Luther in diesem Zusammenhang nie begegnet. Hieran könnte man nun von vorn herein wieder den Verdacht einer ursprünglichen Abweichung beider Reformatoren von einander knüpfen, um so mehr, als bekanntlich Herzog und Schweizer den Abstand beider daran ermessen wollen, daß das Reformationswerk Luther's durch den Gegensatz gegen die judaistische Verirrung des christlichen Lebens in die Werkgerechtigkeit, das Zwingli's durch den Gegensatz gegen die paganistische Verirrung in die Heiligenverehrung principiell bedingt sei. Indessen zu diesem Urtheil giebt gerade Zwingli's „Auslegung der Schlußreden“ kein Recht, da er die Verehrung der Heiligen, die auf der Voraussetzung vom Verdienst ihrer Werke vor Gott beruht, dadurch widerlegt, daß es überhaupt kein solches geben könne [1]), und in dieser Hinsicht nichts Anderes behauptet, als was Luther am Herzen liegt. Ist also seine Widerlegung der Verehrung der Heiligen der Widerlegung der Werkgerechtigkeit nicht coordinirt, sondern subordinirt, so erscheint jene Tendenz Zwingli's nur als eine zufällige, durch seine Umgebung hervorgerufene Folgerung aus einer ihm mit Luther gemeinsamen Grundidee.

Zwingli setzt nun auseinander [2]), daß wir an der Erfüllung des Gesetzes, als des ewigen und unwandelbaren Willens Gottes

---

1) Werke, herausgegeben von Schuler und Schultheß, I. S. 280: „So nun der Verdienst niedergelegt ist, so mögen die Päpstler nicht mehr pochen auf der Seligen Fürbitte.“

2) Auslegung der Schlußreden I. S. 262 ff. Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit I. S. 431 ff. **Commentarius de vera et falsa religione** III. S. 180 ff.

verzweifeln müssen, die Gläubigen wie alle Creaturen; denn wer, der im Fleisch wohnt, möchte so ganz und gar in Gott gezogen sein, daß er ihn lieb hätte zu allen Dingen und zu aller Zeit? Allerdings ist auch das Gesetz eine Art von Evangelium, denn es ist uns nur nützlich, den fordernden Willen Gottes zu kennen; allein das eigentliche Evangelium ist die Botschaft von Gottes Gnade durch Christus, der als gottmenschlicher Mittler für uns das Gesetz erfüllt, die von uns verschuldete Strafe erlitten und Gottes Zorn beruhigt hat. Ist also Christus unsere Gerechtigkeit und das Pfand der göttlichen Gnade gegen uns, so ist nicht von einem Verdienst unserer gegen Gott schuldigen Werke zu reden, wenn nicht Christus vergebens gestorben sein soll. Umgekehrt aber, da wir bei näherer Beobachtung an allen unseren guten Werken Bresten (Gebrechen, Sünde) finden, so müßten wir in den Schrecken unseres Gewissens an unserem Heile verzweifeln und uns als verworfen von Gott erkennen, wenn wir uns nicht im Glauben, d. h. in vollkommenem Vertrauen darauf verlassen könnten, daß Christus für uns das Gesetz erfüllt und alle unsere Arbeit und Bresten getragen hat, und daß wir durch die Gnade, deren Pfand Christus ist, gerecht gemacht und in Frieden mit Gott versetzt werden durch den Glauben. Denn die Verzichtleistung auf das Verdienst ist nichts anderes als der Glaube. „Denn daß der Mensch sich selbst nichts zuschreibe, sondern glaube, daß alle Dinge durch die Vorsehung Gottes verwaltet und geordnet werden, das kommt allein daher, daß er ganz in Gott gelassen und vertraut ist, daß er im Glauben fest weiß, daß Gott alle Dinge thut, obschon wir ihn nicht wahrnehmen. Und das ist der Glaube, der auch gemehrt wird und wächst, sobald er gesäet wird; nicht daß das Wachsen unser sei, sondern Gottes. . . Und je mehr der Glaube wächst, je mehr wächst auch das Werk aller guten Dinge; denn je größer der Glaube, je größer ist Gott in dir, je mehr ist auch in dir die Wirkung des Guten.“ Diese Normirung des Glaubens an der Wahrheit der allwirksamen Vorsehung Gottes schließt nun die Heilsbedeutung Christi nicht aus, sondern als die wesentliche Vermittelung ein. „Christus ist uns von Gott die Weisheit geworden; darum sich Jeder seines (Christi) Weges halten soll, nicht selbst einen neuen erdenken. Er ist uns auch die Gerechtigkeit geworden, denn niemand mag zu Gott kommen, der nicht gerecht ist, und mag auch kein Mensch für sich selbst

gerecht sein. Christus aber ist gerecht und unser Haupt, und wir sind seine Glieder, also kommen wir die Glieder zu Gott durch die Gerechtigkeit des Hauptes. Er ist auch unsere Heiligung geworden; denn er hat uns mit seinem eigenen Blute geheiligt. Er ist auch unser Lösegeld geworden, denn er hat uns vom Gesetz, vom Teufel, von der Sünde erlöst. . . . Also sind wir vom Gesetz erlöst, nicht, daß man das, was Gott heißt und will, nicht mehr thun solle, sondern mehr und mehr wird man in der Liebe Gottes entzündet, . . . daß man wirket was Gott will. . . . Also ist der Gläubige vom Gesetz erlöst, daß er die Verdammniß des Gesetzes nicht mehr fürchtet. . . . Die Gebote aber thut der Gläubige aus Liebe, nicht aus seiner Kraft; sondern Gott wirkt in ihm die Liebe, den Rathschlag und das Werk soviel er thut, und er ist in allem Werk wohl wissend, daß es sein Werk nicht ist, daß aber was geschieht, Gottes Werk ist."

Entspricht nun diese Situation des Gläubigen, der sich als Glied Christi weiß, durchaus der Schilderung Luther's, indem der Glaube, der die Gerechtigkeit Christi auf sich bezieht, der Beängstigung der Gewissen durch die Forderung des Gesetzes (vgl. auch III. S. 195) entgegentritt, und auf das Verdienst der Werke verzichtet, die doch in der Kraft Gottes durch den heiligen Geist aus dem Glauben hervorgehen[1]), so erstreckt sich die Uebereinstimmung Zwingli's mit Luther auch auf die Deutung der poenitentia als eines Werkes, das das ganze Leben ausfüllt[2]). Indem nämlich Christus einerseits als Gesammtaufgabe die poenitentia darstellt, andererseits das Evangelium die Sünden-

1) Vgl. die erste Baseler Confession (Niemeyer Collectio conf. p. 83): Wir bekennen Nachlassung der Sünden durch den Glauben in Jesum Christum den Gekreuzigten. Und wiewohl dieser Glaube sich ohne Unterlaß durch die Werke der Liebe übt, hervorthut und also bewährt wird, so geben wir doch die Gerechtigkeit und die Genugthuung für unsere Sünde nicht den Werken, die des Glaubens Früchte sind, sondern allein dem wahren Vertrauen und Glauben in das vergossene Blut des Lammes Gottes. Denn wir bekennen frei, daß uns in Christo, der da ist unsere Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung, Weg, Wahrheit, Weisheit und Leben, alle Dinge geschenkt sind. Darum die Werke der Gläubigen nicht zur Genugthuung unserer Sünden, sondern allein darum geschehen, daß sie damit Gott dem Herrn um die große Gutthat, uns in Christo bewiesen, sich etlicher Maßen dankbar erzeigen.

2) De vera et falsa religione (loci de evangelio, de poenitentia) III. p. 191 sq.

vergebung an die Versöhnungsthat Christi knüpft, so geht beides darin zusammen, daß die Selbsterkenntniß zur Verzweifelung über die Sünden ebenso von Christus angeregt, wie die Gewißheit des Erbarmens Gottes durch seine Leistung begründet wird. Da wir aber nie ohne Sünde sind, so muß die christliche Aufgabe der Lebenserneuerung stets durch die Selbstprüfung und durch die Lossagung von der Sünde begleitet sein. Est ergo tota christiani hominis vita poenitentia; quando enim est, ut non peccemus? Dagegen die vom Papst gebotene, in der Osterzeit regelmäßig vollzogene poenitentia ist reine Heuchelei, da sie gerade auf Nichterkenntniß seiner selbst, auf oberflächlicher Schätzung der Sünde beruht, und nachdem sie abgemacht ist, aufhört[1]).

Es ist bekannt, daß die Contrareformation der römischen Kirche in erster Linie überall darauf ausging, daß die evangelisch Gewordenen in die Beichtstühle zurückgetrieben wurden. Daran ist zu erkennen, daß die römische Kirche ihre Macht über die Gemüther der Christen in specifischer Weise auf dem Institute des Bußsacramentes begründet weiß. Die Reformation der Kirche ist also nur möglich gewesen und ist uns nur verständlich aus der Darstellung desjenigen religiösen Bewußtseins von der Bedeutung Christi, dessen nächste und umumgängliche Folgerung die Ueberflüssigkeit und Schädlichkeit der römischen Bußpraxis war. Wie Luther, so ist nun auch Zwingli nur dadurch Reformator der Kirche geworden, daß er in dem aufgezeigten Zusammenhang von Gedanken den Hebel besaß, um die religiöse Auctorität der römischen Priester durch die directe Auctorität Christi, des Mittlers der Versöhnung und Herrn der Gemeinde, zu stürzen und zu ersetzen. Hiezu konnte ihm nicht schon seine Idee von der Allwirksamkeit Gottes dienen, so brauchbar auch dieselbe sich erwies zur Unterstützung der religiösen Bedeutung Christi gegen den vorgeblichen Werth der eigenen Werke des Menschen und der Vermittelung der Fürbitte der Heiligen[2]), und so charakteristisch jene Idee als Einschlag seiner gesammten Theologie hervortritt. Aber es ist

---

1) Vgl. unter den 67 Schlußreden die 50 bis 54ste „von Nachlassen der Sünde", und die Auslegung dazu. „Christus hat alle unsere Schmerzen und Arbeit getragen. Welcher nun den Bußwerken zugiebt, was allein Christi ist, der irrt und schmäht Gott" (art. 54).

2) Vgl. die Auslegung der Schlußreden I. S. 276.

eine fehlerhafte und verwirrende Behauptung Sigwart's, daß die Allwirksamkeit Gottes das Princip der Zwingli'schen Lehre sei, daß Zwingli Gott in dem Sinne als das höchste Gut darstelle, daß von ihm allein alles Gute, alles Sein und Leben, aller Glaube und alle Seligkeit auf unmittelbare Weise komme[1]). Denn die Idee der Allwirksamkeit Gottes ist keine specifisch christliche Idee, und so richtig es ist, daß sie in Zwingli's Sinn direct religiöse und keine blos philosophische Bedeutung hat, so steht sie in keinem unmittelbaren und directen Verhältniß zu der christlichen Kirche. Ist also Zwingli Reformator der Kirche, und hat er seine religiöse Lehrbildung in den Dienst dieser Thätigkeit gestellt, so ist zu erwarten, daß er auch als Theolog eine andere Stellung zu der Lehre von Gott einnimmt, als Zeller und Sigwart behaupten. Dieselben hätten wohl beherzigen dürfen, was Zwingli am Eingange des **locus de religione christiana** in dem **commentarius de vera et falsa religione (III. p. 179)** geschrieben hat: **Habet haec aetas nt eruditos mnltos, qni passim velnt ex eqno Troiano prosiliunt, ita mnlto plures, qui se omninm censores faciunt; ac dnm per impietatem renascens verbum accipere nolunt, pietatem tamen simnlantes, falsis confictisque snspicionibus piorum aures implent. Alii enim, dum strenue docemus, ut omnis fiducia in deum patrem nostrum sit habenda, procaci suspicione prosiliunt, cavendnm esse a nobis; omnem enim doctrinam nostram ad hoc tendere,**

1) Sigwart, Ulrich Zwingli S. 39. Im Wesentlichen kommt darauf auch Zeller (Theol. System Z.'s) hinaus, indem er nach Schneckenburger's Vorgang den Gedanken der ewigen Erwählung als das reformirte Lehrprincip aus dem Bedürfniß Zwingli's nach zweifelloser Heilsgewißheit postulirt werden läßt (S. 24 ff.). Hierüber ist Sigwart S. 3 ff. sehr lehrreich zu lesen. Indessen obgleich dieser sich bemüht, Zwingli als Reformator zu verstehen, ehe er ihn als theologischen Systematiker würdigt, so ist ihm dies nicht gelungen, und deshalb kommt er doch auf die Linie der Zeller'schen Darstellung zurück, welche die Theologie eines religiösen Reformators der Kirche nicht anders auffaßt, wie eine gewöhnliche Schultheologie. Hienach ist zu beurtheilen, mit welcher Glaubwürdigkeit Stahl (die lutherische Kirche und die Union S. 13) dem Sigwart'schen Buche „unbefangene" Darstellung nachrühmt. Die extremen Parteien begegnen sich bekanntlich überall in der Unbefangenheit, und Stahl hat dieselbe bei dieser Gelegenheit so weit getrieben, sich das zusammenhängende Studium von Zwingli's Werken zu ersparen, damit er um so unbefangener über den Werth seiner Reformation aburtheilen könne.

ut Christum exterminemus, et Iudaeorum more, ut unum deum credimus, sic unam solummodo personam credendam inducamus. Alii vero, dum propensius omnia Christo tribuimus, vereri se dicunt, ne nimis temere nimium ei tribuamus. Utrique tamen sic pronunciant, ut ipso iudicio videas eos esse vel audacter ignaros, vel scienter impios. Also die Allwirksamkeit Gottes gilt für Zwingli nur insofern als der letzte Grund des Heils und die letzte Stütze des Glaubens, als sie die Person und das Wirken Christi als den bestimmten nähern Grund des Heils und das directe Object des Glaubens in sich schließt. Deshalb gilt ihm die Allwirksamkeit der letzten Ursache in den Mittelursachen nur so als das zugleich religiöse und wissenschaftliche Princip der gesammten christlichen Weltanschauung, als der allmächtige Gott zugleich das Subject der weisen und gerechten Vorsehung, der zweckvollen Ordnung der gesammten Welt ist, welche ihr Ziel in der Gemeinschaft der Menschen mit Gott durch seinen Sohn findet, zu welcher die Menschen von vornherein geschaffen sind [1]. Der Gedanke, daß der allwirksame Gott durch die ewige Erwählung das Heil der Menschen garantirt, ist demnach Princip der Theologie Zwingli's nur in seiner Reciprocität mit der positiv kirchlichen Wahrheit, daß die Gemeinde der Erwählten gerade durch Christus besteht; beide aber werden vermittelt durch die von dem göttlichen Gedanken von Christus im voraus beherrschte Teleologie der Menschengeschichte. Wenn also bei Zwingli gelegentlich Sätze vorkommen, welche Zeller und Sigwart in dem Sinne auffassen, daß „die Erwählung des Einzelnen durch Gott der eigentliche Gegenstand des Glaubens" sei, oder daß „allein die Erwählung rechtfertige und beselige", so ist die Meinung der genannten Gelehrten, daß Zwingli dadurch absichtlich die Bedeutung Christi indifferenziire [2], durch Zwingli selbst im Voraus abgelehnt.

26. Die Betonung des Gedankens von Gottes Allwirksamkeit in den Erwählten bedingt freilich auf anderen Punkten Ab-

1) De providentia dei (IV. p. 98). Vgl. die Darstellung des Gedankenganges dieser Schrift in meinen Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott; zweiter Artikel (Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 94 f.).

2) Zeller S. 24. Sigwart S. 158.

weichungen Zwingli's von Luther, namentlich in der Deutung der Sacramente; allein die reformatorische Orientirung des religiösen Selbstbewußtseins an der Gerechtigkeit Christi vollzieht sich bei Zwingli und Luther nicht darum in abweichender Art, weil jener die Bedeutung Christi durch die Solidarität des allwirksamen Gottes mit dem Mittler des Heiles verstärkt. Die Gewißheit der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, wie sie der in der Kirche stehende und nach Gottes Willen strebende Gläubige ergreift, ist nun der beiden Männern gemeinsame Hebel der Reformation der Kirche [1]) deshalb, weil die Reformatoren mit jenem subjectiven Heilsbewußtsein die Grundanschauung von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, der durch Christus Erlösten verbanden, und demgemäß die herkömmliche Bedeutung der rechtlich-verfassungsmäßigen Organe der Kirche und die ihnen beigelegte Auctorität für das Heil der Einzelnen verneinten. Daß die Kirche wesentlich die Gemeinschaft der Erlösten und Gläubigen sei, stand freilich für die damalige katholische Kirche schon durch das apostolische Symbol fest, und indem die Reformatoren diese Bedeutung der Kirche geltend machten, verfuhren sie nach dem zweifellosen Rechte der kirchlichen Ueberlieferung (S. 87). Allein da

---

1) Die unter Lutheranern weit verbreitete entgegenstehende Meinung ist auch durch Melanchthon verschuldet. Er berichtet dem Kurfürsten Johann über das Gespräch in Marburg neben anderen Unwahrheiten und Uebertreibungen, „Zwingli und seine Genossen reden und schreiben unschicklich davon, wie der Mensch vor Gott gerecht geschätzt werde und treiben die Lehre vom Glauben nicht genugsam, sondern reden also davon, als wären die Werke, so dem Glauben folgen, dieselbige Gerechtigkeit" (C. R. I. p. 1099). Noch schlimmer ist der verläumderische Ton in einem Brief an Martin Gorolicius, Pastor in Braunschweig: Ego agnovi coram auditis antesignanis illius sectae, quam nullam habeant christianam doctrinam. — Nulla est mentio fidei iustificantis in omnibus Zwinglianorum libris. Cum nominant fidem, non intelligunt illam, quae credit remissionem peccatorum, quae credit, nos recipi in gratiam, exaudiri et defendi a deo, sed intelligunt historicam (C. R. II. p. 25). Insbesondere stellt er in den Berichten an Kurf. Johann und an Herzog Heinrich von Sachsen die gemeinsame Aufsetzung der Marburger Artikel zugleich als einen Sieg Luther's und als eine gleichgiltige Sache dar. Indessen in dem Brief an seine Freunde, die Prediger zu Reutlingen (I. p. 1106), enthält er sich solcher Aeußerungen über die Artikel, weil Jene mit Zwingli in Verbindung standen! Dieses ganze Verfahren wirft ein übeles Licht auf Melanchthon's Gewissenhaftigkeit.

die factische politische Entwickelung der Kirche das Vorurtheil erzeugt hatte, daß die Gemeinde der Gläubigen nur da sei als Product der regiminalen und sacramentalen Thätigkeit des Klerus, so verstand man unter der Kirche, außer der kein Heil ist, das Gefüge der verfassungsmäßigen Rechte und sacramentalen Privilegien der Beamten, durch welche aller Heilsbesitz zu begründen und alles Heilsbewußtsein zu regeln sei. Pflanzte sich nun aber das subjective Heilsbewußtsein der Reformatoren in seiner Wechselbeziehung mit dem Gedanken von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen fort, wie es unabhängig von der sacramentalen Auctorität der Priester direct an Christus normirt war, so veränderte sich auch die Vorstellung der Anhänger der Reformation von dem Werthe der bisherigen kirchlichen Mittel, und ihre factische Stellung zu der Geltung der bisherigen Organe der Kirche. Wer im Glauben Christus ergreift, als den entscheidenden Grund alles Heiles, als das sichere Gegengewicht gegen das Bewußtsein der fortdauernden Sündhaftigkeit, als den religiösen Regulator seines gottgemäßen Strebens, der bedarf in erster Linie der Gewißheit einer Gemeinschaft mit seines Gleichen, welche ebenso, wie er selbst sich bewußt ist, durch die Gnade Gottes als die Gemeinde Christi erzeugt sind[1]), nicht aber der Stütze einer kirchlichen Anstalt, geschweige denn einer solchen, in welcher der privilegirte Stand an Gottes Stelle über das Heil der Laien urtheilt. Indem die Reformatoren unter dieser positiven Voraussetzung über das, was Kirche ist, die klericale Auctorität namentlich im Bußsacrament als überflüssig und unberechtigt erwiesen, vollzogen sie die Reformation der Kirche, d. h. sie führten ihre Anhänger in die richtige Stellung des subjectiven Heilsbewußtseins so ein, daß zugleich die Geltung des ursprünglichen Begriffs von der Kirche in entscheidende Wirkung auf die Gemüther gesetzt wurde. Und wenn in diesem Zusammenhang der constitutiven Gedanken das hergebrachte Bußverfahren von Luther noch zugestanden wurde, so geschah es mit gänzlich verändertem Inhalte, so daß die Absolution nicht ein specielles mit göttlicher Auctorität

1) Vgl. Luther's kl. Katechismus 2. Hptst. 3. Art.: In welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergiebt. Catech. major pars II. 40—42. Vgl. Hupfeld, Die Lehrartikel der Augsb. Confession. Marburg 1840.

ausgestattetes Urtheil, sondern die allgemeine Verkündigung der Heilsbotschaft von Christus sein sollte, auf welcher alles Glauben und alle Gemeinschaft des Glaubens beruht. In derselben Richtung aber hat Zwingli wenige Jahre nachher in den „Schlußreden" das Bußsacrament, mit Bewahrung seines Typus der speciellen Beziehung auf den Pönitenten, auf den Werth der Rathserholung bei dem Seelsorger zurückgeführt.

Die nachgewiesene Uebereinstimmung zwischen Luther und Zwingli bedarf noch einer Sicherstellung gegen die entgegengesetzte Ansicht von Stahl. Freilich verrathen die von Stahl[1]) aufgestellten Antithesen zwischen den Ansichten Beider sowohl mangelhafte Kenntniß der Meinungen Luther's, als auch, daß er Zwingli kein zusammenhängendes und selbständiges Studium seiner Werke gewidmet hat. Da ich mich in den Grenzen meiner Aufgabe zu halten habe, so beschränke ich mich auf folgende Punkte. **Erstens** ist es nicht wahr, was Stahl behauptet, daß Zwingli unter den Werken, deren Verdienst er bestreitet, hauptsächlich nur die Ceremonien und die äußerliche buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes verstehe, dagegen sich keineswegs entschließe, den wirklich guten Werken, die in frommer Gesinnung vollbracht werden, das Verdienst und die Entscheidung für das Seelenheil abzusprechen (S. 26). Gegen diese Behauptung gilt die 22ste unter den 67 „Schlußreden", daß unsere (der Gläubigen) Werke so viel gut sind, so viel sie Christi, so viel sie aber unser, nicht recht, nicht gut sind, — bei dessen Erklärung sich Zwingli in der „Auslegung" auf die Erörterung über den 20sten Artikel beruft; hier aber spricht er sich über den Begriff des Verdienstes durchaus correct aus. **Zweitens** ist es nicht wahr, was Stahl behauptet, daß Zwingli den Glauben kaum von derjenigen Seite betrachte, daß er die Aneignung der von Christus vollbrachten Sühne sei (S. 25). Dagegen ist der ganze Zusammenhang der „Auslegung" des 19. und 20sten Artikels, der locus de religione christiana im Commentarius de vera et falsa rel., und in der Expositio fidei christianae, seiner letzten Schrift, der Artikel de remissione peccatorum[2]). **Drittens** ist es nicht wahr, was Stahl be-

1) Die lutherische Kirche und die Union, von S. 23 an.

2) IV. p. 60: Confirmatio, satisfactio et expiatio criminum per solum Christum pro nobis passum impetrata est apud deum. Ipse est

hauptet, daß Zwingli die Rechtfertigung durch den Glauben in dem Sinne, wie jetzt die lutherische und die reformirte Kirche sie bekennen und als den Kern der evangelischen Reformation erkennen, nie in sich aufgenommen habe, und daß, wenn die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens ihm je lebendig geworden wäre, er nicht später in der Epoche seiner Prädestinationslehre dem Glauben alle Heilswirkung hätte absprechen können (S. 27). Stahl zielt hiemit auf gewisse Stellen der Schrift de providentia dei (IV. p. 122 sq.), welche auch Zeller und Sigwart in dem gleichen, oben schon beurtheilten Sinne (S. 174) verwenden. Zwingli bezeichnet a. a. O. die Wechselbeziehung zwischen Erwählung und Glaube so, daß der Glaube als Folge und Pfand der Erwählung anzusehen sei, und daß die Aussagen über Rechtfertigung oder Heil im Glauben nur von der göttlichen Erwählung und Gnade zu verstehen seien [1]). Nun aber bedeutet dies nichts weniger, als daß der Werth der Erlösungsthat Christi für den Glauben gleichgiltig gemacht werden soll. Dieselbe ist nicht nur in dem Zusammenhang der ganzen Erörterung wiederholt mit dem Glauben in Beziehung gesetzt, sondern sie ist auch in der angeführten Stelle in dem Worte liberalitas angedeutet. Sie brauchte aber nicht ausführlich auseinandergesetzt zu werden, weil Zwingli nicht de satisfactione Christi, sondern de providentia dei schreibt. Ferner hat in der vorgeblichen „Epoche seiner Prädestinationslehre“ Zwingli dem Begehren Stahl's nach einem Zeugniß über Rechtfertigung im Glauben durch die oben angeführte Aeußerung in der expositio fidei Genüge geleistet. Weiterhin wird die gegen Zwingli gerichtete Anklage, daß er durch seinen Gedanken von Gottes Allwirksamkeit die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi ausschließe oder verkürze, durch die oben (S. 173) angeführte Erklärung Zwingli's so wirksam abgelehnt,

---

enim propitiatio pro peccatis nostris. ... Cum ergo ille pro peccato satisfecerit, quinam fiunt, quaeso, participes illius satisfactionis et redemtionis? Ipsum audiamus: Qui in me credit, hoc est, qui in me fidit, qui me nititur, habet vitam aeternam. At vitam aeternam nemo adipiscitur, nisi cui peccata ademta sunt. Qui ergo Christo fidit, ei remittuntur peccata.

1) De prov. dei (IV. p. 124): Fidei tribuitur iustificatio et salus, quum (obgleich) ea solius sint electionis et liberalitatis divinae, fides autem

daß Stahl selbst sich der Verurtheilung durch Zwingli nicht entziehen kann. Und dazu kommt endlich, daß Stahl nichts weniger als lutherisch, sondern arminianisch dachte, indem er bei der Zurechtweisung Zwingli's den Kanon befolgt, daß die Rechtfertigung vorzustellen sei als gewirkt durch den Glauben, während Luther ebenso wie Zwingli sie nur durch Christus unter der Bedingung des Glaubens gewirkt, diesen aber durch Gottes Geist hervorgebracht sein läßt. Das Verständniß der Haupterklärungen Zwingli's läßt auch keinen Zweifel darüber zu, daß er eben so wie Luther in der Vergegenwärtigung aller Factoren seines subjectiven Heilsbewußtseins den Christus, der unsere Gerechtigkeit ist, in dem historischen Bilde seines Gehorsams und seines Versöhnungsleidens auffaßt. Weil er nun diesen Gedanken immer nur in der Concentration des religiösen Selbstbewußtseins, niemals aber in der analytischen Gestalt einer Lehre von Versöhnung und Rechtfertigung vollzieht, so fehlen bei ihm die Begriffe, in welchen die Lehre dialektisch ausgeführt werden müßte, also namentlich der Begriff der Zurechnung des ehemals vollbrachten Werkes Christi für den jetzt Glaubenden. Daraus darf nun aber nicht mit Sigwart gefolgert werden, daß Zwingli überall, wo er Christus als unsere Gerechtigkeit anerkennt, den „Christus in uns“ als den Grund „wirklicher Gerechtigkeit“ meine. Und gesetzt, daß solche Aeußerungen bei Zwingli vorkämen [1]), so würde derselbe auch hierin sich nicht von Luther trennen, der, wie Köstlin [2]) nachweist, gelegentlich dem im Gläubigen wirkenden Geiste Gottes die Rechtfertigung beilegen konnte.

---

electionem sic sequatur, ut qui illam habeant, sciant veluti per sigillum ac pignus, se electos esse.

1) Die von Sigwart S. 157 angeführte Aeußerung Zwingli's: Iustitiam largitur, internam istam, quae nihil aliud est, nisi spiritus, finde ich nicht in den Annotationes in Genesin (V. p. 59). Hingegen scheint ein solcher Gedanke mit unterzulaufen in der Expositio fidei (IV. p. 60): Sicut enim fidem nemo potest nisi spiritus sanctus dare, sic etiam non remissionem peccatorum. Jedoch im Zusammenhange heißt auch dies nur, daß der heil. Geist als objectiver Grund des Glaubens, ebenso wie dieser die Aneignung der in Christi Versöhnungsthat begründeten Sündenvergebung vermittelt.

2) Luther's Theologie II. S. 454. — Darauf komme ich weiter unten zurück.

Allerdings ist nun der Umstand beachtenswerth, daß Zwingli nicht so oft und nicht so stark wie Luther den Gedanken von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben betont und hervorhebt. Diejenigen, welche stets Luther an Zwingli messen, und ihm alle Abweichungen von demselben zur Geringschätzung wenden, werden diese Thatsache zu demselben Zwecke gebrauchen, und werden, wenn sie auch nicht mit Melanchthon die wesentliche Uebereinstimmung Beider in dem Rechtfertigungsbewußtsein leugnen können, wenigstens mit Stahl daran denken, daß Zwingli jene Gedanken nur äußerlich von Luther entlehnt und eigentlich nicht tief beherzigt habe[1]). Dabei macht man ferner die Voraussetzung, daß Luther's ursprüngliche Tendenz auf Werkgerechtigkeit die einzige mögliche Form der Frömmigkeit in der katholischen Kirche des Abendlandes gewesen sei, daß also Zwingli, der sich derselben nie beflissen hat, schon nach dem Maßstabe der katholischen Kirche eine oberflächlichere Frömmigkeit verrathe als Luther. Indessen so wie diese Unterstellung einen argen Irrthum in sich schließt, so darf man ferner nicht außer Acht lassen, daß es ganz individuelle Bedingungen sind, unter welchen Luther niemals müde geworden ist, den Trost der gepeinigten Gewissen in der Rechtfertigung durch Christus einzuschärfen. Dies kam daher, daß Luther so lange und so leidenschaftlich den entgegengesetzten Weg verfolgt hatte, durch das Verdienst seiner asketischen, also nicht einmal gemeinnützigen Werke gerecht vor Gott zu werden. Die Gewissensnoth, in welche er sich dadurch verflochten hatte, stellte er nun als die allgemein giltige Vorbedingung für den legitimen Gewinn der Rechtfertigung im Glauben dar. Es ist der Bußkampf im höchsten Grade, den er, zunächst um die Zwickauer Propheten ins Unrecht zu setzen, in einem Brief an Melanchthon vom 13. Januar 1522 als Probe für die Aechtheit des Christenstandes darstellt[2]). Die alttestamentlichen Sätze,

---

1) Stahl schließt dieses daraus, daß Oekolampadius sein Verständniß der Rechtfertigung Luther zu verdanken erklärt! Zwingli selbst beruft sich auf seinen Lehrer Thomas Wyttenbach und auf Erasmus. — Vgl. Auslegung der Schlußreden. (Werke I. S. 253. 254. 298.) Exegesis eucharistiae negotii ad Lutherum (III. S. 543. 544).

2) Bei de Wette II. S. 125. Iam vero privatum spiritum explores etiam, quaeras, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. Si audieris blanda, tranquilla, devota, ut vocant, et religiosa, etiamsi in tertium coelum sese raptos

die er dafür anführt, bezeichnen ganz individuelle Situationen; aus dem N. T. aber würde sich die Nothwendigkeit dieser Erfahrungen nicht nachweisen lassen. Daß also Zwingli von denselben nichts verräth, kann ihm nur mit Unrecht als Mangel im Vergleich mit Luther, als Beweis von Flachheit des Gemüthes oder von Rationalismus angerechnet werden. Umgekehrt läßt sich daraus, daß Melanchthon sich der Weisung Luther's fügte, und den Bußkampf in die theologische Lehre von der Rechtfertigung aufnahm, nicht schließen, daß er an Gemüthstiefe Luther gleich gewesen oder geworden sei. In seinen individuellen Kundgebungen merkt man nichts von Bußkampf und Schrecken des Gewissens.

Die praktische Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens im Sinne Luther's ist jedoch nicht erschöpft durch die Verneinung der Werkgerechtigkeit und die religiöse Regulirung des thätigen Lebens. Diese Beziehung selbst hängt an dem Gedanken von der Rechtfertigung und Versöhnung durch Christus nur demgemäß, daß der Glaube an diese Gnade sich ausbreitet zu dem Vertrauen auf Gott und seine Leitung in allen Lagen des Lebens in der Welt. Luther hat diese Combination lehrhaft in der Schrift von 1520 de libertate christiana ausgesprochen. Die „Freiheit eines Christenmenschen", daß er Herr sei über alle Dinge, wird von Luther eingeführt als Wechselbegriff der Gerechtigkeit, welche die Seele aus dem Worte Gottes, d. h. der Verkündigung der Befreiung durch Christus sich durch den Glauben aneignet. Zu diesem Zwecke ist ihr das Wort Gottes unentbehrlich, aber wenn sie es besitzt, ist sie reich an allen geistigen Gütern, welche aus der Rechtfertigung entspringen. In dem Stande des rechtfertigenden Glaubens ist die Seele erstens frei vom Gesetze; zweitens erweist sie Gott die ihm gebührende Ehre, indem sie ihn für wahrhaft in seinen Verheißungen anerkennt und sich deshalb gänzlich in seinen Willen ergiebt; drittens verbindet sich durch den Glauben die Seele so eng mit Christus, daß sie Theil hat an seiner Freiheit

---

dicant, non approbabis. Quia signum filii hominis deest, qui est *βάσανος*, probator unicus Christianorum, et certus spirituum discretor. Vis scire locum, tempus, modum colloquiorum divinorum? audi: sicut leo contrivit omnia ossa mea, et: proiectus sum a facie oculorum *tuorum*, et: repleta est malis anima mea, et vita mea inferno appropinquavit.

vom Tode, an seiner priesterlichen und königlichen Würde. Diese Functionen also begründen es, daß der Christ in seinem geistigen Leben über alles, über allen Schaden durch Welt und Leiden erhaben ist, und daß er in der Anrufung des Vaters alles erreicht, was er wünscht [1]). Das ist der Inhalt des ersten Theiles jener Schrift. Der zweite beschäftigt sich damit, daß derselbe Gläubige, welcher nach den Bedingungen seines geistigen Lebens positiv frei ist, wegen der körperlichen Bedingungen desselben, in der Gemeinschaft mit den Menschen darauf angewiesen ist, denselben alle Arten des Dienstes zu erweisen. Es ist hier nicht angezeigt, die Distinction zu erörtern, durch welche Luther das sittliche Handeln dem religiösen Glauben gegenüberstellt. Die entgegengesetzten Gebiete des christlichen Lebens werden aber so durchaus unverworren gehalten. Die Freiheit des Christen ist nicht ein ruhendes Prädicat des Gläubigen. Indem vielmehr der Glaubende sein Vertrauen auf die Gnadenverheißung oder Rechtfertigung zu der Ergebung in alle Proben der Vorsehung Gottes erweitert, stellt er sich nicht blos unabhängig und gleichgiltig gegen die ver-

1) Opera ad reform. pertin. Tom. IV. p. 226: Fidei hoc officium est, ut eum, cui credit, omnium piissima et summa colat opinione, nempe quod eum veracem et dignum habeat, cui credendum sit. . . . Hic summus cultus dei est, dedisse ei veritatem, iustitiam et quidquid tribui debet ei, cui creditur. Hic paratam sese praebet anima in omnes voluntates eius, hic sanctificat nomen eius et secum agi patitur, sicut placitum fuerit deo. Quia promissis eius inhaerens non dubitat, eum . . . omnia optime facturum, dispositurum, curaturum. P. 231: Quod ad regnum attinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quidquam nocere, imo omnia subiecta ei coguntur servire ad salutem. . . . Potentia haec spiritualis est, quae dominatur in medio inimicorum, et potens est in mediis pressuris. Quod est aliud nihil, quam quod virtus in infirmitate perficitur, et in omnibus possum luorum facere salutis, adeo ut crux et mors cogantur mihi servire et cooperari ad salutem. Haec est enim vera et omnipotens potestas, spirituale imperium, in quo nulla res tam bona, nulla tam mala, quae non in bonum mihi cooperetur, si modo credidero. . . . . Ecce haec est Christianorum inaestimabilis potentia et libertas . . . . Per regalem potentiam omnium dominatur, mortis, vitae, peccati. Per sacerdotalem vero gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit et optat. . . . Sola fides hoc largitur abunde.

wirrenden und hemmenden Eindrücke der Welt, sondern er gebietet in seiner Gemeinschaft mit Christus über die Dinge, welche ihn verstimmen und in unsichere Haltung versetzen können. Er setzt seine positive Freiheit eben als eine Herrschaft, weil er in der Versöhnung mit Gott zu der Behauptung seiner geistigen Persönlichkeit gelangt.

Diese Beziehung der Rechtfertigung im Glauben auf den ganzen Umfang des Lebens hat Luther in lehrhafter Weise direct kaum irgendwo wieder ausgesprochen. Aber der bedeutsame Satz im fünften Hauptstück des kleinen Katechismus: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit — wird seine Erklärung nur durch die weltbeherrschende Art des Vertrauens auf Gott finden, welche aus der Versöhnung durch Christus zu schöpfen ist. Und seiner persönlichen Ueberzeugung in dieser Richtung hat Luther den glänzendsten Ausdruck in dem Briefe vom 29. Juni 1530 verliehen, mit welchem er die kleinmüthigen Aeußerungen des in Augsburg verweilenden Melanchthon erwiderte [1]). In diesem Zusammenhange bedeutet auch die Wechselbeziehung zwischen dem Vorsehungsglauben und dem Dasein der Kirche nichts anderes, als was schon nachgewiesen ist, daß die Versöhnung durch Christus nicht von der Vorstellung der Gemeinde der Gläubigen getrennt werden kann. In der Form theologischer Lehre hatte gerade damals Melanchthon es vermocht, diesem Gedanken Luther's correcten Ausdruck zu verleihen. Nämlich in der Augsburgischen Confession läßt freilich der vierte Artikel die praktische Zweckbeziehung der Rechtfertigung für das Leben vermissen; in-

1) Bei de Wette IV. S. 53: Deus posnit (causam nostram) in locum qnendam commnnem, qnem in tua rhetorica non habes nec in philosophia tua: is vocatur fides, in quo loco omnia posita snnt *οὐ βλεπόμενα καὶ μὴ φαινόμενα*, quae si quis conetur reddere visibilia et comprehensibilia, sicut facis tu, is referat curas et lacrymas pro mercede laboris. . . . Dens adaugeat tibi et nobis omnibus fidem. Hac habita, qnid faciet Satan cum toto mundo? Quodsi nos non habemus fidem, cnr non saltem aliena fide nos solamnr? Sunt enim necessario alii, qni credant loco nostri, nisi nnlla est amplius ecclesia in mundo et Christns desiit esse nobiscum ante consummationem seculi. Si enim nobiscum non est, obsecro nbi est in toto mundo? Si nos ecclesia vel pars ecclesiae non sumus, ubi est ecclesia? Si nos non habemus verbum dei, qui sunt qui habent? Si ergo dens nobiscnm, quis contra nos?

dessen in der breiteren Erörterung des 20. Artikels über die guten Werke lehrt Melanchthon, daß aus der Gewißheit der Versöhnung durch Christus das Vertrauen auf Gottes Fürsorge und die Anrufung Gottes folgt, während die Sünder und Gottlosen die entgegengesetzte Haltung einnehmen[1]). Demgemäß besteht die christliche Vollkommenheit nach Art. 16 in Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott, wofür in Art. 27 noch eine besondere Ausführung eintritt. Indirect kommt Luther in der Erklärung der Genesis mit diesen Grundsätzen überein, da die von ihm geschilderte Vollkommenheit Adams thatsächlich das christliche Lebensideal vorweg nimmt. Luther nämlich setzt die Religion Adams in die freudige Dankbarkeit und den Gehorsam gegen Gott, und hebt an der Erbsünde den Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen auf Gott als die Hauptsache hervor, die von den Scholastikern vernachlässigt wäre[2]). Diese Combination endlich beherrscht auch die Darstellung der Lehren von Sünde und Rechtfertigung in den beiden ersten Artikeln der Apologie der Augsburgischen Confession. Denn wie der Sünder hauptsächlich der Ehrfurcht und des Vertrauens gegen Gott ermangelt, so folgt aus der Rechtfertigung die Fähigkeit, die Gebote der ersten Tafel zu beobachten, welche supra rationem gehen, scilicet vere timere, diligere, invocare deum, vere statuere, quod deus exaudiat, et exspectare auxilium dei in morte, in omnibus afflictionibus .... ne has fugiamus aut aversemur, cum deus imponit[3]). Die Herrschaft über die Welt, insbesondere über die aus ihr entspringenden Uebel durch das

---

1) Art. 20, 24. 25. Iam qui scit, se per Christum habere propitium deum, is vere novit deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine deo sicut gentes. Nam diaboli et impii non possunt hunc articulum credere, remissionem peccatorum. Ideo deum tanquam hostem oderunt, non invocant eum, nihil boni ab eo exspectant. Art. 2. Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia.

2) Enarrationes in Genesin Tom. I. p. 133. 142 (ed. Erl.). In Wahrheit nimmt Luther eine Umdeutung des seit Augustin überlieferten Begriffs von der Erbsünde vor, welche seiner Auffassung des christlichen Lebens antithetisch entspricht, aber zugleich geeignet ist, den Rahmen des Begriffs der Erbsünde zu durchbrechen.

3) Apol. C. A. I. 14. 26. II. 8. 18. 34. 35. 45.

Vertrauen auf Gott ist die praktische Zweckbeziehung der Rechtfertigung, welche Luther auf der Spur des Paulus entdeckt und Melanchthon in den classischen Urkunden der Reformation zu formuliren vermocht hat. Denn wer mit Gott versöhnt ist, ist es auch mit dem Lauf der Welt, welcher von Gott zu seinem Besten geleitet wird. Zwingli kommt in seiner Weise auf denselben Gedanken hinaus (S. 170), da für ihn die Vorsehung Gottes und die Versöhnung durch Christus sich gegenseitig bedingen. Auch Calvin bringt dieselbe Combination zum Ausdruck, wenn auch nicht in der Consequenz des Gedankens von der Versöhnung, aber in der Durchführung des Begriffs des Glaubens als Vertrauens auf Gottes Gnade (Inst. III. 2, 16. 28).

27. Bisher sind die Elemente und die Beziehungen des reformatorischen Gedankens der Rechtfertigung vorgeführt worden, so wie dieselben in der praktischen Selbstbeurtheilung der Reformatoren aufgefaßt sind. Eine Lehre von der Rechtfertigung, die, wie es nachher geschieht, bestimmt gegen eine Lehre von der Versöhnung Gottes durch Christus abgegrenzt und von derselben abgeleitet wäre, ist weder der Hebel der Reformation gewesen, noch wird sie auch von Melanchthon, bei dem man sie zumeist erwarten dürfte, dargeboten. Denn durchgehends hat er die Lehre vom Werke Christi als solche nicht von dem Gedanken der Rechtfertigung abgelöst, sondern jenes fast immer nur als das Mittel der Rechtfertigung und den bestimmten Gegenstand andeutungsweise vorausgesetzt, indem seine gesammte Anschauung beherrscht ist durch die reformatorische That des subjectiven Bewußtseins der Rechtfertigung durch Christus. Deshalb, weil auch Melanchthon jenen geschichtlichen Grund des Rechtfertigungsbewußtseins fast immer in der Darstellung desselben vergegenwärtigt, gilt ihm die remissio peccatorum oder iustificatio oder reconciliatio ebenso als die unmittelbare Wirkung des Werkes Christi, wie nach der andern Seite hin die Besänftigung des Zornes Gottes und die Genugthuung; während die nachher entwickelte Lehre, welche die dogmatischen Compendien beherrscht, dem thätigen und leidenden Gehorsam Christi eine unmittelbare Wirkung nur nach der Seite Gottes, nach der Seite der Menschen nur eine mittelbare beilegt. Dem entsprechen in der ersten Ausgabe der loci theol. (C. R. XXI. p. 155. 158) die Aeußerungen, daß wer in Folge

des Evangeliums Gott Glauben schenkt, schon gerechtfertigt ist, und daß die Gnade, in welcher Gott Christus umfaßt, in Christus und wegen Christus alle Geheiligten umfaßt. Wir werden ferner auf die innerkirchliche Stellung des Rechtfertigungsbewußtseins hingewiesen durch die Bemerkung, daß der Glaube, welcher rechtfertigt, d. h. welcher die Rechtfertigungsgnade sich aneignet, nicht möglich ist, nisi renovante et illuminante corda nostra spiritu dei (p. 162). In derselben Richtung liegt auch die Aeußerung in der dritten Ausgabe der loci theol. (von 1543): Cum dicit, iustificamur fide, vult te intueri filium dei sedentem ad dexteram patris, mediatorem interpellantem pro nobis, et statuere, quod tibi remittantur peccata, quod iustus i. e. acceptus reputeris seu pronuntieris propter illum ipsum filium, qui fuit victima (p. 743). Zu den Bedingungen des religiösen Glaubens gehört, daß sein Gedankeninhalt als gegenwärtig vorgestellt werde. Christus nun, wie er gegenwärtig geglaubt wird, trägt das Merkmal der Erhöhung an sich; soll er aber zugleich als der Mittler der Sündenvergebung angeschaut werden, so ist dies darum möglich, weil das erhöhte Haupt der Gemeinde als Fürbitter für dieselbe die versöhnende Wirkung seines Opfers in fortdauernder Geltung erhält. Melanchthon stellt sich endlich darin auf den Standpunkt Luther's wie Zwingli's, daß er mit Verwerfung des römischen Bußsacramentes das gesammte christliche Leben, sofern es vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus ist, als poenitentia auffaßt, so daß auch jene negative Seite dem Princip der positiven untergeordnet wird, indem keine wirksame Abwendung des Gemüthes von der Sünde denkbar sei, welche nicht durch göttliches Wirken, insbesondere durch den heiligen Geist hervorgebracht ist (p. 215. 216, — auch in der zweiten Ausgabe der loci p. 489).

Diese Andeutungen tragen ebenso gewiß das ächte Gepräge der reformatorischen Gesichtspunkte Luther's, als sie der spätern Theologie der lutherischen Kirche fremd sind. Ihre lehrhafte Benutzung würde darauf führen, daß der Begriff der Kirche, in welcher man sich der Rechtfertigung durch Christus bewußt wird, in welcher man die poenitentia als die Aufgabe des neuen Menschen vollzieht, der Heilsordnung des Einzelnen vorangeschickt und in irgend eine unmittelbare Beziehung zu dem Versöhnungswerke Christi gesetzt werde. So weit jedoch reicht die theologische Reflexion

Luther's und Melanchthon's nicht. Denn Luther hat sich niemals zu der Aufgabe des theologischen Systems gesammelt, und die loci theologici, bei deren lockerer Aneinanderreihung Melanchthon es bewenden ließ, können nur in sehr mißbräuchlichem Sinne als System gelten, da sie nicht durch den Gedanken eines Zweckes der Offenbarung beherrscht und gegliedert sind. So weit nun beide Männer die Aufgabe einer Lehre von der Rechtfertigung aufgefaßt, also versucht haben, das subjective Bewußtsein von derselben durch eine zeitliche Reihe von Bedingungen zu erklären, beschränken sie sich auf die Lehren de lege, de evangelio, de fidei efficacia, zu welchen dann noch die Lehre de poenitentia einige Streiflichter gewährt. Aber die Analyse des Rechtfertigungsbewußtseins durch diese Begriffe führt eine bedeutende Veränderung des Ortes mit sich, in welchem sich jene reformatorische Größe ursprünglich darbot. Im Zusammenhang jener Begriffe nämlich wird die fides iustificans als der zeitliche Anfang des neuen Lebens dargestellt; und der zeitliche Vorgang, durch welchen dieses Resultat aus vorausgehenden Gründen abgeleitet wird, tritt ebenso zwischen die Epoche des Sündenstandes und die des Gnadenstandes, wie dies der eigentliche Ort des katholischen Begriffes von der iustificatio ist. Es ist nun auch die apologetische Rücksicht auf das Gefüge und die Absicht dieses gleichnamigen Begriffs, durch welche Luther auf jene Bahn geführt worden ist, auf welcher ihm dann Melanchthon folgte. In dem Streit über Ablaß und Bußsacrament hatte Luther sein praktisches Bewußtsein von der Rechtfertigung durch Christus zur Begründung des christlichen Lebens in der Kirche gegen jene wirksamste Institution des römischen Kirchenthums eingesetzt. Er hatte gezeigt, wie man in der Rechtfertigung absehen müsse von den Werken, deren Uebung durch den Gläubigen übrigens vorausgesetzt war. Der Streit erweiterte sich seitdem zu der Frage über den Begriff von der Rechtfertigung. Da nun aber die Gegner durch den Begriff derselben direct auf den Gedanken an die guten Werke sich hingewiesen sahen, und bei der Rechtfertigung des Sünders an die effective Veränderung des Einzelnen durch die Gnade Gottes in der Form des freien Willens dachten, so gab ihnen Luther so weit nach, daß er seinen gleichnamigen Gedanken dem Schema der Gegner möglichst anschmiegte, und nur die Rücksicht obenan stellte, die Rechtfertigung im Glauben begründe die Fähigkeit zu guten Werken so, daß im Vor-

aus die Beruhigung der durch den Schmerz über die Sünde gequälten Gewissen erfolgt sei.

Diese Rücksichten des Gegensatzes und der Analogie zu der römischen Justificationslehre verbanden sich mit dem Bedürfniß möglichst populärer und praktischer Darstellung. Beides wurde darin erreicht, daß das Schema der Wechselbeziehung zwischen Gesetz und Evangelium dem reformatorischen Gedanken untergelegt und der Rückgang von der im Evangelium ausgesprochenen Versöhnung durch Christus auf die Anschauung und Deutung des geschichtlichen Vorganges selbst und seiner unumgänglichen Beziehungen unterlassen wurde. Die in der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie bezeugte Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die Weltstellung des Gläubigen durch sein Vertrauen auf Gott und durch seine Geduld kommt hiebei nicht zum Ausdruck. Ferner wird keine der wiederholten Darstellungen der Lehre absichtlich und direct in Beziehung zu dem Begriff von der Kirche gesetzt; nur indirect kommt diese Bedingtheit der Sache darin vor, daß das Evangelium, als der nächste objective Grund der Rechtfertigung durch den Glauben, an die Kirche Christi ebenso gebunden, wie diese auf das Evangelium gegründet ist. Das Gleiche läßt sich von dem Gesetze nicht unbedingt behaupten, welches regelmäßig in Gestalt des Mosaischen Dekaloges vorgestellt, aber auch im natürlichen Bewußtsein der Menschen nachgewiesen wird. Denn in seinem Inhalte erkennen die Reformatoren den ewigen Willen Gottes, die Ordnung der Geisterwelt, welche von Anfang bis zu Ende derselben sich gleich bleibt, und erheben diesen Gedanken, der ja an sich nicht neu ist, zum durchgehenden Maßstab der sittlichen und religiösen Weltanschauung. Jedoch bleibt jene naturalistische Voraussetzung für die vorliegenden Verhältnisse unwirksam, und die Fassung des Gesetzes als Dekalog rückt die Vorgänge des religiös-sittlichen Lebens, welche an das Gesetz gebunden werden, grundsätzlich so wenig aus dem Kreise des christlichen Lebens hinaus, als ja auch im alten Bunde eine Verknüpfung von Evangelium und Gesetz anerkannt, und auch für jene Epoche die Rechtfertigung durch den Glauben an die Verheißungen behauptet wird. Indem nun die wahre Gemeinde Gottes als vorhanden angeschaut wird, seitdem in den biblischen Urkunden Heilsverheißungen hervortreten, so ist die Meinung der Reformatoren darauf gestellt, daß die Veränderung der Menschen, welche sie unter dem Schema

der Einwirkung von Gesetz und Evangelium erklären, auf dem Boden der Gemeinde des Heiles vor sich geht. Hiemit ist der kirchliche Hintergrund für den Verlauf von Rechtfertigung und Erneuerung des Lebens, den die Reformatoren direct erörtern, festgestellt, obgleich sie die Kette der nachgewiesenen Vorstellungen in der eben bezeichneten Weise nicht schließen. Allein ich habe diese Nachweisung nicht nur deshalb unternehmen müssen, um den historischen Thatbestand vollständig zu machen, sondern auch deshalb, um eine Deutung der reformatorischen Lehre von vornherein als unächt zu bezeichnen, welche durch eine engere Begrenzung der Anschauung von der Kirche die Meinung begründet, daß man, unter dem religiösen Einfluß des Gesetzes stehend, noch außer aller Beziehung zur Heilsgemeinde sei.

Indem also das Offenbarungswort Gottes auf beiden Stufen der Offenbarung theils Gesetz theils Evangelium ist, so hat das erstere zum Inhalt alle Forderungen, welche Gott zum Zwecke der Anerkennung und Verehrung seiner selbst, so wie zur Erhaltung der richtigen Gemeinschaft der Menschen untereinander an diese richtet, und zwar mit der ausgesprochenen Absicht, daß die Menschen durch die thätliche Erfüllung der Forderungen selig werden. Das Evangelium hat zum Inhalte die Verheißung der Gnade und der Barmherzigkeit Gottes, der Sündenvergebung und unverdienten Beseligung durch Christus an die Menschen, welche als Sünder den Weg des Gesetzes zum Zweck der Seligkeit vergeblich einschlagen. Sind so Gesetz und Evangelium ihrem Inhalte nach einander entgegengesetzt, so sind sie doch formell auf einander bezogen. Das Gesetz nämlich, indem es von dem Sünder nicht erfüllt werden kann, bewirkt in ihm die Erkenntniß seiner Sünde, den Schrecken über ihren Unwerth, die Verzweifelung an seinem Heile und disponirt ihn dazu, im Glauben das Evangelium zu ergreifen. Umgekehrt das Evangelium, indem es den Glauben erweckt, beschränkt sich nicht darauf, demselben die Vergebung der Sünden durch Christus anzueignen und gewiß zu machen, und dadurch das Gewissen zu beruhigen, sondern es verleiht dazu auch die Gabe des heiligen Geistes zum Zwecke der Gegenliebe gegen den gnädigen Gott, welche sich in der Erfüllung des Gesetzes wirksam erweist. Indem diese Leistung freilich immer unvollkommen bleibt, so ist sie nothwendig wegen der ewigen Geltung des Gesetzes; wegen ihrer Mängel aber beruht die Geltung auch des

Gläubigen vor Gott nur auf der Gerechtigkeit Christi, welche ihm durch sein Vertrauen auf deren Werth zu Eigen, nämlich durch das Urtheil Gottes ihm zugerechnet wird.

Obgleich nun diese genetische Darstellung der Rechtfertigung durch den Glauben in dem letzten Punkte die Situation des subjectiv-religiösen Bewußtseins erreicht, welches als der Hebel der Reformation nachgewiesen ist, so ist doch dieses Lehrgefüge zugleich auf die Erklärung davon gerichtet, wie der Sünder befähigt wird, gute Werke hervorzubringen; es schmiegt sich also dem Schema und der Tendenz der gleichnamigen aber so verschiedenartigen römischen Lehre an. Freilich schließt die reformatorische Lehre die Einmischung der **merita de congruo** und **de condigno** aus, jene, weil sie unter der richtigen Voraussetzung der Sünde nicht möglich, beide, weil sie im Verhältniß zu dem Ernste des göttlichen Urtheils nicht denkbar sind. Ferner ist die Fassung der **iustificatio** als **actus forensis**, als Urtheil Gottes, außer durch das Zeugniß des Paulus auch noch durch den Zweck begründet, daß das Leben des Gläubigen gegen die Fehler der Selbstgerechtigkeit und der Verzweifelung am Heile regulirt werde. Deshalb muß die Gerechtsprechung der Wiedergeburt durch den heiligen Geist übergeordnet und vorangestellt werden. Darf also in diesen Beziehungen eine innere Zweckmäßigkeit und Folgerichtigkeit der Darstellung anerkannt werden, so erstreckt sich doch dieselbe nicht auf die Behauptung, daß durch das Evangelium außer der Sündenvergebung auch der heilige Geist zum neuen Leben verliehen werde, oder, wie es auch heißt, daß in dem Vertrauen, das die Rechtfertigung ergreift, auch die Kraft und der Impuls zum Guthandeln enthalten sei. Denn es wird eben nur behauptet und durch Schriftstellen bewiesen, daß dies beides stets zusammen erfolge; hingegen erstreckt sich die Darstellung Luther's und Melanchthon's niemals auf die Erwägung, daß auch in der Rechtfertigung als solcher eine Abzweckung auf die Wiedergeburt und auf die Erfüllung des Gesetzes durch den Gläubigen nachgewiesen werden muß, wenn der Zusammenhang der Lehre ein geschlossener sein soll. Anstatt dessen treten die beiden Thatsachen, welche als jedesmal verbunden behauptet werden, unter ganz verschiedene Zweckbestimmungen. Die Rechtfertigung erfolgt zum Zweck der Gewissensberuhigung des Gläubigen, die Gabe des heiligen Geistes als die Kraft zu guten Werken erfolgt zur Befriedigung Gottes

oder zur Bewährung seines ewigen Gesetzes. So lange diese beiden Zweckbeziehungen nicht in Einen Gedanken vereinigt werden, ist die Lehre Luther's und Melanchthon's unvollständig, und es fehlt ihr die volle Ueberzeugungskraft gegenüber der römischen Lehre, in welcher der Begriff der iustificatio direct darauf berechnet ist, daß in der Begründung der Kraft zu verdienstlichen Werken sowohl das Bedürfniß der Menschen, als auch der Anspruch des göttlichen Gesetzes an die Menschen befriedigt werde.

Vergleicht man mit dieser Lehrweise die Behandlung der Frage durch Zwingli, so macht sich in ihr dieselbe Schwierigkeit geltend, nur in anderer Gestalt. Zwingli (comm. de vera et falsa religione. Opp. III. p. 191 sqq.) hält sich in der Verbindung der Begriffe evangelium und poenitentia auf der ursprünglich von Luther eingehaltenen Linie, daß das Evangelium, sofern es die Verkündigung der durch Christus vollbrachten Versöhnung und Träger der Kraft des göttlichen Geistes ist und das Vertrauen auf die vergebende Gnade Gottes erweckt, auch den Antrieb und den Maßstab für die Selbsterkenntniß des Sünders, zugleich aber als die Verkündigung des unschuldigsten Menschen das Motiv zur Umkehr der gesammten Lebensrichtung gewährt. Eben hierin ist dieselbe äußerliche Verknüpfung ausgedrückt, wie in der von Luther und Melanchthon behaupteten Verbindung von Rechtfertigung und Wiedergeburt. Diese Betrachtungsweise wird auch nicht überschritten, indem das neue Leben als die Bedingung bezeichnet wird, unter der die Gewissensberuhigung durch das Evangelium für Jemand gelten soll. Filium mittit, qui dei iustitiae pro nobis satisfaciat, indubitatumque pignus salutis fiat. Verum ea lege, ut nova creatura simus, ut Christum induti ambulemus. Est ergo tota christiani hominis vita poenitentia; quando enim est, ut non peccemus? (p. 194.) Denn diese Bedingung ist nicht aus dem directen Object des Glaubens, nämlich der beruhigenden Barmherzigkeit Gottes abgeleitet. Deshalb stellt Zwingli alsbald die Additionsformel auf (p. 201), quod christiana religio nihil aliud est, quam firma spes in deum per Christum Jesum et innocens vita ad exemplum Christi, quoad ipse donat, expressa, — eine Formel, in welcher die Verschiedenartigkeit der Motive für die Hoffnung und das Handeln in der Versöhnerstellung und in dem Vorbilde Christi unverkennbar ausgedrückt ist. Er geht freilich unmittelbar zu der

engern Verbindung fort, quod poenitentia peccata non abluit, sed spes in Christum, quodque poenitentia custodia est, ne in ea recidas, quae damnavisti. Aber er legt doch auf diesen Gedanken, daß der gute Wandel als Mittel zur Erhaltung des Glaubens diene, nicht das entscheidende Gewicht, indem er sofort als eine schwere Aufgabe bezeichnet, die Antinomie zu lösen, quod Christi redemtio cuncta possit et efficiat, quae ad salutem attinent, et contra tam constanter innocentia requiratur (p. 202). Denn diejenigen, welche fortwährend den Glauben an Christus einschärfen, scheinen das Streben nach Sittenreinheit preiszugeben; und die, welche besonders hierauf bedacht sind, werden zweifelhaft darüber, welchen Vortheil Christus darbiete. Zwingli provocirt für die Beseitigung dieser Bedenken auf die Erfahrung des Glaubens, verzichtet also auf die theoretische Ordnung des bezeichneten Verhältnisses. Und eigentlich ist nicht anders zu urtheilen über die spätere Auseinandersetzung in der Christianae fidei expositio (Opp. IV. p. 61 seqq.). Hier setzt er den Heilsglauben ohne weiteres zugleich als die Gesinnung der guten Werke. Aber eben diese Combination ist behauptet und nicht begründet. Jedenfalls ist dieser Schluß schwerlich genügend: Fides a solo dei spiritu est. Qui ergo fidem habent, in omni opere ad dei voluntatem velut ad archetypum spectant (p. 61). Fides enim cum spiritus divini sit adflatus, quomodo potest quiescere aut in otio desidere, quum spiritus ille iugis sit actio ei operatio? Ubicunque ergo vera fides est, ibi et opus est non minus, quam ubi ignis, isthic et calor est (p. 63). Denn da der Glaube von vornherein durchweg als das Vertrauen auf Gott und Christus definirt war, also als die Kraft des Beruhens in der göttlichen Allmacht und Barmherzigkeit, so ist diese andere Bedeutung des Antriebes des göttlichen Geistes zum sittlichen Handeln, so richtig an sich, und so charakteristisch sie für Zwingli's besondere reformatorische Wirksamkeit ist, doch nur positiv zu der Grundbedeutung des Glaubens hinzugefügt, ohne daß die Nothwendigkeit des neuen Gedankens aus dem christlichen Anschauungskreise abgeleitet worden wäre.

Aus der Empfindung Luther's von der Unebenheit seiner Lehre und dem Bedürfniß nach einer intimeren Zusammenfassung der beiden Gedanken von Rechtfertigung und Erneuerung durch den heiligen Geist glaube ich nun die Thatsache erklären zu dür-

fen, daß Luther in gewissen Aeußerungen den Begriff der Rechtfertigung in derjenigen Weise bestimmt hat, welche nachher von Andreas Osiander grundsätzlich fixirt worden ist. Daß Luther vor dem Jahre 1517, ungeachtet seiner principiellen Betonung der angerechneten Gerechtigkeit, gelegentlich auch in hergebrachter Weise die Annahme der realen Mittheilung von Gerechtigkeit an den Sünder ausspricht, ist oben (S. 158) angeführt. Solche Aeußerungen setzen sich aber auch noch in seine reformatorische Lebensepoche fort, und kommen namentlich in Schriften aus den Jahren 1519—1522 vor[1]). Der überwiegende Gesichtspunkt dabei ist eine ungenaue Reflexion auf diejenigen Data des subjectiven Bewußtseins, welche sonst absichtlich auseinander gehalten werden. Ist man im Glauben der Rechtfertigung durch Christus gewiß, und zugleich im Glauben Träger des göttlichen Geistes und der Liebe, welche das Gesetz erfüllt, so zieht Luther beides in der Art zusammen, daß er die Rechtfertigung oder Sündenvergebung von dem Geiste Gottes abhängig macht, der in dem Gläubigen die principielle Kraft wirklicher Güte ist. Nur in der unten angeführten Stelle aus der Psalmauslegung nähert sich Luther der objectiven Darstellung, in welcher nachher Osiander den Gedanken

1) Kürzere Auslegung des Brieses an die Galater (1519), Walch IX. S. 209: „Wenn Paulus redet von dem Glauben, der rechtfertig machet, so redet er allewege von dem Glauben, der durch die Liebe wirket; denn der Glaube verdienet, daß der Geist wird verliehen." S. 117: „Den Gerechten wird keine Sünde zugerechnet, und das geschieht wegen des Glaubens, welcher, weil er Gott gleichförmig ist, kreuzigt die Sünde in seinem Fleische". — Sermon von dreierlei gutem Leben (1521), X. S. 1992: „Allein der Glaube macht selig. Warum? Er bringt den Geist mit sich, der alle gute Werke mit Lust und Liebe thut, und also Gottes Gebote erfüllt und gefällig macht". — Auslegung der 22 ersten Psalmen (1519), IV. S. 859: „Hüte dich vor den Sophisten, die uns Christus also zur Gerechtigkeit und zur Weisheit machen, daß sie ihn allezeit nur zur Ursache unserer Gerechtigkeit machen.... Der Glaube an Christus macht, daß er in mir lebe und wirke, nicht anders als eine heilsame Salbe in einem kranken Leibe wirkt; wird also mit Christus Ein Fleisch und Ein Leib durch eine innerliche unaussprechliche Verwandlung unserer Sünde in seine Gerechtigkeit. . . . Das ist jetzt Christi Amt und Wesen, daß er die Sünde aussege in seinen Gläubigen und gieße ihnen Gerechtigkeit ein durch sich selbst". Enarratio epist. et evang. (1521) Opp. lat. Jen. II. p. 356b. Vorrede zum Römerbrief (1522), Walch XIV. S. 112. Vgl. Köstlin I. S. 285. II. S. 454 f.

ausbildete. Obgleich der Streit mit Osiander nachher den Beweis liefert, daß Ungenauigkeit in der Lehre unter Umständen bedenkliche Folgen nach sich zieht, so ist doch diese episodische Neigung Luther's zu einer lehrhaften Ausprägung des Gedankens von der Rechtfertigung, welche sein eigentliches religiöses Interesse an derselben durchkreuzt, zunächst noch lehrreicher als Merkmal davon, daß seine an das Schema von Gesetz und Evangelium geknüpfte Darstellung mindestens unvollständig ist. Deshalb hat sich Luther von dieser Abweichung auch später noch nicht losmachen können, als Melanchthon Veranlassung hatte, dieselbe verschobene Ansicht bei Johann Brenz zu berichtigen. Dieser hatte als seine Ansicht gegen Melanchthon geäußert, **fide iustificari homines, quia fide accipiamus spiritum sanctum, ut postea iusti esse possimus impletione legis, quam efficit spiritus sanctus.** Dagegen erklärt nun Melanchthon[1]) in einem Briefe vom Mai 1531: **Ideo sola fide sumus iusti, non quia sit radix (iustitiae), ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti, qualis sit illa novitas, etsi necessario sequi debet, sed non pacificat conscientiam. Ideo non dilectio, quae est impletio legis, iustificat, sed sola fides, non quia est perfectio quaedam in nobis, sed tantum quia apprehendit Christum.... Quando haberet conscientia pacem et certam spem, si deberet sentire, quod tunc demum iusti reputemur, cum illa novitas in nobis perfecta esset.** Diesem Briefe hat Luther ein Zeugniß seiner Uebereinstimmung hinzugefügt; allein dieselbe ist doch wieder von einer Andeutung nach der andern Richtung hin begleitet. Er stellt sich vor, daß **nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico, haec est iustitia mea; ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum, imo et ab intuitu obiecti istius, Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum mihi esse donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam. Sic dicit: ego sum via, veritas et vita; non dicit: ego do tibi viam, veritatem et vitam, quasi extra me positus operetur in me. Talia in me debet esse, manere et vivere.** Das Auffallende an dieser Erklärung liegt nun nicht darin, daß Luther

1) C. R. II. p. 501.

eine solche Immanenz Christi in dem Gläubigen fordert, er begeht auch nicht mehr den Fehler, die Sündenvergebung hievon abhängig zu machen; aber darin entfernt er sich von Melanchthon und nähert sich Osiander, daß er die Intuition des historischen Christus überschreiten will, daß er also die Form des Verhältnisses zwischen dem Gläubigen und der geschichtlichen Gestalt Christi, welche im ächten Sinne als der stetige Grund der subjectiven Heilsgewißheit dargestellt wird, als eine zu überwindende Anfangsstufe des Glaubensbewußtseins bezeichnet[1]).

Das effective Zusammensein der Rechtfertigung und der guten Werke in dem gläubigen Subject hatte Melanchthon in den loci von 1535 dadurch sicher zu stellen gesucht, daß er die letzteren für nothwendig zum ewigen Leben erklärte, obgleich diese Bestimmung schon in der Rechtfertigung vollständig gegründet ist. **Quos iustificat, eosdem et glorificat. Itaque non datur vita aeterna propter dignitatem bonorum operum, sed gratis propter Christum. Et tamen bona opera ita necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent** (C. R. XXI. p. 429). Aber eben dieser Ausspruch bewährt die bezeichnete Lückenhaftigkeit des Lehrzusammenhanges erst recht deutlich. Sind die guten Werke zur Seligkeit nothwendig, so sind sie nur als Mittel oder unumgängliche Bedingungen derselben denkbar; sind sie aber nur Accidentien der Rechtfertigung, welche allein der zureichende Grund der Seligkeit ist, so sind sie zu dieser ebenso wenig wie zu jener nothwendig. Die dialektische Unklarheit dieses Lehrpunktes wurde noch dadurch aufrecht erhalten, daß die objective und die subjective Beziehung des Begriffs der Justification sich für Melanchthon's Anschauung nie sonderten. Unter dem subjectiven Gesichtspunkt, aus der religiösen Grunderfahrung heraus konnte er mit Recht durch seinen Schüler Caspar

1) Luther muß auch fernerhin eine gewisse Unsicherheit in dem Begriffe der Rechtfertigung kund gegeben haben. Sonst wäre unerklärlich, daß Melanchthon 1536 ihn ausdrücklich über seine Meinung ausgefragt hat (Tischreden. Ausg. von Förstemann II. S. 145 f. Walch XXII. S. 710 f.). Ich stimme mit Köstlin II. S. 456 darin überein, daß die von Luther damals gebrauchte Formel, **nulla alia re, sed sola illa renascentia per fidem, qua iustus factus est, permanet iustus perpetuo et acceptus**, — einen unverfänglichen Sinn hat, und nur den Glauben als etwas Neues im Verhältniß zum Sündenstande bezeichnet.

Cruciger (1536) aussprechen lassen, daß die Buße **conditio sine qua non iustificationis** sei, und sich selbst dazu bekennen, **bona opera conditionem sine qua non esse iustificationis.** Aber als nun Conrad Cordatus hieran Anstoß nahm, indem er die Formel auf die Rechtfertigung als den Act Gottes bezog, worüber man sich bei einem Manne der zweiten Generation nicht wundern kann, der von vornherein nur eine objective Lehre empfangen zu haben sich bewußt war, da war Melanchthon auch durch seine Empfindlichkeit außer Stande, etwas zur Aufklärung des Mißverständnisses beizutragen [1]). Indessen ließ er sich doch zur Vorsicht mahnen, und aus diesem Grunde hat er weder auf dieser Formel bestanden, noch die Behauptung der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit in der Ausarbeitung der loci von 1543 reproducirt. Im Augsburger Interim Karl's V. erschien freilich die letztere Formel als absichtlicher Ausdruck katholischer Lehre; aber indem sie in dem Leipziger Interim des Kurfürsten Moritz aufgenommen wurde, hat man jenen Sinn durch den Zusatz neutralisirt, daß „hiemit in keinem Wege der Irrthum bestätigt werde, daß die ewige Seligkeit durch Würdigkeit unserer Werke verdienet werde" [2]). Dennoch war jener Gedanke durch diese Conjunctur in ein noch verdächtigeres Licht gesetzt worden. Deshalb fanden sich Georg Major und Justus Menius, als sie wegen des häufigen Mißbrauchs der Rechtfertigungslehre zur Unsittlichkeit eben auf jene Bedeutung der guten Werke zurückgriffen, einer allgemeinen Ungunst gegenüber [3]). Es half ihnen nichts der Vorbehalt, daß sie die guten Werke nur insofern als Mittel der Seligkeit meinten, als durch sie der Glaube erhalten und vor dem Verlust seiner selbst geschützt werde. Während unter den Gegnern z. B. Flacius die noch bedenklichere Erklärung abgab: **instauratio aut renovatio est prorsus res separata a iustificatione,** und Amsdorf die Absurdität sich erlaubte, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien, zog sich Melanchthon, indem er die von ihm selbst erfundene entgegengesetzte Formel als kirchlich ungebräuchlich

---

1) C. R. III. p. 160. 180. Vgl. Schmidt, Philipp Melanchthon S. 327 f.

2) Vgl. Gieseler Kirchengeschichte III. 1. S. 348. 364.

3) Thomasius, das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips S. 100 ff. theilt die nöthigen Quellenbeläge mit.

und leicht mißverständlich preisgab, mit aller Selbstgenügsamkeit auf die Formel zurück, daß man durch und wegen Christus Rechtfertigung und Erbschaft der Seligkeit habe, und daß die guten Werke nöthig seien wegen unwandelbarer göttlicher Ordnung (C. R. VIII. p. 194. 412). Hiebei hat es denn auch die Concordienformel gelassen; deren Entscheidung jedoch, daß die jenseitige Seligkeit gleich der Rechtfertigung blos vom Glauben abhange, kann schwerlich vor der Norm der heiligen Schrift bestehen, während die Verknüpfung der Seligkeit überhaupt mit dem Rechtfertigungsglauben der richtigsten Erkenntniß Luther's entspricht.

Noch eine andere Unklarheit macht sich in Folge derjenigen Fassung der Rechtfertigungslehre geltend, welche Luther und Melanchthon gemeinsam vertreten. Es fragt sich nämlich, wann derjenige von Gott objectiv gerechtgesprochen wird, welcher nach der Beendigung der Gewissensqualen über die Sünde sein Vertrauen auf Christus richtet. Darüber erklärt sich Melanchthon in einer oben (S. 185) angeführten Stelle der ersten Ausgabe der loci: qui erectus voce evangelii credit deo, is iam iustificatus est (C. R. XXI. p. 155). In der zweiten Ausgabe heißt es (p. 421): cum fide se mens erigit, donantur remissio peccatorum et reconciliatio. Das kann ebenso verstanden werden, wie jener Satz. Aber indem es kurz darauf heißt: cum deus remittit peccata, simul donat nobis spiritum sanctum, — so wird dadurch vielmehr der Gedanke hervorgerufen, daß die Sündenvergebung oder Rechtfertigung von Gott aus im Momente des von jedem Einzelnen gefaßten Glaubens erfolgt, nicht aber vorher in der Leistung Christi für Alle diejenigen erfolgt ist, welche glauben werden. Hierüber schafft Melanchthon keine Klarheit, weil er nicht die Rechtfertigungslehre im Zusammenhang mit der Versöhnungslehre entwickelt. Wie ihm vielmehr das subjective Bewußtsein der Güter der iustificatio, reconciliatio, remissio peccatorum in der Anschauung des Leidens Christi unmittelbar gewiß ist, so setzt er dieselben auch objectiv als unmittelbare Wirkungen des Leidens Christi. Dieses dadurch begründete Heilsgut braucht nachher nur in jedem Falle durch den Glauben der Einzelnen angeeignet zu werden. In der dritten Ausgabe der loci (p. 756) sagt er deshalb: iustificamur in sanguine Christi, id est, placatur ira dei per mortem filii. Sed hoc beneficium fide applicari oportet. Aber wie ist jenes Urtheil über den Er-

folg des vormaligen Leidens Christi verständlich, da wir doch damals nicht waren, und damals nicht gläubig waren? Hiezu würde es eines Mittelgedankens bedürfen, der ebenso wenig von Melanchthon wie von Luther gefunden, aber auch nicht gesucht worden ist, weil sie die theoretische Reflexion niemals gegen die religiöse Erfahrung frei gestellt haben. Deshalb drängt sich gelegentlich die andere Auffassung vor, daß die Rechtfertigung überhaupt erst erfolgt, wenn der Einzelne die Bedingung des Glaubens erfüllt. Dieser Gedanke ist aber erst viel später zur herrschenden Lehre in der lutherischen Kirche geworden, nachdem die Wirkung des Leidens Christi auf Gott und die auf die Menschen so aus einander gesetzt wurden, daß nur jene als unmittelbare, diese hingegen als mittelbare Folge jener Leistung gelten sollte. Aber diese Formel, daß Christus damals Gott mit dem sündigen Menschengeschlecht versöhnt habe, und daß Gott in Folge dessen in allen Zeitmomenten denjenigen, welche den Glaubensact vollziehen, die Gerechtigkeit Christi anrechnet, — ist nicht Lehre der Reformatoren. Die spätere Lehre kann jedoch auch nicht als die richtige Lösung der oben gestellten Frage angesehen werden. Denn abgesehen von der engen und einseitigen Fassung der Versöhnungsidee, welche die Reformatoren nicht beabsichtigen, verwickelt sich die Lehre in einen Widerspruch, den die orthodoxen Theologen sich nur durch eine nicht sehr überzeugungskräftige Distinction gelöst haben. Dieselben theilen mit den Reformatoren die Ansicht, daß die Rechtfertigung des Einzelnen vor der Mittheilung des göttlichen Geistes erfolge. Nun kann Niemand den Act des Glaubens vollziehen außer aus dem heiligen Geiste. Soll aber die Rechtfertigung von Gott her der Bedingung des vom Subject concipirten Glaubens folgen, so muß angenommen werden, daß Gott dem Einzelnen eher den Geist zum Acte des Glaubens verleiht, ehe er ihn rechtfertigt. Und dies ist im Widerspruch gegen die vorausgehende Absicht der Lehre. Wie die lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts dieser Folgerung sich zu entziehen gesucht haben, wird an seinem Orte zur Darstellung kommen.

28. Indem die Reformatoren die Rechtfertigung innerhalb der Bekehrung von der successiven Einwirkung des Gesetzes und des Evangeliums auf das Bewußtsein des Sünders ableiteten, waren sie ursprünglich darin einig, daß der heilige Geist und der

Glaube schon die Wirkung des Gesetzes zur Erweckung der Reue bedingen[1]). Es ist dies im wesentlichen derselbe Gedanke, den Luther dahin formulirt hatte, daß die Reue, wenn sie sich von der heuchlerischen contritio der römischen Bußpraxis unterscheiden soll, aus der Liebe zum Guten entspringen müsse (s. o. S. 163). Indirect liegt dieser Gedanke auch in der von Luther 1516 ausgesprochenen Ansicht, das Evangelium umfasse auch den gebietenden und strafenden Willen Gottes, es lege eben den geistlichen Sinn des Gesetzes aus, und erreiche so die mortificatio, die Reue; im Evangelium sei nach Röm. 1, 18 auch der Zorn Gottes offenbar[2]). Es kann nämlich Niemand den in Christi stellvertretender Ertragung der Sündenstrafe ausgedrückten Zorn Gottes über die Sünde erkennen und sich zu Herzen nehmen, wenn er nicht in sehr specifischem Glauben den göttlichen Werth Christi anerkennt, der es ausschließt, daß er den Tod verdient habe, oder von demselben nur zufällig getroffen worden sei. Die Bedingung des Glaubens zum Verständniß der aus dem Gesetze zu schöpfenden contritio ist nun auch aus logischen, theo-

1) Von der babyl. Gefangenschaft (W. XIX. S. 102): „Es ist nur von dem Glauben, der entbrennt gegen die Verheißung und göttliche Drohung, welcher . . . das Gewissen so zerknirschet, und wieder erhöhet und tröstet. . . . Darum soll vor allen Dingen der Glaube gelehret und erwecket werden. Wenn der Glaube erlangt ist, dann werden die Reue und der Trost unfehlbar folgen.“ Auslegung der 22 ersten Psalmen (IV. S. 1506): Der Dichter von Ps. 19 behauptet von dem Gesetz, daß es Seelen bekehre so, „damit er es unterscheiden möge von dem Gesetze, das ohne das Wort des Glaubens und ohne die Hitze des Geistes gelehrt wird, indem dieses nur beflecket, die Seelen abkehrt, Ungläubige und Thoren macht. Also muß alles, was er hier von dem Gesetze rühmt, von dem heiligen Geiste, der durch das Wort des Glaubens uns erwärmet, verstanden werden“. Melanchthon loci (1521) p. 154: Certum est, odio peccati neminem tangi posse, nisi per spiritum sanctum. p. 216: Tantum abest, ut sine opera spiritus sancti conteramur.

2) Löscher I. S. 762. 765. 785. Ebenso Melanchthon Apol. Conf. Aug. II. 62; Loci (1535) p. 421: Evangelium arguit peccata et docet, nobis opus esse mediatore. Cf. p. 490. (1543) p. 741: Poenitentia fit voce legis, per quam deus arguit peccata nostra, . . . fit et voce evangelii accusantis mundum, quod non audiat filium dei, non moveatur eius passione et resurrectione. Ideo inquit Christus (Joh. 16, 8): spiritus sanctus arguet mundum de peccato, quod non credunt. Et Rom. 1, 18: revelatur ira dei etc.

logischen und psychologischen Gründen unumgänglich. Die Verneinung der Sünde durch den Willen kann nur entschieden und wirksam sein in Folge der Bejahung des Werthes, welcher dem Gegentheil, dem Guten zukommt. Die strafende und niederschmetternde Wirkung des Gesetzes ist nur denkbar in Folge der Anerkennung des entscheidenden Werthes des Gesetzgebers für das Heil des Menschen. Der Umschwung von der Verwerfung der Sünde zur Aneignung der göttlichen Gnade ist nur folgerichtig, wenn das Gemüth schon in der contritio sich von der Macht angezogen fühlt, welche als die einzige Macht des Heiles anerkannt werden soll. Alles dies setzt einen Grad des Heilsglaubens schon als Bedingung der Wirkung des Gesetzes zur contritio voraus. Und es kann gar nicht schwer fallen, von diesem Grade des Glaubens den reifen und vollständigen Glauben an die Sündenvergebung durch Christus zu unterscheiden. Allein vor dieser Aufgabe haben sich die deutschen Reformatoren zurückgezogen, und zwar nicht zum Vortheil der Lehre und der aus ihrem Wirken hervorgegangenen Kirchenbildung.

Diese ungünstige Krisis ist in charakteristischer Weise bezeichnet in Melanchthon's „Unterricht der Visitatoren" (edirt 1528. C. R. XXVI. p. 51. 52). Dort heißt es: „Wiewohl Etliche erachten, man solle nichts lehren vor dem Glauben, sondern die Buße aus und nach dem Glauben folgen lassen, damit die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe unsere vorige Lehre, so ist es aber doch (so) anzusehen, weil die Buße und das Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören, — denn man muß ja zuvor glauben, daß es Gott sei, der da drohe, gebiete, schrecke, — so sei es für den gemeinen groben Mann, daß man solche Stücke des Glaubens lasse bleiben unter dem Namen Gebot, Gesetz, Furcht &c.; damit sie desto unterschiedlicher den Glauben Christi verstehen, welchen die Apostel iustificantem fidem, das ist, der da gerecht macht und Sünde vertilget, nennen, welches der Glaube von dem Gebot und Buße nicht thut, und doch der gemeine Mann über dem Worte Glauben irre wird und Fragen aufbringt ohne Nutzen". In dieser Erklärung Melanchthon's wird der ursprüngliche Gesichtspunkt von der Bedingtheit der Wirkung des Gesetzes zur contritio durch den Glauben ausdrücklich als richtig anerkannt; es wird aber im Widerspruch mit dieser ursprünglichen Lehre der Reformation davon Abstand genommen,

und dem Begriff des Glaubens die engste Begrenzung auf die fides iustificans zugewiesen; und dies geschieht aus keiner Rücksicht der Wahrheit, sondern aus einer Anbequemung an den Verstand der theologisch und religiös Ungebildeten. Den Einspruch gegen diese Darstellung Melanchthon's hatte Johann Agricola erhoben, indem er an Luther's wiederholt ausgesprochenen Grundsatz erinnerte, daß die Bekehrung, namentlich auch die Schrecken des Gewissens in derselben von der Gnade, beziehungsweise von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehe [1]). Die Art, in welcher Melanchthon diese gewichtige Instanz umgangen hat, verräth ebenso viel Oberflächlichkeit in der Beobachtung des zu deutenden Phänomens, als persönliche Empfindlichkeit gegen den unwillkommenen Mahner. Die schlichtende Entscheidung Luther's endlich, welche Melanchthon Recht giebt, verfährt mit erklärter Willkür; und dennoch behält auch Luther jetzt noch die Ansicht vor, daß in der contritio ein gewisser Grad von Glauben unumgängliche Bedingung sei [2]). Warum konnte nun nicht diese Erkenntniß, auch wenn sie als gefährlich für den „gemeinen groben Mann" erschien, in der theologischen Lehre fortgepflanzt werden? Daß dies nicht geschah, daß namentlich die letzte Ausgabe (1543) der loci Melanchthon's von den früheren Spuren dieses Gedankens ge-

---

1) C. R. I. p. 915. 916. Brief M.'s an Justus Jonas vom 20. Dec. 1527, als Bericht über eine Verhandlung in Torgau über M.'s Visitationsbuch, ehe dasselbe herausgegeben wurde. Islebius contendit, pugnare meum scriptum cum . . . Lutheri dogmatibus. Lutherum docuisse, quod ab amore iustitiae poenitentia inchoari debeat . . . Ego respondi paucis, oportere terrores in animis exsistere ante iustificationem, et in his moeroribus non discerni facile posse amorem iustitiae et timorem poenarum. . . . Fatetur hoc Islebius, sed ait a fide minarum inchoandam esse contritionem . . . Ego respondi a fide minarum terrores non esse separandos, quod aliud est fides minarum quam pavor. Quod si uni sibi existimet ille has disputationes de fide minarum, de amore iustitiae notas esse, ut tot annis versatus inter theologos nihil de talibus rebus audierim, nae ille non multum ingenio meo tribuit . . . Lutherus sic altercantibus nobis diremit controversiam, sibi placere, ut fidei nomen tribuatur iustificanti fidei ac consolanti nos in his terroribus, fidem generalem sub nomine poenitentiae recte comprehendi.

2) Die Einwendungen gegen diese Darstellung, welche Kawerau, Johann Agricola (1881) S. 148. 190 erhebt, kann ich nicht für treffend halten.

reinigt ist, ist wieder eine Thatsache, welche für die Theologie und die lutherische Kirche verhängnißvoll geworden ist.

Zu dieser Wendung der lutherischen Lehre trug nun freilich derselbe Agricola bei, indem er im J. 1537 in übertreibender und schiefer Folgerung aus seinem ursprünglichen Gesichtspunkte das Gesetz als überflüssig für den Heilsweg der Menschen erklärte. Da Luther deshalb nicht umhin konnte, den Agricola mißzuverstehen, welcher selbst die Tendenz seiner Gedanken nicht beherrschte, so ist es begreiflich, daß Luther sich in dem Schema der Ableitung der Bekehrung von Gesetz und Evangelium nur noch fester setzte, und sich des Gesichtspunktes gänzlich entschlug, daß doch eine zur Buße erfolgreiche Auffassung des Gesetzes durch einen bestimmten Grad von Heilsglauben bedingt sei, wenn auch das Subject selbst sich dessen ebenso wenig bewußt ist, wie der geheimen zuvorkommenden Gnade Gottes (S. 162). Ohne diese Voraussetzung wirkt das Gesetz auf den Sünder entweder gar nicht, oder es leitet ihn zu der ziellosen und heuchlerischen Buße an, deren Uebung in der römischen Kirche Luther kaum von sich gestoßen hatte. Eine andere bedenkliche Folge des Standpunktes, den Luther und Melanchthon gegen Agricola's frühere Einwendungen einnahmen, ist die Verschiebung der Elemente des Gedankens von der Kirche. Um mich hierüber nur kurz auszusprechen, so unterscheidet sich die evangelische Auffassung der Kirche von der römischen so, daß diese ein einfaches Causalverhältniß zwischen den nothwendigen Gliedern des Begriffs der Kirche behauptet, jene ein durch den Zweckbegriff geordnetes. Indem nämlich beiderseits die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen anerkannt wird, so ist der römisch-katholische Gedanke darin ausgedrückt, daß die Gemeinde der Gläubigen immer und ausschließlich das Product der Kirche als Anstalt, des den Laien entgegengesetzten Klerus, der ecclesia repraesentans ist. Der evangelische Gedanke, — wie er in der Augsburgischen Confession und deren Apologie, dann in der schmalkaldischen Bekenntnißschrift de potestate papae et iurisdictione episcoporum angedeutet ist und auf ein gebildetes Verständniß rechnet, — kommt darauf hinaus, daß, wenn die Gemeinde der Gläubigen der Zweck alles dessen ist, was man Kirche nennt, sie auch den Grund davon bildet, daß also das ministerium verbi, sofern es nothwendig zur Kirche gehört, nur Mittel in der Gemeinde der Gläubigen ist. Die leitende Be-

deutung dieses Zusammenhanges wird nun gelähmt, und unevangelischer Praxis die Bahn gebrochen, wenn die Reformatoren in concreto auf den Gedanken verzichten, christliche Gemeinden, in wie immer unvollkommener sittlicher Verfassung, vor sich zu sehen, und anstatt dessen die Voraussetzung machen, daß sie es mit dem „gemeinen groben Mann" zu thun haben, der erst zum Christenthum bekehrt werden müsse, und dem man die logisch richtige und auch allein wirksame Auffassung der Bedingungen der Bekehrung vorenthalten solle. Dadurch verleihen die Reformatoren dem Stande des ministerium verbi ein Uebergewicht über die christlichen Gemeinden, welches factisch darauf hinauskommt, daß die ministri verbi divini als die Ursache und die Gemeinde der Gläubigen als die Wirkung, oder daß die Kirche als eine Art von Schule erscheint[1]).

29. Eine von Luther und Melanchthon abweichende Wendung nahm die lehrhafte Darstellung des Gedankens von der Rechtfertigung durch Calvin. Jedoch die praktisch-religiöse Auffassung jenes Gedankens ist in seinem kirchlichen Wirkungskreise von derjenigen nicht verschieden, welche bei Luther und Zwingli[2]) nachgewiesen ist. Es ist namentlich nicht möglich, daß Luther selbst den Hauptartikel der stehenden und fallenden Kirche correcter ausgedrückt hätte, als dieses die Verfasser des Heidelberger Katechismus, Schüler und Anhänger Calvin's gethan haben (Fr. 60—64). Die anderen Bekenntnisse calvinischer Abstammung, die **Gallicana, Scoticana, Belgica, Helvetica posterior** sind weit entfernt, den religiösen Inhalt und die religiöse und sittliche Wirkung des Gedankens von der Rechtfertigung irgendwie zu verändern[3]); sie haben aber ihre Eigenthümlichkeit darin, daß sie sich direct nach dem Zusammenhang des calvinischen theologischen Systems richten,

---

1) Ueber diese Veränderung des Begriffs von der Kirche vgl. meine Abh. „Die Entstehung der lutherischen Kirche" in Zeitschr. für Kirchengeschichte I. S. 51 ff. II. S. 366 ff.

2) Der Artikel aus der ersten Baseler Confession ist oben S. 171 angeführt. Die zweite Baseler oder erste Helvetische Confession von 1536 enthält durch Bucer's Einwirkung die Formel der Lutherisch-Melanchthonischen Lehre von der Rechtfertigung im Schema von Gesetz und Evangelium (Niemeyer coll. conff. p. 108. 109).

3) Vgl. Niemeyer a. a. O. S. 333. 346—348. 374. 489—494.

oder, wie die Gallicana, denselben wenigstens berücksichtigen. Nur die letztere trägt formell das Gepräge eines Glaubensbekenntnisses, die anderen sind theologisch raisonnirende Abhandlungen, welche der Art der lutherischen Concordienformel entsprechen.

Und dennoch ist die Lehrdarstellung Calvin's, so befremdend die Reihenfolge der Begriffe in ihr demjenigen ist, welcher an die melanchthonisch-lutherische Lehrtradition gewöhnt ist, gerade bedingt durch die vorherrschende Beachtung des ursprünglichen reformatorischen Phänomens des subjectiven Rechtfertigungsbewußtseins. Die Reihenfolge der Themata und ihre Behandlung in der Institutio religionis christianae (dritte Ausgabe von 1559) ist beherrscht durch die Frage nach den Vorgängen, welche außerhalb und innerhalb des Subjects stattgefunden haben müssen, damit dasselbe sich der Rechtfertigung allein durch Christus in der Art bewußt werde, welche Luther und Zwingli gezeichnet haben. Der reformatorische Grundgedanke ist aber, in der Formel von Chemnitz (S. 153) der, daß der Wiedergeborene nicht durch seine wirklich guten Werke, nicht durch die vom heiligen Geiste in ihm begründete Neuheit des Lebens, sondern durch den vollkommenen Gehorsam Christi, den er im Glauben als den einzigen Grund des Heiles ergreift, seiner Geltung vor Gott, seiner Gerechtigkeit gewiß wird. Dieser Gedanke setzt in der Darstellung Calvin's voraus die Lehre von dem Versöhnungswerke Christi (Lib. II. cap. 15—17), die Lehre von der Wiedergeburt des Gläubigen (Lib. III. cap. 1—3), die Lehre von dem thätigen Leben des Wiedergeborenen (cap. 6—11). Indem erst dann die Lehre von der Rechtfertigung im Glauben (cap. 12—17) folgt, so bezieht sich dieselbe auf das Phänomen des subjectiven Bewußtseins, dessen religiöser Werth und dessen Wahrheit erst jetzt vollständig bestimmt werden kann. Und dies ist eben nur folgerichtig. Ist nämlich das Bewußtsein von der Rechtfertigung durch Christus praktisch entgegengesetzt der möglichen falschen Werthlegung auf die guten Werke des Gläubigen und auf sein Bewußtsein der Wiedergeburt, so müssen diese Elemente des christlichen Bewußtseins erst objectiv festgestellt sein, ehe die Verneinung ihres Werthes für das göttliche Urtheil über den Gläubigen durch die Nachweisung der Beziehung und der Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens begründet werden kann. Es erhebt sich bei der Beurtheilung des erstrebten systematischen Zusammenhangs dieser Lehren

nur noch die Frage, ob nicht der Begriff der iustificatio auch in objectiver Fassung vor dem Eintritte der Betrachtung in das Gebiet der subjectiven Thatsachen und Bewußtseinsphänomene entwickelt werden müßte, nämlich im Zusammenhang mit der Deutung des Werkes Christi? Diese Frage hat sich jedoch Calvin nicht vorgelegt, da seine ganze Erörterung über die von Christus geleistete Genugthuung und sein Verdienst, über die von ihm vermittelte Sündenvergebung und Gerechtigkeit nicht von dem objectiv-theologischen, sondern von dem subjectiv-religiösen Gesichtspunkt beherrscht ist, nämlich daß Christus dies Alles für uns gethan, für uns erworben hat, ohne daß diese Zweckbestimmung in einem sachlichen Ausdruck objectivirt würde.

Das dritte Buch der Institutio beginnt nun mit der Bemerkung, daß so lange Christus, der Träger der uns bestimmten Heilsgüter, als geschichtliche Thatsache außerhalb unserer stehen bleibt, er keine Heilswirkung auf uns ausübe. Die Uebertragung seiner Wirkungen auf uns wird jedoch einerseits durch den heiligen Geist vermittelt, andererseits in dem Glauben aufgenommen. Diese Wechselbeziehung der menschlichen Empfänglichkeit und des göttlichen Wirkens Christi, der die Fülle des heiligen Geistes in sich schließt, und deshalb Alles durch denselben wirkt, entspricht dem paulinischen Bilde, daß Christus unser Haupt, und wir, die wir in ihn versetzt, mit ihm bekleidet sind, seine Glieder sind [1]). Das heißt: Alles was demnächst über Wiedergeburt, neues Leben, Rechtfertigung gelehrt wird, geht den Einzelnen nur an, sofern er als Glied der Gemeinde vorgestellt, und die Gemeinde der Gläubigen als die directe Wirkung Christi vor den Erfahrungen des Einzelnen gedacht wird. Allerdings vermeidet Calvin, in der eben von mir berücksichtigten letzten Ausgabe der Institutio von 1559, in diesem Zusammenhange den Begriff der Gemeinde auszusprechen, da er denselben erst später im vierten Buche entwickelt. Hingegen in den früheren Ausgaben, deren Anordnung sich dem

1) Lib. III. 2, 35: Huc redit summa, Christum, ubi nos in fidem illuminat spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes. 13, 5: Statuant fideles, non alio iure sperandam sibi esse haereditatem regni coelestis, nisi quia insiti in Christi corpus, iusti gratis reputantur. Nam quoad iustificationem res est mere passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam dei gratiam, sed a Christo recipiens, quod nobis deest. Cf. 1, 1. 3; 2, 30; 11, 10. 21. 23.

Gange des apostolischen Symbolum anschließt, und in dem ebenso gegliederten Catechismus Genevensis (1541) tritt der Artikel von der Gemeinde denen von der Sündenvergebung, von der poenitentia, von der iustificatio in der Art voran, daß er deren Deutung entschieden beherrscht. Es ist der Mühe werth, sich aus der unten angeführten Stelle der ersten Ausgabe von 1536 zu überzeugen, wie vollständig und correct und zugleich wie selbständig ausgeprägt die Form ist, in welcher Calvin den Gedanken Luther's (S. 176) sich angeeignet hat[1]). Ja im Genfer Katechismus ist die Verbindung zwischen der Lehre vom Werke Christi und der Lehre von der dem Einzelnen nothwendigen Sündenvergebung durch den Mittelbegriff der Gemeinde noch enger gezogen als in den systematischen Schriften Calvin's. Die Gemeinde nämlich ist als die beabsichtigte Wirkung des Todes Christi und die Sündenvergebung als das principielle Heilsgut der Glieder der Gemeinde dargestellt[2]). Im Vergleich mit diesen früheren Erklärungen kann

1) C. R. XXIX. p. 78: Credimus remissionem peccatorum, hoc est: divina liberalitate, intercedente Christi merito, peccatorum remissionem ac gratiam nobis fieri, qui in ecclesiae corpus asciti et inserti sumus; nullam vero peccatorum remissionem aut aliunde, aut ulla alia ratione, aut aliis dari. Quando extra hanc ecclesiam et hanc sanctorum communionem nulla est salus. Porro ecclesia ipsa constat et consistit hac peccatorum remissione, hocque veluti fundamento suffulta est. Quando peccatorum remissio via est, qua ad deum accedatur, ac ratio, qua nobis concilietur, ideoque et haec una nobis ingressum in ecclesiam (quae civitas est dei et tabernaculum, quod sibi in habitationem sanctificavit altissimus) aperit, et nos in ea retinet ac tuetur. Hanc vero remissionem accipiunt fideles, cum peccatorum suorum conscientia oppressi . . . divini iudicii sensu consternantur sibique ipsis displicent . . . . hocque peccati odio ac sui confusione carnem suam et quidquid ex se est mortificant. Atque ut hanc poenitentiam assidue (sic enim oportet) illi, quamdiu in carcere sui corporis degunt, prosequuntur, ita subinde et assidue illam remissionem obtinent. Non quod ita eorum poenitentia mereatur, sed visum est domino, sese hominibus hoc ordine exhibere; ut cum ex suae ipsorum paupertatis agnitione omnem fastum exuerint, se totos abiecerint, ac sibi ipsis plane viluerint, tum demum suavitatem misericordiae, quam illis in Christo proponit, gustare incipiant, qua percepta respirent, ac se consolentur, secure sibi in Christo promittentes et peccatorum remissionem et beatam salutem. Cf. ibid. p. 672 (aus den Ausgaben 1539—1554).

2) Niemeyer Coll. conff. p. 135. 136: Ecclesia est corpus et

ich nun die Darstellung in der letzten Ausgabe der Institutio nicht als Verbesserung achten. Calvin beabsichtigt freilich keineswegs, die Voraussetzung der Gemeinde für die Lehren von der regeneratio u. s. w. aufzugeben, indem er sich innerhalb des dritten Buches immer nur des bildlichen Ausdruckes corpus Christi und der damit zusammenhängenden Bilder vom caput und den membra corporis bedient. Wenn dies noch eines besondern Beweises bedürfte, so wäre daran zu erinnern, daß der Glaube nicht blos auf die Wirkung des heiligen Geistes zurückgeführt, sondern auch an die Verheißung, an das Evangelium, an das ministerium evangelii geknüpft wird (III. 2, 29), welches doch nicht außerhalb der Gemeinde vorgestellt wird. Ferner ist die Darstellung des Begriffs der Kirche im vierten Buche so beschaffen, daß jeder Verständige in ihr nicht blos eine Folgerung aus den Lehren des dritten Buches, sondern zugleich den Ort erkennt, in welchem die regeneratio u. s. w. stattfindet[1]. Dennoch hat ein so scharfsinniger und umsichtiger Mann, wie Schneckenburger[2], die nach Calvin im Glauben enthaltene unio mystica des Gläubigen mit Christus als einen rein individuellen Vorgang, wie er in der lutherischen gleichnamigen Vorstellung gemeint ist, aufgefaßt, ohne daß er in den auch von ihm angeführten Stellen (S. 205. Anm. 1) die Beziehung auf den Gedanken der Gemeinde erkannt hat, durch welchen doch das „Geheimniß" zugleich eine sehr bedeutende psychologische und ethische Aufklärung empfängt. Hieran mag man erkennen, daß durch die in der letzten Ausgabe der Institutio gewählte Reihenfolge der Lehren, welche sich der Anordnung in

---

societas fidelium, quos deus ad vitam aeternam praedestinavit. — Estne hoc etiam caput creditu necessarium? Imo vero, nisi facere velimus otiosam Christi mortem, et pro nihilo ducere, quidquid hactenus relatum est. Hic enim unus est omnium effectus, ut sit ecclesia. . . . . — Cur peccatorum remissionem subnectis ecclesiae? Quia eam nemo consequitur, quin et coadunatus fuerit ante populo dei, et unitatem cum Christi corpore perseveranter ad finem usque colat, eoque modo testatum faciat, verum se esse ecclesiae membrum.

1) Lib. IV. 1, 1: In ecclesiae sinum aggregari vult deus filios suos, non modo ut eius opera et ministerio alantur, quamdiu infantes sunt ac pueri, sed cura etiam materna regantur donec adolescant, ac tandem perveniant ad fidei metam.

2) Comparative Dogmatik II. S. 22. 23.

Melanchthon's loci theologici und in den Sentenzen des Lombarden anschließt, der richtige kirchliche Charakter der Theologie Calvin's ungenügender ausgedrückt ist, als in den früheren Darstellungen, die dem apostolischen Symbolum folgen. Es ist nun oben (S. 188) daran erinnert worden, daß auch Luther und Melanchthon die Priorität der Gemeinde vor der Bekehrung und Rechtfertigung des Einzelnen nach allen Umständen indirect anerkannt haben, indem sie dieselbe aus der Einwirkung von Gesetz und Evangelium ableiteten. Indessen ist der Calvinischen Lehre der Vorzug vor der ihrigen zuzusprechen, sofern Calvin in Uebereinstimmung mit Zwingli (S. 171) das Bestehen der Gemeinde und die Gemeinschaft des einzelnen Gemeindegliedes mit dem Haupte Christus als die Grundbedingung des Verständnisses der Rechtfertigung des Einzelnen direct behauptet hat. Hierauf ist auch schon die Fassung der Lehre vom Werke Christi bei Calvin angelegt. Die Reihenfolge der Aemter nämlich, in denen Christus als Mittler wirksam wird, ist bei Calvin anders beschaffen als bei den Lutheranern: Prophet, König, Hoherpriester [1]). Diese Anordnung ist danach bemessen, daß die allgemeine Bestimmung Christi zum Herrn seine hohenpriesterliche Thätigkeit als das Besondere umfaßt [2]); demgemäß ist folgerichtig die iustificatio als Folge des sacerdotium Christi nur verständlich, wenn die Herrschaft Christi für den Gläubigen durch dessen Eingliederung unter das Haupt der Gemeinde vorausgesetzt wird. Allerdings haben weder Calvin noch Zwingli es so deutlich ausgesprochen, wie Thomas von Aquinum (S. 67), daß Christus gerade als das Haupt der Gemeinde die Genugthuung geleistet und das Verdienst erworben hat, deren Wirkung zur Sündenvergebung sich auf uns erstreckt; allein ihre Meinung liegt durchaus in der Richtung auf diesen Gedanken. Uebrigens ist die von Calvin durchgeführte Combination zwischen der Kirche und der Rechtfertigung auch in der lutherischen Theologie nicht durchaus unbekannt geblieben. Sie beherrscht

1) Lib. II. 15, 3. 6. Im Catech. Genevensis sogar König, Hoherpriester, Prophet (Niemeyer a. a. O. S. 129).

2) Lib. II. 15, 5: Dedit pater omnem postetatem filio, ut per eius manum nos gubernet, foveat, sustentet, sub eius tutela nos protegat nobisque auxilietur. Ita quantisper a deo peregrinamur, Christus intercedit medius, qui nos paulatim ad solidam cum deo coniunctionem perducat.

nämlich die Darstellung des Katechismus von Johann Brenz[1]). Die Einleitung zu diesem Buche beantwortet die Frage: Warum bist du ein Christ? durch die Sätze: Weil ich glaube in Jesum Christum und bin in seinen Namen getauft. Die Erörterung des ersten Satzes läuft aber darauf hinaus, daß man durch den Glauben an Christus ein Christ und so ein Glied Christi geworden ist, demgemäß daß Christus das Haupt der Gemeinde ist. Auf Grund dessen wird der Christ zum Kinde Gottes und Miterben Christi angenommen, wegen der Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi vor Gott fromm und heilig geachtet; endlich wegen der Ueberwindung des Todes und der Hölle durch Christus wird ein Christ, der ein Glied Christi ist, ein Ueberwinder derselben. Und im Artikel von der Vergebung der Sünden heißt es, daß die so sich zur Kirche Christi thun und an Christum glauben, auch in seinem Namen getauft werden, zu Gnaden von Gott angenommen werden und Vergebung aller ihrer Sünden bekommen. Die Würtembergischen Theologen Heerbrand und Hafenreffer machen freilich keinen Gebrauch von diesem Schema, sondern gehen in der von Melanchthon eröffneten Bahn. Allein Lucas Osiander der Jüngere in seinem gegen Arndt's Wahres Christenthum gerichteten „Theologischen Bedenken" (1624) bezeugt, daß man bisher unter den Lutheranern unter unio mystica die Verbindung Christi mit der Kirche, also eben das von Brenz der Heilsordnung zu Grunde gelegte Schema verstanden habe. Dieser Gedanke ist durchgeführt in dem asketischen Tractat von Martin Moller (Pastor zu Sprottau) **Mysterium magnum**, Das große Geheimniß von der Vermählung Christi mit der gläubigen Gemeinde, 1595. Dieselbe Gedankenreihe entwickelt unter dem Titel der unio mystica der Wittenberger Balthasar Meisner in einer akademischen Rede unter dem Titel Christianus (Wittenberg 1624). Er lehrt, daß wegen der mystischen Vereinigung Christi Genugthuung und Leiden, ferner seine Gerechtigkeit, Heiligkeit und Ehre uns, den Gliedern seiner Gemeinde zu Theil werden. Diese Combination hat ihren deutlichen Sinn, wenn auch Meisner daneben der unio mystica eine andere Deutung rein individuellen Gepräges verleiht. Die Combination, auf welche es hier ankommt, wird aber noch von späteren

1) Heilsame und nützliche Erklärung des ehrw. Herrn Joannis Brenz über den Katechismum, durch Hartmann Beyer verdeutscht. 1552.

lutherischen Asketikern des 17. Jahrhunderts bezeugt. Sie ist also nicht blos das Eigenthum des Calvinismus; vielmehr ist sie auch in diesem nur die Ausführung dessen, was Luther in den Katechismen ausgesprochen hat.

30. Die Rechtfertigung durch Christus im Glauben bringt Calvin zur Darstellung als das Rechtfertigungsbewußtsein des Wiedergeborenen, der aus dem heiligen Geiste in der Gemeinde thätig ist, die poenitentia zu vollziehen und sein neues Leben in guten Werken auszuüben. Die constitutive Bedeutung der Rechtfertigung vor der Wiedergeburt steht ihm auch bei der von ihm gewählten Darstellung und Anordnung fest. Denn nachdem er in den beiden ersten Capiteln des dritten Buches die Correspondenz zwischen dem heiligen Geiste und dem Glauben erörtert hat, und nun im Eingang des dritten Capitels als den doppelten Besitz des Glaubens die novitas vitae und die reconciliatio gratuita bezeichnet, erklärt er die Voranstellung der Lehre von jener aus der Zweckmäßigkeit für das Verständniß der Zusammengehörigkeit beider Güter. Allein in objectiver Hinsicht bekennt er sich so gut, wie nur irgend ein Lutheraner, zu der Ueberordnung der sündenvergebenden Gnade Gottes über die wiedergebärende [1]). Deshalb hat Calvin auch die vorangeschickte psychologisch-ethische Darstellung des Begriffs vom Glauben nicht zum Abschluß bringen können, ohne das antithetische Schema anzudeuten, in welchem sich die wahre Rechtfertigung dem Glauben darstellt. Die Gewißheit des Heiles im Glauben, im Gegensatze zu den verschiedenartigen Zweifeln, die ihn bedrängen, beruht allein in der Richtung auf Gott und seine Verheißung, welche mit dem ewigen Heile zusammen auch alle Güter der Welt nach Gottes Vorsehung und den Heilswerth der danach bemessenen Leiden sicher stellt (III. 2, 16. 28), und schließt jede Werthlegung auf die Werke aus, die Niemand

1) III. 3, 19: Proprium fidei obiectum est dei bonitas, qua peccata remittuntur. 11, 1: Regeneratio est secunda gratia. — Iustificationis ratio .... ita discutienda est, ut meminerimus, praecipuum esse sustinendae religionis cardinem. Nisi enim primum omnium, quo sis apud deum loco, et quale de te sit illius iudicium, tenes, ut nullum habes stabiliendae salutis fundamentum, ita nec erigendae in deum pietatis.

auch nur zur schwächsten Vermuthung über seine Geltung vor Gott berechtigen (III. 2, 37. 38). Die Rechtfertigung im Glauben bezieht sich aber auf Gottes Gnade durch die Vermittelung Christi, nämlich seiner geschichtlichen That des Gehorsams, welche uns mit Gott versöhnt, oder uns die Vergebung der Sünden von ihm erworben hat, so daß der Bestand der Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet wird. Alle diese Formeln sind auch für Calvin noch gleichbedeutend, indem er den Werth jenes vergangenen Ereignisses als Grund des Heils in der religiösen Anschauung vergegenwärtigt [1]. So dient auch für Calvin die Gewißheit dieser Rechtfertigung im Glauben als der Regulator des christlichen Lebens gegen Verzweifelung am Heile wie gegen Anwandelungen von Selbstgerechtigkeit (III. 11, 15; 12, 2. 4). Erinnert man sich nun aber, daß dieses Verhältniß des Glaubens zu der in Christus rechtfertigenden Gnade Gottes in dem Gläubigen seinen Bestand hat unter der Bedingung, daß derselbe durch den heiligen Geist dem Haupte Christus eingegliedert ist, so ist Calvin ferner darauf bedacht, daß dadurch der forensische Begriff der Rechtfertigung nicht berührt oder beeinträchtigt werde. Freilich kommt in den früheren Ausgaben der Institutio [2] eine Stelle vor, worin neben den übrigen Heilsgütern auch die iustificatio von dem Wirken Gottes durch den heiligen Geist abgeleitet wird; allein da auch die früheren Ausgaben in durchaus correcter Weise die Imputation als die Form der Justification darstellen [3], so ist der

1) III. 11, 2: Iustificabitur ille fide, qui operum iustitia exclusa, Christi iustitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in dei conspectu non ut peccator sed tanquam iustus apparet. Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus. (Dieses ac verbindet nur synonyme Begriffe, vgl. § 21.) § 16: Hic est fidei sensus, per quem peccator in possessionem venit suae salutis, dum ex evangelii doctrina agnoscit deo se reconciliatum, quod intercedente Christi iustitia, impetrata peccatorum remissione iustificatus sit, et quanquam spiritu dei regeneratus, non in bonis operibus, sed in sola Christi iustitia repositam sibi perpetuam iustitiam cogitat. § 9: Quomodo iustificati sumus si quaeritur, respondet Paulus, Christi obedientia.

2) C. R. XXIX. p. 72. 536.

3) Vgl. hierüber Köstlin, Calvin's Institutio nach Form und Inhalt. Stud. u. Krit. 1868. S. 452 ff.

heilige Geist nur als die conditio sine qua non der Imputation an den Einzelnen zu verstehen, wie bei Zwingli in der Expositio fidei (S. 179. Anm. 1). Insbesondere spricht Calvin nicht erst seit dem Auftreten Osiander's sich ausdrücklich dagegen aus, als wäre der Besitz des heiligen Geistes oder die Thatsache des Glaubens der objective Grund der Gerechtsprechung, welche der Gläubige erfährt[1]), ferner als ob der Glaube etwas Sachliches zur Justification beitrüge[2]), sondern er behauptet, daß der Glaube oder die Erleuchtung durch den Geist nur Mittel der Rechtfertigung ist, so wie die Einverleibung in die Gemeinde durch den heiligen Geist als der Mittelbegriff zwischen dem Werke Christi und unserem darauf begründeten Gerechtigkeitsbewußtsein dargestellt ist[3]). Sollte jedoch hierin noch eine Unklarheit obwalten, so wäre es nur darum, daß dieser Mittelbegriff nicht schon bei der Lehre von dem Werke Christi in Aussicht genommen ist, wie es vorübergehend in der Aeußerung im Catechismus Genevensis (S. 206) geschieht. Aus allem, was dargestellt ist, ergiebt sich, daß die Meinung Schneckenburger's[4]), die reformirte Auffassung unterscheide sich von der lutherischen specifisch dadurch, daß diese die Rechtfertigung als synthetisches Urtheil (der Sünder ist gerecht), jene als analytisches Urtheil (der Gläubige ist gerecht), als nothwendige Consequenz der unio cum Christo, der regeneratio darstelle, — auf Calvin nicht paßt. Der Inhalt des religiösen Bewußtseins der Rechtfertigung ist von Calvin nicht anders bestimmt als von Luther, nämlich daß der Gläubige sich als Sünder setzt,

1) III. 11, 23: Evanescit nugamentum illud, ideo iustificari hominem fide, quoniam illa spiritum dei participat, quo iustus redditur, quod magis est contrarium superiori doctrinae, quam ut conciliari unquam queat. Derselbe Satz in der zweiten Ausg. C. R. XXIX. p. 745.

2) III. 13, 5: Quoad iustificationem res est mere passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam dei gratiam sed a Christo recipiens, quod nobis deest.

3) III. 14, 21: Stat inconcussum, quod ante posuimus, effectum nostrae salutis in dei patris dilectione situm esse, materiam in filii obedientia, instrumentum in spiritus illuminatione, hoc est fide, finem esse tantae dei benignitatis gloriam. 11, 10: Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in eius corpus . . . ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.

4) Comparative Dogmatik II. S. 23. Zur kirchl. Christologie. S. 55 f.

indem er sich durch Christus gerechtfertigt weiß (S. 156). Diesen Gedanken hat Calvin weder absichtlich noch unwillkürlich verletzt, indem er ihn in den Zusammenhang stellt, daß das Subject mit Christus in der Gemeinde verbunden sein muß, wenn es sich als gerechtfertigt weiß. Denn die unio cum Christo wird eben nicht als der zureichende Grund, sondern als die conditio sine qua non der erfahrenen Rechtfertigung angenommen.

Wie bei den anderen Reformatoren, so ist auch bei Calvin mit der Behauptung der Rechtfertigung durch Christus im Glauben eine Veränderung des Begriffs der poenitentia verbunden. Die Widerlegung der römischen Lehre vom Bußsacrament und vom Ablasse (Lib. III. cap. 4. 5) darzustellen, darf ich jedoch unterlassen, weil Calvin darin von den anderen Reformatoren nicht abweicht. Was aber die positive Deutung der poenitentia betrifft, so läßt sich bei Calvin die umgekehrte Wendung beobachten, als welche Luther und Melanchthon vornahmen. In der ersten Ausgabe der Institutio (1536) behandelt er das Thema nur auf Veranlassung des hergebrachten falschen Sacramentsbegriffs und zwar mit einer bei ihm sonst nicht gewöhnlichen Unentschiedenheit bei der Beurtheilung verschiedener Ansichten. Schließlich läßt er sich durch Act. 20, 21 dahin leiten, poenitentia und fides zu unterscheiden, obgleich keine wahre poenitentia sich ohne fides vorfindet[1]). Hiedurch fällt auf die poenitentia der blos negative Sinn der mortificatio, die, wenn sie ächt und wirksam ist, ihren Abschluß in der fiducia erga dei promissiones, in der Gewißheit der Sündenvergebung findet. Diese Reihenfolge ist ebenso empirisch gemeint, wie die von contritio et fides in der Auffassung Luther's und Melanchthon's. Indessen weicht Calvin's Ansicht der Sache darin von diesen ab, daß er die erfolgreiche poenitentia nicht von der Predigt des Gesetzes, sondern von dem Evangelium ableitet, sofern dasselbe die Kreuzigung unseres alten Menschen gemäß dem Kreuzestode Christi für nothwendig erklärt. Hingegen erstreckt Calvin ebenso wie Jene die Aufgabe der poenitentia auf das ganze neue Leben, indem ihre Lösung natürlich auch am Anfange desselben steht. Eine eigenthümliche Unklarheit haftet nun an jenem Punkt, in welchem Calvin mit Agricola gegen Luther und Melanchthon übereinstimmt. Wird die Reue durch

1) C. R. XXIX. p. 148—150.

das Evangelium erweckt, so sollte man erwarten, daß als ihre subjective Wurzel der Glaube an das Evangelium anerkannt würde; allein indem dieser als der empirische Schluß der Reue vorbehalten wird, wird als das subjective Motiv nur der verus ac sincerus dei timor bezeichnet. Dies erklärt sich daraus, daß Calvin in seiner empirischen Erörterung der Sache die Anfangserscheinung der poenitentia bei demjenigen, der sich erst zu Christus bekehrt, im Auge hat, und erst unter dieser Voraussetzung die Aufgabe der poenitentia auf das ganze Leben ausdehnt, ohne zu fragen, ob sich nicht dann das ubjective Motiv verändert. Er behauptet also wenigstens hierin dieselbe Meinung, welche Luther in der ersten Discussion mit Agricola für sich aufrecht erhielt, fidem generalem sub nomine poenitentiae recte comprehendi (S. 201).

Diese empirische Darstellung der Bekehrung hat nun Calvin in den Ausgaben von 1539—1559 ersetzt durch eine durchaus principmäßig geordnete, welche bezeichnet ist durch eine im ursprünglichen Sinne Melanchthon's (S. 186) vorgenommene Veränderung des Sprachgebrauchs [1]). Er identificirt nicht mehr die poenitentia mit der negativen mortificatio, sondern will, poenitentiae nomine totam ad deum conversionem comprehendi. Demnach definirt er sie veram ad deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet (III. 3, 5). Poenitentiam interpretor regenerationem, cuius scopus est, ut imago dei . . . in nobis reformetur (§ 9). Ferner wird hervorgehoben, daß die poenitentia vera citra fidem consistere non potest (§ 5). Der specifische Glaube ist also als das Motiv der ernstlichen Furcht vor Gott, und speciell vor seinem Gerichte zu verstehen, von welcher aus (§ 5. 7) die poenitentia zur wirklichen Erkenntniß (des Unwerthes) der Sünde, zum Schauder vor derselben und zum Hasse gegen sie, zu der Gott gemäßen Traurigkeit fortschreitet (§ 7). Jenem Grunde gemäß bewährt sich der Erfolg und der Werth dieser Entwickelung, indem durch die Theilnahme an Christus das zureichende Motiv der Vernichtung des alten Menschen (§ 9) und das wirksame

1) Zweite Ausgabe Cap. IX. (V.) § 2—8. C. R. XXIX. p. 687—691. Dritte Ausgabe Lib. III. cap. 3. § 3—9.

Motiv der Gemüthsberuhigung und des Eifers um Lebenserneuerung (§ 3), des Gehorsams gegen das Gesetz (§ 8) erreicht wird. Mit diesem Umschwunge wird dann aber nicht eine Aufgabe weniger Tage, sondern eine solche bezeichnet, welche sich durch das ganze Leben fortsetzt (§ 9). Man darf nicht zweifeln, daß im Sinne Calvin's zu dem ersten Gliede dieses Ganges des Bewußtseins das Gesetz mitwirkt, sofern es, unter Voraussetzung der Anerkennung des Gesetzgebers, die Erkenntniß der Sünde und ihres Unwerthes vermittelt, obgleich dieser Gedanke an einer frühern Stelle des Werkes ausgeführt worden ist (II. 7, 6—8). Allein ebenso deutlich ist, daß er den erfolgreichen Verlauf der mortificatio nur so denkt, daß der allgemeine timor dei sich zu dem Heilsglauben an Christus specificirt, daß er die wirkliche Abkehr des Gemüthes und Willens von der Sünde nicht schon durch die Spiegelung im Gesetze erreicht werden läßt, sondern erst durch den Zug zu dem in Christus anerkannten sittlichen Ideal. Indem nun aber Calvin die ganze Lehre von der poenitentia in der zweiten und dritten Ausgabe dem Zusammenhange des christlichen Lebens eingereiht hat, der durch die Begriffe des heiligen Geistes und des Glaubens beherrscht ist, so hat er der in § 5—9 ausgeführten Beschreibung der poenitentia eine Erörterung über das Princip der poenitentia vorangeschickt, der gemäß dieselbe nur innerhalb des christlichen Lebens selbst in Betracht kommt. Hier erklärt er nämlich, daß die poenitentia, in dem oben bezeichneten umfassenden Sinn, als die Gesammtaufgabe des christlichen Lebens, ihren zureichenden Grund an dem speciellen Glauben an die Gnade Gottes in Christus habe [1]). Um dies deutlicher zu machen, erklärt er in der dritten Ausgabe, daß, wenn Viele durch Schrecken des Gewissens zum Gehorsam vorgebildet werden, ehe sie die Gnade erkennen oder erfahren, dieser initialis timor nur die verschiedenen Weisen vergegenwärtige, wie Christus die Menschen zu sich zieht, oder zum Streben nach Frömmigkeit vorbereitet. Hiemit ist ausgesprochen, daß die normale Erziehung in der Gemeinde der Gläubigen nicht darauf rechnet, daß die schroffen Er-

1) Lib. III. 3, 1: Poenitentia non modo fidem continuo sequitur, sed ex ea nascitur. § 2: Christus dominus et Ioannes ... resipiscendi causam ab ipsa gratia et salutis promissione ducunt. — Non potest homo poenitentiae serio studere, nisi se dei esse noverit. — Nemo unquam deum reverebitur, nisi qui sibi propitium confidet.

scheinungen der Furcht vor dem Gericht und der Gewissenskämpfe mit dem Gesetze bei Jedem die poenitentia einleiten werden. Vielmehr gesteht Calvin diesen Vorgang nur als Specialfall bei solchen zu, quos diabolus a dei timore abreptos exitialibus laqueis implicuit (III. 3, 18), und verwirft die allgemeine Behauptung des Bußkampfes, wie sie ihm bei Wiedertäufern und Jesuiten entgegentrat[1]). Dies gilt aber auch gegen den Begriff der poenitentia, bei welcher es Melanchthon und Luther schließlich bewenden lassen, weil sie übersehen, daß die richtige Erkenntniß davon auf der Ueberordnung des Begriffs der Kirche über die individuelle Heilsordnung beruht. Calvin hat hierin einen Grundsatz gerettet, den Luther in seiner ursprünglichen richtigen Fühlung der Reciprocität des Rechtfertigungsglaubens mit dem Leben in der Gemeinde der Gläubigen dem unrichtigen Gefüge des römischen Bußsacraments und Kirchenthums entgegengesetzt hat. Daß Köstlin (a. a. O. S. 462), seinem Geständnisse gemäß, die volle Klarheit über Calvin's hieher gehörige Ausführungen nicht hat finden können, erklärt sich daraus, daß er, in seiner Analyse der Institutio, die so klar ausgeprägte Unterordnung der individuellen Heilsordnung unter den Begriff von der Kirche ebenso wenig erkannt hat, wie Schneckenburger. Und daran ist der Umstand schuld, daß Köstlin ausgesprochener Maßen Calvin's Darstellung an derjenigen Vorstellung von der poenitentia mißt, welche das Lutherthum mit sich führt, das durch die Rücksicht auf den „gemeinen groben Mann" herabgekommen ist. Dieses Verfahren enthält aber so gewiß ein Unrecht gegen Calvin, als dieser den Begriff der poenitentia nach der in Luther's Katechismen angedeuteten Lehre bestimmt hat, daß die Christenheit, in welcher der Einzelne die Sündenvergebung erfährt, die Gemeinde der Gläubigen ist; während Luther und Melanchthon mit der im „Visitationsbüchlein" vorgenommenen Schwenkung factisch in die Vorstellung einlenken, daß die Kirche die Anstalt zur Bekehrung der Menschen zu Christus sei (S. 203).

1) Lib. III. 3, 2: Omni rationis specie caret eorum deliramentum, qui ut a poenitentia exordiantur, certos dies suis neophytis praescribunt, per quos se in poenitentiam exerceant, quibus demum transactis in evangelicae gratiae communionem ipsos admittunt. De plurimis Anabaptistarum loquor eorumque sodalibus Iesuitis.

Fünftes Capitel.

Die Principien der reformatorischen Lehre von der Versöhnung im Gegensatz zu der des Mittelalters und zu der Justificationslehre des Andreas Osiander.

31. Da die Reformatoren die Darstellung des Gedankens von der Rechtfertigung im Glauben als die vorzügliche Aufgabe verfolgen, haben sie alles, was man zur objectiven Versöhnungslehre zu rechnen pflegt, immer nur als Voraussetzung jener Wahrheit behandelt. Auch Calvin, welcher die lehrhafte Darstellung jener Grundlage der Rechtfertigung im Glauben zur relativ deutlichsten Stufe erhoben hat, hat dennoch nicht die unmittelbar religiöse Conception der Vorstellung, daß „wir" durch Christi Genugthuung versöhnt sind, überwunden. Deshalb hat auch Calvin noch keinen Grund gehabt, die zwei Beziehungen der Genugthuung Christi auf Gott und auf uns reflexionsmäßig zu unterscheiden und ihr Verhältniß zu einander zu ordnen. Denn in der religiösen Vergegenwärtigung des Werthes der Leistung Christi ist die Versöhnung Gottes mit uns ebenso gewiß wie unsere Versöhnung mit Gott und umgekehrt. In dieser Richtung also lassen die Reformatoren die Aufgabe der Versöhnungslehre unerledigt: sie fassen insbesondere nicht das Dilemma ins Auge, ob Gott durch Christus mit dem ganzen sündigen Geschlecht oder mit der Gemeinde der Gläubigen versöhnt worden ist. Hingegen in einer entscheidenden Rücksicht haben sie dem Gedanken der Versöhnung zwischen Gott und „uns" ein Gepräge verliehen, welches von der im Mittelalter vorherrschenden Auffassung abweicht. Sie haben nämlich den Werth der Leistung Christi und den Unwerth der Sünde, diese beiden durchaus correlaten Größen, einem Maßstabe unterworfen, welcher ebenso einen gesteigerten subjectiven sittlichen

Ernst, wie einen entwickeltern Sinn für die Geschlossenheit der sittlichen Weltordnung kundgiebt, als welche der Theologie des Mittelalters eigen sind. Sie haben die mittelaltrige Voraussetzung abgeworfen, als ob das sittliche Verhältniß zwischen Gott und den Menschen den Charakter eines Privatverhältnisses und deshalb die Sünde nur den Werth der Beleidigung einer Person hat, welche quantitativ höher steht als der Mensch; und haben dagegen behauptet, daß die Sünde die in der Auctorität Gottes enthaltene Ordnung des öffentlichen Rechtes, das mit dem ewigen Wesen Gottes correlate Gesetz verletze, also den Charakter des Verbrechens einnehme. Sie überbieten deshalb die Lehren des Thomas und des Duns von der nur relativen Zweckmäßigkeit oder vollen Zufälligkeit des zur Beseitigung der Sünde gewählten Mittels durch die Tendenz auf den Beweis der unumgänglichen Nothwendigkeit der Satisfaction Christi aus der sittlichen Weltordnung, welche mit dem wesentlichen Willen Gottes solidarisch ist. Durch dies Begriffsmaterial überbieten sie aber auch den Gesichtskreis, in welchem Anselm dieselbe Tendenz mit anderen Mitteln verfolgt hatte [1]). Daß Luther in der Verwendung des strengen Begriffs der Strafe für die Deutung der Versöhnung durch Christus der Ueberlieferung in der nominalistischen Schule (S. 85) gefolgt sei, ist mir weniger wahrscheinlich, als daß er sich den gleichartigen Andeutungen angeschlossen hat, welche die Kirchenväter von Athanasius an bis über Augustin hinaus darbieten. Für Zwingli wenigstens, welcher in dieser Sache ebenso wie Luther denkt, ist überhaupt nur auf die letztere Ableitung zu rechnen.

Allein auf diesem Punkte nimmt Luther eine eigenthümliche Stellung ein, weil er den christlichen Gedanken von Gott in einer Weise darstellt, welche von dem vorhergehenden und nachfolgenden Schulgebrauch absticht. In einer Menge von Aussprüchen bringt er den Grundsatz zur Geltung, daß die richtige vollständige und wirkliche Erkenntniß Gottes nur durch

---

1) Einen Anklang an Anselm's Theorie, so daß der Gesichtspunkt der Strafgerechtigkeit Gottes direct ausgeschlossen ist, finde ich nur bei Petr. Martyr Vermilius, loci communes II. 17, 19. (p. 295). Indessen bekennt sich derselbe l. c. II. 18, 17 (p. 300) auch zu der reformatorischen Satisfactionslehre.

die Offenbarung in Christus, nur in der Anerkennung seiner Gnade, nur in der Ausübung des danach bemessenen Vertrauens gewonnen oder geübt werde[1]). Die Kehrseite hievon ist, daß die schulmäßige Erkenntniß Gottes aus der Vernunft oder durch die Schlüsse aus der allgemeinen Ansicht von der Welt, oder von oben herunter aus irgend einer apriorischen Voraussetzung undeutlich, fragmentarisch und deshalb im Vergleich mit der christlichen Erkenntniß Gottes schädlich ist. Auf jenem Wege wird eine Erkenntniß Gottes erstrebt, welche uns der Majestät Gottes direct gegenüberstellen, also zu unserer Vernichtung gereichen würde. Gott aber will nur in Christus sich finden lassen. In diesem Erkenntnißgrunde aber wird Gott als der Heilswille, als die Liebe begriffen, natürlich nur von demjenigen der an Christus glaubt, und durch ihn, nach seinem Maße auf Gott vertraut. Der Liebeswille ist das Sein oder das Wesen Gottes selbst; so gewiß Gott in seiner Offenbarung durch Christus für uns gegenwärtig ist, und demgemäß von demjenigen gehabt werden kann, welcher durch Christus zu dem vollen Vertrauen auf ihn erweckt wird. Denn nach dem großen Katechismus gilt es gleich, Gott haben, und wissen wer er ist. Gott und Glaube sind untrennbare Dinge; ein Urtheil über Gott, das nicht durch das vollkommene Vertrauen auf ihn getragen wird, hat keinen Erkenntnißwerth, und halbe Erkenntniß ist nicht Erkenntniß, welche diesen Namen verdienen würde. Also eine uninteressirte Erkenntniß des Wesens Gottes, an welche sich erst nachträglich das Vertrauen auf ihn knüpfen würde, läßt Luther nicht zu. Wer diesen Weg einschlägt, also außerhalb Christus, nach der Methode der natürlichen Theologie, Gottes Wesen und Majestät erkennen will, würde Gott als

---

1) Vgl. Hermann Schultz, Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott; in Zeitschr. für Kirchengesch. IV. S. 77—104. — Dieser Gesichtspunkt tritt auch in den lutherischen Bekenntnißschriften deutlich genug hervor. C. A. XX. 24: Iam qui scit, se per Christum habere propitium patrem, is vere novit deum. Cat. maior pars I. 1. Quid est habere deum, aut quid est deus? Deus est et vocatur, de cuius bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis, et ad quem quibuslibet adversis rebus atque periculis ingruentibus confugias, ut deum habere nihil aliud sit, quam illi ex toto corde fidere et credere. . . . Siquidem haec duo, fides et deus una copula coniungenda sunt.

den unberechenbaren, unheimlichen, befremdenden, räthselhaften Willen, und sich in Unseligkeit versetzt finden. Es giebt eben im Verhältniß zu Gott keine neutrale objective Erkenntniß, wie sie in der vorgeblichen natürlichen Theologie vorgespiegelt wird. So heißt es im großen Katechismus: **Quod si fides et fiducia recta et sincera est, deum rectum habebis: contra, si falsa fuerit et mendax fiducia, etiam deum tuum falsum et mendacem esse necesse est.** Es gehört schon unter das falsche Vertrauen, wenn man eine uninteressirte, oder metaphysische Erkenntniß Gottes erstrebte. Das Ergebniß derselben also ist falsch und trügerisch.

Luther hat freilich diese in den Jahren 1518—1520 erreichte Betrachtungsweise in der Schrift gegen Erasmus **de servo arbitrio** verleugnet. Hier hat er, um sich der scholastischen Vertheidigung der menschlichen Freiheit zu erwehren, selbst einen Rückfall in die Scholastik begangen. Er hat die Frage nach den Bedingungen der Begnadigung der Einzelnen ausdrücklich unter die Vorstellung des verborgenen Gottes gestellt, nicht um die Frage dadurch für unlösbar und unberechtigt zu erklären, sondern um sie systematisch zu beantworten. Auf diesem Wege aber erreicht er eine Construction von Folgerungen theils aus dem angenommenen verborgenen, theils aus dem in Christus offenbaren Gnadenwillen Gottes, welche sich auf allen Punkten widersprechen. Am deutlichsten erscheint dieser Widerspruch in der Stellung zum Gesetz, welche Gott eingeräumt wird, je nachdem er als der verborgene und als der offenbare vorgestellt wird. Wo es darauf ankommt, die unmotivirte entgegengesetzte Entscheidung Gottes zur Beseligung wie zur Verwerfung verschiedener Menschen mit der Annahme der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, erklärt Luther Gott für **exlex**, nämlich, daß er an kein Gesetz gebunden ist, daß er in seiner Freiheit vom Gesetze die oberste Richtschnur für Alles bietet, daß nicht etwas gut ist, indem es Gottes Willen im Voraus bestimmt, sondern nur sofern es durch Gottes Willkür bestimmt ist[1]). Wo es aber Luther auf die Beziehungen der Offenbarung Gottes ankommt, meint er keineswegs, daß der Inhalt des den Menschen verliehenen Gesetzes aus göttlicher Willkür stamme,

1) Vgl. Köstlin, Luther's Theologie II. S. 48. 53, meine Geschichtl. Studien zur christlichen Lehre von Gott, Zweiter Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 88.

und demgemäß auch der entgegengesetzte Inhalt des Handelns den Menschen hätte vorgeschrieben werden können. Diesen Grundsatz, welcher von Duns her auch in der nominalistischen Schule giltig war, setzt er gänzlich bei Seite, indem er bei der Wechselbeziehung zwischen Gesetz und Evangelium das Gesetz stets als den ewigen und unwandelbaren Inhalt des Willens Gottes anerkennt[1]). Die Schrift Luther's gegen Erasmus bietet ja das eigenthümliche Schauspiel einer in sich gespalteten Theologie dar, von der die eine Seite scholastisch, insbesondere nominalistisch, die andere Seite mit den Mitteln der Offenbarungserkenntniß ausgeführt ist. Daraus folgt, daß das Problem, nämlich die Heilsentscheidung für den Einzelnen nach der einen Betrachtungsweise direct und mit Ausschließung der Freiheit gelöst wird, nach der andern Betrachtungsweise indirect der Freiheit ausgeliefert wird. Das letztere Ergebniß richtet sich danach, daß der offenbare Wille Gottes durch die Versöhnungsthat Christi vermittelt und festgestellt ist, welche das Menschengeschlecht im Ganzen angeht, also bei dem Einzelnen auf den freien, d. h. unmeßbaren Entschluß zum Glauben rechnet, wenn sie ihm heilsam sein soll. Die Schrift Luther's de servo arbitrio ist und bleibt ein unglückliches Machwerk. Ihre befremdenden Elemente hat Luther selbst niemals wiederholt; indessen hat er doch nur indirect sich von ihnen losgesagt, indem er seinen ursprünglichen reformatorischen Gesichtspunkt wieder ergriff, daß man nur in seiner Offenbarung Gott erkennen könne und die Fragen zu meiden habe, welche unter die verborgene Majestät Gottes fielen.

Demgemäß ist er auch niemals versucht gewesen, die nominalistische Anschauung von Gott als der übergesetzlichen Willkür in das Problem der Versöhnung Christi einzumischen. Die Prämisse dazu erkennt er in dem Begriff der retributiven Gerechtigkeit Gottes, welcher seit dem Beginn der christlichen Theologie als der von selbst verständliche Maßstab der göttlichen Weltregierung gilt. So wie das den Menschen verliehene Gesetz der Gerechtigkeit Gottes entspricht, und Gott als der Gerechte auf dessen Erfüllung durch die Menschen hält, so haßt er aus seiner Art die Sünde, und straft dieselbe nothwendig. Und indem Christus zum

1) Vgl. Th. Harnack, Luther's Theologie I. S. 522 ff. Köstlin II. S. 405.

Zweck der Befreiung der Menschen von dem verdammenden Zorne Gottes sich den Strafen, dem Zorne, dem Fluche unterworfen hat, so ist der göttlichen Gerechtigkeit genug geschehen, und der Tod ist im Recht überwunden worden. So hat Christus aus dem zornigen Richter einen barmherzigen Gott gemacht [1]). Bei dieser, im Allgemeinen der patristischen Ueberlieferung entsprechenden aber sie verschärfenden Formel hat es auch Melanchthon bewenden lassen [2]). Hingegen hat Luther aus dem Gesichtspunkt, daß Gott nur in Christus offenbar ist, eine Reihe von Aeußerungen gethan, welche die Aussicht und die Anwartschaft auf eine Veränderung der Lehre eröffnen, die leider Luther selbst den Voraussetzungen natürlicher Theologie, die er daneben befolgt, noch nicht abgerungen hat. Wenn nämlich die richtige Erkenntniß Gottes nur durch seine Offenbarung in Christus und in dem Glauben als Vertrauen gewonnen wird, so wird dadurch festgestellt, daß Gott Liebe ist, dem Sünder wohl will. Dadurch wird aber auch der Grundsatz, daß Gott den Sündern im Allgemeinen zürne und ihre Bestrafung erziele, nothwendig eingeschränkt. Der Zorn Gottes gegen die Sünder kann nicht mehr die Coordination zu der Güte Gottes behaupten, welche den Würdigen zugewandt wäre. Natürlich ist derjenige, welcher sich in Widerspruch mit Gott setzt, unter dessen Zorn. Allein die richtige aus dem Vertrauen auf Gott mögliche Erkenntniß besteht in der Erfahrung, daß Gott den Sünder liebt, ihn niemals in dem Sinne gezürnt hat, daß er ihn hat verdammen wollen, sondern nur in dem Sinne einer liebevollen Warnung und Anregung zur Buße. Also in der Erfahrung der Versöhnung mit Gott, in der Erkenntniß Gottes aus dem dadurch erweckten Vertrauen ergiebt sich, daß der Mensch auch als Sünder niemals der Liebe Gottes entbehrt, daß er vielmehr als bekehrter Sünder in dem scheinbaren Zorne Gottes doch nur Beweise seiner zuvorkommenden Gnade empfangen hat. Denn Liebe und Gnade sind das eigentliche und natürliche Werk Gottes; Zürnen und Richten

1) Köstlin II. S. 306 ff. 402 ff.

2) Adnot. in ev. Matth. C. R. XIV. p. 938. Enarr. symb. Nic. C. R. XXIII. p. 338. Declamatio. C. R. XI. p. 779: Exponatur mirandum dei consilium, quod cum sit iustus et horribiliter irascatur peccato, ita demum placari iustissimam iram voluerit, quia filius est factus supplex pro nobis et in sese iram derivavit et pro nobis piaculum et victima factus est.

sind das für Gott fremde Werk, wozu er durch die Hartnäckigkeit der Sünde genöthigt wird. Aber für die Gläubigen scheint Gott nur zu zürnen, indem er ihnen den Antrieb zur Buße giebt [1]). In voller Analogie zu dieser Umdeutung des göttlichen Zornes steht die Art, in welcher Luther mit dem Begriffe der Gerechtigkeit Gottes verfährt. Neben ihrer gewöhnlichen retributiven Bedeutung, welche sie als Grund von Belohnung oder von Strafe erkennen läßt, versteht er die Gerechtigkeit Gottes in richtigem Tacte für den biblischen Sprachgebrauch als synonym mit Gnade und Barmherzigkeit [2]). Im Vergleich mit dieser Deutung weiß auch Luther, daß die retributive Gerechtigkeit ein philosophischer Begriff ist, der, indem er für den Sünder gilt, demselben kein Zutrauen gegen Gott, sondern das Gegentheil, die Abneigung und den Haß einflößt.

Die Veränderung der Begriffe vom Zorn Gottes und von seiner Gerechtigkeit würde eine erhebliche Veränderung in der Lehre von der Sünde und von der Versöhnung durch Christus nach sich ziehen, wenn Luther systematisch mit jenen Gedanken verfahren wäre. Die Sünde würde nicht mehr als die einförmige in sich selbst gleiche Bestimmtheit aller Menschen gedeutet werden können, wenn Gott ganz verschieden gedacht werden muß, je nachdem der Sünder ihm ohne Ehrfurcht und ohne Vertrauen gegenüber stehen bleibt, oder durch die Versöhnung zum vollen Vertrauen gegen Gott befähigt wird. Und wenn Gottes Gerechtigkeit eigentlich die Strafe gegen diejenigen ausschließt, deren er sich in Gerechtigkeit erbarmt, oder wenn sein Zorn gegen dieselben nur den Schein von Verdammniß mit sich führt, so braucht auch Christus, um die Menschen zum Vertrauen auf Gott zu erlösen, nicht wirklich seiner Gerechtigkeit genug zu thun, oder die Verdammniß der Menschen an ihrer Stelle zu ertragen. Aber so weit hat Luther seine Voraussetzungen nicht entwickelt. Denn seine Phantasie hat ihm nicht gestattet, alle hier einschlagenden Beziehungen regelmäßig unter die Einheit des Gottesgedankens zu beugen, welchen er als das Correlat des Vertrauens im großen Katechismus beschrieben hat. Die Correlate der retributiven Gerechtigkeit oder des Verdammungszornes Gottes, nämlich Gesetz

1) Köstlin II. S. 311—313.
2) Köstlin II. S. 308.

und Tod, Teufel und Hölle, als Belastung der sündigen Menschheit, werden von Luther oft genug als selbständige gottwidrige Mächte dargestellt. In diesem Zusammenhang tritt aber folgerecht die Darstellung der Erlösung durch Christus in die Analogie mit dem patristischen Mythus von dem Rechtshandel mit dem Teufel, beziehungsweise seiner Ueberwindung durch die Unterwerfung Christi unter jene Mächte. Demgemäß versteht Luther die Genugthuung, welche Christus geleistet, nicht als etwas, was für Gott nöthig wäre, sondern als Leistung an jene Mächte. Das aber ist keine Verbesserung im Vergleich mit der mittelaltrigen Theologie. Es ist auch nur eine unsichere und unverständliche Veränderung der juristischen Haltung der Versöhnungslehre, wenn Luther durchscheinen läßt, daß Christus eigentlich doch nicht von Gottes Zorn getroffen, von ihm verdammt und verlassen worden sei, weil er wie viele Heilige neben der maledictio externa die benedictio interna erfahren habe. Die Ueberwindung der feindlichen Mächte in der Auferweckung Christi endlich ist bei Luther wie bei den Kirchenvätern völlig indifferent gegen alle Beziehungen des Rechtes, in welche das Leiden und der Tod Christi jemals gestellt werden, so nahe jener Gedanke an diese Erörterungen gerückt werden mag.

32. Die mit Luther wie mit Melanchthon übereinstimmende Behauptung Zwingli's, daß Christus die durch die Verbrechen der Menschen verletzte Gerechtigkeit Gottes durch seine Genugthuung habe versöhnen müssen, damit die Barmherzigkeit die Erlösung vollziehe, ist in seinem Gedankenzusammenhang systematisch durch zwei Sätze begründet, welche in der Schrift de providentia ausgesprochen werden. Dieselben gehen dahin, daß Gottes Vorsehung in der durch seinen Sohn zu bewirkenden Erlösung der ewig erwählten Gemeinde und in der so zu begründenden Gemeinschaft derselben mit Gott gipfelt, und daß das Gesetz den Geist und die Gesinnung Gottes ausdrückt oder seinen ewigen Willen bezeichnet. Deshalb bedingen sich seine Güte (gleich Liebe) und seine Gerechtigkeit gegenseitig, wie er in der expositio fidei (IV. p. 47) ausführt, und begründen es, daß jene das Erlösungswerk Christi herbeiführt, diese dasselbe für die Versöhnung aller Sünden annimmt. Ich könnte mich mit dieser Nachweisung begnügen, wenn nicht Zeller und Sigwart sich bemüht hätten, Abweichungen Zwingli's von „der herrschenden Lehrweise", wie sich Zeller (S. 71)

ausdrückt, zu constatiren. Diese Abweichungen sollen nach Zeller darauf hinauskommen, daß Zwingli weniger die objective Versöhnung Gottes selbst, als die subjective Beglaubigung der Versöhnung für die Menschen als den Erfolg auffasse, der durch das Leben und den Tod Christi erreicht werden sollte, — nach Sigwart (S. 133), daß Zwingli die Nothwendigkeit der Satisfaction nicht in der objectiven Unverletzlichkeit von Gottes Gerechtigkeit, sondern eigentlich in dem Zweck begründe, daß das richtige Bewußtsein der Menschen von dem Bestande der Gerechtigkeit Gottes auch neben seiner Erlösungsgnade hervorgerufen werde. Die „herrschende Lehrweise" freilich ist nichts anderes als die späteste Form der lutherischen Lehrtradition, welche die satisfactorische Wirkung Christi auf Gott als die directe und primäre, hingegen die conciliatorische Wirkung Christi auf die Menschen als die indirecte und secundäre durch den Glauben bedingte darstellt. Allein die Reformatoren haben eben diese Auseinandersetzung der Beziehungen der Versöhnung nicht vollzogen. Sie haben überhaupt, mit der oben bezeichneten Ausnahme Melanchthon's, niemals den objectiven Gedanken der Versöhnung gegen die vorausgehende religiöse Gewißheit der Rechtfertigung in Christus selbständig gemacht. Diejenigen Aeußerungen Zwingli's also, in welchen Zeller und Sigwart eine Abbiegung von der objectiven Bestimmung der Idee der Versöhnung in die subjective erkennen wollen, bürgen nur dafür, daß Zwingli's Lehre über die durch Christus vollzogene Versöhnung ebenso durch das religiöse Bewußtsein von deren directer Abzweckung auf uns beherrscht ist, wie es bei den anderen Reformatoren der Fall ist.

Nun berufen sich aber beide Darsteller der Theologie Zwingli's darauf, daß derselbe in einer Stelle des Commentarius de vera ac falsa religione die objective Nothwendigkeit des Todes Christi für Gott direct geleugnet hat, da Gott die Macht habe, die befleckten Menschen ohne jene Bedingung in die Reinheit wiederherzustellen, also das Beispiel seiner Strafgerechtigkeit im Tode Christi nur die Bestimmung habe, die Trägheit der Gläubigen zum Guten zu überwinden [1]). Diese eine Aeußerung

1) III. p. 180: Invenit divina bonitas, quo iustitiae quidem satisfieret, misericordiae vero sinus absque iustitiae detrimento liberaliter pandere liceret. Non quo sibi hac ratione ab adversario caveret, aut

soll die eigentliche Meinung Zwingli's gegen die zahllose Reihe der entgegengesetzten Behauptungen verrathen, obgleich sie unmittelbar umgeben ist von deutlichen Erklärungen der letztern Art. Sie soll diesen Werth haben, weil nach Erklärungen, die namentlich in einem Briefe an Joh. Haner in Nürnberg vorliegen (VII. p. 569. 570), Zwingli nur uneigentlich im Tode Christi den Grund unseres Heiles anschaut, während derselbe doch nur in Gottes Gnade zu erkennen sei, und in Christus, sofern er, der nach seiner menschlichen Natur gestorben ist, selbst Gott ist. Gerade dieser Brief aber, in welchem Zwingli sich auf den commentarius beruft, enthält das unumwundene Bekenntniß, daß die Todesleistung des Gottmenschen im Verhältniß zu der unverletzlichen Gerechtigkeit Gottes nothwendig ist. Etwas Besonderes kommt in diesem Briefe nur insofern vor, als es zweimal heißt: **Christus ipsum salutis pignus ac veluti satisfactio**, und **Christi humanitas velut instrumentum ac pignus est, cuius contemplatione irata nobis iustitia placatur.** Dies bedeutet aber nicht, daß Zwingli die objectiv nothwendige Relation des Todes Christi auf die göttliche Gerechtigkeit in Zweifel zieht, sondern daß ihn ebenso wie in der angeführten Stelle des **commentarius** die Scheu anwandelt, die Ordnung der göttlichen Rathschlüsse **a priori** zu durchschauen, und die menschliche Begriffsbildung als direct maßgebend für Gottes Denken zu behaupten. Uebrigens hält er auch auf diesem Punkte die oben (S. 173) angeführte Regel aufrecht, daß er die Begründung des Heiles in Gottes Willen und in Christi geschichtlichem Wirken zusammenfaßt. Dieser Erklärung gegenüber ist es auch verkehrt, der ganz isolirt auftauchenden Meinung Zwingli's, daß Gott der Satisfaction Christi zur Ausführung der Erlösung nicht bedurft, und daß dessen Tod nur den Werth eines von der Ungerechtigkeit abschreckenden Strafexempels habe, constitutive Bedeutung für Zwingli's Theologie beizulegen. Die Bedeutung des Strafexempels, auf welche nach-

---

figulo non liceret e consperso luto facere vel refingere, qualemcunque velit testam, sed quo per hoc iustitiae exemplum oscitantiam et torporem a nobis tolleret, ac se, qualisnam esset, iustus, bonus, misericors, nobis exponeret; aut ne nimium de eius consiliis loqui praesumamus, quia sic illi placuit.... Cum ergo deus iuxta sit iustus et misericors, tametsi ad miserationem propendeat, iustitiae tamen eius omnino satisfieri, ut iratus placetur, oportet.

her Grotius den Werth des Todes Christi beschränkte, läuft allerdings in dieser Aeußerung nebenbei; übrigens aber ist Zwingli mit seiner Absicht von dem Standpunkte des Duns Scotus weit entfernt. Was also in der oben angeführten Aeußerung an dessen Behandlung der Versöhnungsidee erinnert, wird ebenso beurtheilt werden dürfen, wie die Anklänge an die Vorstellung von der zwecklosen und über jedes Gesetz entrückten Willkür Gottes in der Prädestination der Einzelnen, welche in dem anamnema de providentia in die ganz verschieden angelegte teleologische Entwickelung der göttlichen Vorsehung und in die teleologische Beurtheilung der Sünde überhaupt und der Reprobation insbesondere hineinfallen [1]).

33. Der reformatorische Gedanke, daß der Tod Christi den Werth stellvertretenden Strafleidens habe, und sich auf die Versöhnung des Zornes Gottes beziehe, fand in dem gangbaren Ausdrucke satisfactio eine geeignete Form vor. Daß die Reformatoren den Ausdruck gerade von Anselm entlehnt hätten, ist eine unbewiesene Voraussetzung. Ebenso wenig bedeutet der Gebrauch des Begriffs meritum durch die Reformatoren, daß dieselben in der vorliegenden Lehre mit Duns Scotus übereinstimmen wollen. Vielmehr beweist der Umstand, daß sie s a t i s f a c t i o und m e r i t u m als S y n o n y m a behandeln, daß es ihnen bei der Aufstellung ihrer eigenen Lehre gar nicht darauf ankam, sich über das Verhältniß derselben zu den ähnlichen aber abweichenden Theorieen der Vorgänger aufzuklären. Hiezu bietet die letzte Ausgabe von Calvin's Institutio einen charakteristischen Belag. In der ihm eigenthümlichen dogmatischen Präcision hat er nämlich ursprünglich die Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit durch den Strafwerth des Todes Christi nur in dem Begriffe der Genugthuung ausgeprägt (Lib. II. cap. 16) [2]). Er befolgt in der Darstellung dieser Lehre unumwunden den Grundsatz, daß das Gesetz der Ausdruck des wesentlichen Willens Gottes sei. Dies Verfahren ist

---

1) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 96.

2) Baur (Versöhnungslehre S. 334) leugnet zwar, daß Calvin die satisfactorische Bedeutung des Todes Christi aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ableite; indessen vergl. Lib. II. cap. 16, 2. 3. Auch die bei Baur folgende Charakteristik der Theologie Calvin's ist verfehlt.

auch ganz indifferent gegen den Verlauf seiner Lehre von der Prädestination, in welcher Gottes Handeln mit den einzelnen Menschen nach Luther's Weise von jedem Gesetze unabhängig gestellt wird (Lib. III. cap. 21—24), obgleich sich Calvin dabei bemüht, um den Gedanken herumzukommen, daß Gott exlex sei [1]). Die vorausgehende Nothwendigkeit einer Genugthuung an Gottes Gerechtigkeit wird auch nicht verkürzt durch die Erklärung (II. 12, 1), daß die Menschwerdung Christi nicht einfach und unbedingt, sondern in Gemäßheit des activen Heilsbeschlusses Gottes nothwendig war. Bestimmte äußere Anlässe aber bewogen Calvin, in der Ausgabe von 1559 zu der Lehre von Christi Satisfaction ein besonderes Capitel (17) hinzuzufügen über das Thema: Recte et proprie dici, Christum nobis promeritum esse gratiam et salutem. Nämlich schon im Jahre 1545 war Camillus Renatus in der Gemeinde zu Chiavenna, und 1555 Laelius Socinus in einer brieflichen Anfrage an Calvin mit der dem scotistischen Gedankenkreise angehörigen Consequenz aufgetreten, daß, wenn Gottes Wille vollkommen unbedingt wirkt, die Begnadigung nur von Gott, nicht aber von Christi Verdienst abzuleiten sei [2]). Diese Italiener, welche aus dem Gleichgewicht der kirchlichen Ueberlieferung herausgetreten waren, kamen überhaupt zu ihrer schulmäßigen Kritik der christlichen Lehre von der scotistischen Schultradition aus [3]), und deshalb kennen sie auch nur das Verdienst als die Form des heilsmäßigen Wirkens Jesu, richten also auch ihre Widerlegung gerade auf diese Fassung der Versöhnungsidee.

Indem sich nun Calvin bewogen fand, gegen sie den Gedanken des Verdienstes Christi aufrecht zu erhalten, so formulirt er die Meinung der Gegner dahin, daß die Behauptung des Verdienstes Christi die Gnade Gottes in Schatten stelle, daß deshalb Christus als Mittel (instrumentum) und Diener der Gnade, nicht als ihr Urheber anzusehen sei. Calvin gesteht nun zu, daß der Begriff des Verdienstes in demjenigen Sinne unstatthaft sei, wenn man Christus einfach und an sich dem göttlichen Urtheil gegenüberstellen wollte. Aber in der Bejahung von Christi Verdienst werde gar nicht ein Princip (eine gegen Gott selbständig

1) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 105 f.
2) Trechsel, Antitrinitarier II. S. 97. 167.
3) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 271.

wirkende Kraft) angenommen, sondern dasselbe werde der Anordnung Gottes als der ersten Ursache untergeordnet. In diesem logischen Verhältniß walte kein Widerspruch ob, und so sei nichts dagegen, zu behaupten, daß bei der unbedingten Wirkung der Barmherzigkeit Gottes zur Rechtfertigung der Menschen das Verdienst Christi dazwischen trete. Dem Anspruch menschlicher Werke trete dann beides in seiner Ordnung entgegen, die freie Gnade Gottes und der Gehorsam Christi. Denn „nur aus Gottes Belieben (beneplacitum) konnte Christus etwas verdienen", weil also „von der Gnade Gottes allein das Verdienst Christi abhängt, so wird es nicht minder geschickt wie jene den menschlichen Ansprüchen auf eigene Gerechtigkeit entgegengesetzt". Aus dem weitern Verlaufe des Capitels ergiebt sich, daß Calvin dasselbe Handeln und Leiden Christi, welches vorher als satisfactorisch gedeutet war, als meritorisch darstellt; er hat dabei offenbar nicht die Absicht und nicht die Meinung, etwas von der vorhergehenden Lehre formal Abweichendes vorzutragen. Und dies geltend zu machen, ist in erster Linie meine Absicht. Für Calvin selbst hat diese doppelte Darstellung des Werthes Christi als Genugthuung und als Verdienst keine andere Bedeutung, als wenn die Anderen diese Ausdrücke als Synonyma neben einander stellen. Für den Geschichtschreiber jedoch ist es deutlich, daß die beiden Gedankenreihen Calvin's sich nicht decken. Je correcter im Sinne des Duns Scotus der Ausspruch Calvin's ist: **Christus nonnisi ex dei beneplacito quidquam mereri potuit**, um so deutlicher ist, daß diesem Satze ein anderer Begriff von Gott untergelegt ist, als der Satisfactionslehre. Und wenn **ex sola gratia dependet meritum Christi**, so ist damit für den Kundigen zugleich indirect behauptet, daß es auf die Gerechtigkeit Gottes, welche den Satisfactionsbegriff beherrscht, keine Beziehung hat. In Wirklichkeit hat also Calvin mit der Rechtfertigung des Begriffs des Verdienstes Christi eine Abbiegung in den Scotismus vollzogen, welchem seine Denkart, wie die der anderen Reformatoren, in dem vorliegenden Punkte sonst durchaus fremd ist. Denn die Lehre von der Satisfaction Christi ruht auf der Forderung des Einklanges zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, und setzt die göttliche Vorsehung voraus, den Willen, welcher die Natur und die Geschichte bis zu der besondern Fürsorge für die Gemeinde der Erwählten hinauf zweckvoll gliedert und ordnet. Auf diesem Gebiete der Erkenntniß

läßt also Calvin keinen Raum für ein Verfahren des beneplacitum, der Privatwillkür und der Billigkeit Gottes; und daß er die Prädestinationslehre aus dem scotistischen Begriffe der absoluten Vollmacht Gottes über die Creaturen ableitet, läßt jenes Gebiet der göttlichen Vorsehung völlig unberührt [1]). Das Capitel über das meritum Christi in der Institutio von 1559 hat auch nicht die Bedeutung, dem Gottesbegriff der Prädestinationslehre das Uebergewicht über die Lehre von der Vorsehung zu verschaffen; denn es ist keine Verbindungslinie zwischen jenen beiden Gedanken gezogen. Jenes Capitel also ist in der Lehrweise Calvin's nur eine zufällige Einlage, welche für ihn selbst keine positive charakteristische Bedeutung hat.

34. Indem Luther den Begriff der göttlichen Liebe, Zwingli und Calvin den Begriff der Güte Gottes und das System seiner bis zur Erlösungsgemeinde aufsteigenden Vorsehung der Versöhnungslehre zu Grunde legten, indem sie zugleich das Versöhnungswerk Christi an der Gerechtigkeit Gottes maßen, welche ihren Ausdruck in dem ewigen Sittengesetz findet, haben die Reformatoren einen Gesichtskreis eröffnet, welcher über die ordnungslose und zufällige Willkür hinausreicht, welche als Inhalt des Gottesbegriffs, in einer bei Thomas und Duns freilich abgestuften Weise, die mittelaltrige Darstellung der Versöhnungslehre beherrschte. Es ist ein Gottes würdigerer Begriff, ihn als die sittliche Macht zu denken, welche mit einem gegliederten Systeme von Zwecken und mit einer ihm wesentlichen Ordnung öffentlichen Rechtes die höchsten menschlichen Interessen befriedigt, als wenn man ihn als höchststehendes Subject des Privatrechts und der Privatsittlichkeit (Billigkeit) denkt, und die durch die christliche Tradition dargebotene Methode der Versöhnung nur als die nach Gottes Urtheil zweckmäßigste behauptet, ohne daß diese Annahme durch die Vergleichung anderer möglicher Verfahrungsweisen bewährt wurde. Dieser theologische Fortschritt der Reformatoren bezeugt zugleich eine religiös-sittliche Erhebung über die Linie der im Mittelalter wirkenden Kraft des Christenthums, deren Werth und Fortwirkung sich auch unabhängig von derjenigen dialektischen Ausführung feststellen läßt, welche die Versöhnungslehre

1) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 108.

durch die Reformatoren und ihre nächsten theologischen Nachfolger gefunden hat. Zu den Grundanschauungen, auf welche ich dieses Urtheil angewendet wissen will, gehört nun auch die Verwendung des Thuns Christi neben oder über seinem Leiden zur Begründung der an ihn geknüpften Versöhnung zwischen Gott und den sündigen Menschen. Wenn irgend etwas geeignet ist, den Schein der Uebereinstimmung der Reformatoren mit Anselm zu widerlegen, so ist es dieser Punkt. Anselm begründet die Versöhnung auf das Todesleiden, das er als opus supererogatorium dem pflichtmäßigen sittlichen Handeln Christi entgegensetzt (S. 41). Der Gebrauch des Begriffs Verdienst hatte schon Thomas und Duns dazu befähigt, die versöhnende Bedeutung des Leidens Christi in der ganzen Dauer seines Lebens, einschließlich seines Todes zu finden (S. 70. 75). Jener so bedeutsame Charakterzug der reformatorischen Lehre, der bei Anselm fehlt, ist jedoch bei Abälard zu finden (S. 50). Einen Anklang darin bietet auch Johann Wessel dar [1]).

Die Art, wie Luther in einer Epistelpredigt der Kirchenpostille (Walch XII. S. 312—317) den activen Gehorsam Christi gegen das Gesetz verwerthet, entspricht noch nicht der nachher üblich gewordenen Lehrweise, welche activen und passiven Gehorsam Christi coordinirt, und welche jenem wie diesem einen Stellvertretungswerth für die Menschen zum Zwecke der Rechtfertigung beilegt. Luther erkennt vielmehr den Gehorsam Christi gegen das Gesetz als das Allgemeine, unter welchem die stellvertretende Ertragung des Fluches des Gesetzes als das Besondere umfaßt ist. Indem also das Leiden des Schuldlosen direct dazu dient, die Gläubigen dem Fluche des Gesetzes zu entziehen, so ist die positive Erfüllung des Gesetzes namentlich auch deshalb conditio sine qua non für jene Leistung, weil in jener an sich für Christus Verzichtleistungen, also Leiden begründet sind. Die Ertragung des Gesetzesfluches hat ihren Werth nur in dem allgemeinen Gehorsam gegen das Gesetz, und die thätige Erfüllung des Gesetzes schließt für Christus, der an sich der Herr über alle Gesetze ist, schon das Leiden in sich, das sich im Tode nur vollendet. Christus gilt für Luther als Herr über das Gesetz nicht schon einfach wegen seiner

1) Er unterscheidet satisfacere und satispati in der Leistung Christi. Vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 497 Anm.

göttlichen Natur; denn in diesem Gedankenzusammenhang ist die Voraussetzung fern, daß die göttliche Natur an sich dem Maße des Gesetzes entzogen sei. Hier schlägt nämlich eine Modification des Begriffs vom Gesetze ein, welche für Luther's Auffassung des christlichen Lebens charakteristisch, aber auch der Grund mißlicher Künsteleien geworden ist. Er versteht nämlich hier unter dem Gesetze nicht das Sittengesetz, welches der concreten sittlichen Freiheit correlat ist, sondern die mit Drohung und Verheißung begleitete Ordnung des Lebens, welche auf die eigennützige Erfüllung rechnet, und über welche man in der erfüllten, gesinnungsmäßigen Freiheit hinaus kommt. Also Gesetz bedeutet für Luther das Sittengesetz in der Form des Rechtsgesetzes. Ueber solches Gesetz ist nun Christus hinaus, ist ihm nicht verpflichtet, weil er mit seiner uneigennützigen Gesinnung stets dessen Spielraum überschreitet; diese Gesinnung aber hat er als der Mensch, der zugleich in göttlicher Natur ist. Nun scheint freilich die Folgerung geboten zu sein, daß Christus als Träger rein sittengesetzlicher Gesinnung überhaupt nicht in die Form des Rechtsgesetzes eingehen konnte, daß sein sittengesetzlicher Gehorsam gegen das mit Drohung und Verheißung ausgestattete Gesetz ein Widerspruch in sich sei, daß wenn er willig jenes auf den Eigennutz des Erfüllers rechnende Gesetz erfüllte, er es nur scheinbar ausführte. Diese Folgerungen verbirgt sich Luther durch die paradoxen Antithesen: „Er hat es willig gethan, nichts sich selbst darin gefürchtet oder gesuchet. Aber nach den äußerlichen Werken ist er allen Anderen gleich gewesen, die es unwillig und gefangen thaten, darum ist seine Freiheit und Willigkeit verborgen gewesen vor den Leuten (?), gleichwie jener Gefängniß und Unwilligkeit auch verborgen war. Und also geht er daher unter dem Gesetze und zugleich nicht unter dem Gesetze. Er thut gleich denen, die darunter sind, und ist doch nicht also darunter; mit dem Willen ist er frei und derhalben nicht darunter, mit den Werken, die er willig thut, ist er darunter. Aber wir (als Sünder) sind mit Willen und Werken darunter, denn wir gehen gezwungenen Willens in den Werken des Gesetzes". Diese Fassung des Problems hängt nun aber damit zusammen, unter welchem praktischen Gesichtspunkte Luther den Gehorsam Christi gegen das (Rechts-)Gesetz verwerthet. Es kommt ihm keineswegs, wie seinen Nachfolgern, darauf an, daß eine in der Gerechtigkeit Gottes begründete Be-

dingung unserer Rechtfertigung durch den activen Gesetzesgehorsam Christi erfüllt werde, sondern darauf, daß das Vorbild für das Leben der Gerechtfertigten festgestellt werde, sofern dieselben im Geiste Christi freiwillig das Sittengesetz erfüllen und dadurch von der rechtsgesetzlichen Anschauung desselben, welche auf Eigennutz rechnet, befreit werden. Sofern man im Sündenstande an die letztere Form gebunden war, soll die Unabhängigkeit des Gnadenstandes von derselben dadurch gesichert werden, daß die freiwillige Unterwerfung Christi unter den Zwang des Gesetzes denselben ungiltig gemacht habe für die, welche zu Christus gehören.

Diese Beziehung des activen Gehorsams Christi schlägt also nicht in die Versöhnungslehre ein. Für die Versöhnungslehre aber kommt Folgendes in Betracht. So wie Luther das Gesetz bestimmt, dem sich Christus freiwillig untergeordnet hat, und so wie er es exemplificirt an der Unterordnung Christi unter seine Aeltern und an seiner Beschneidung, hebt er an ihm neben dem rechtlichen Zwange die Merkmale der Beschränktheit des Lebensgebietes hervor, auf die es bezogen ist, und welchem Christus nach seiner ihm bewußten Bestimmung überlegen war. Sein Gesetzesgehorsam erscheint also in derselben Weise, wie seine Ertragung des Gesetzesfluches, als Ertragung von Lebenshemmungen, als Leiden, und deshalb stellt Luther beide von ihm angeführte Leistungen in solche Continuität, daß er nur das durch das ganze Leben hindurchgehende Leiden Christi und nicht daneben sein Thun als Bedingung der Rechtfertigung in Anschlag bringt. Wenn es nun so scheinen könnte, als ob dies sich nicht erheblich von der mittelaltrigen Deutung des Verdienstes Christi unterschiede, so würde doch der Abstand unterschätzt werden, welcher durch die Herbeiziehung des Begriffs vom Gesetz zur Messung der Leistungen Christi bezeichnet ist. Aber ebenso klar ist, daß Luther mit seinen paradoxen Aufstellungen über den Gehorsam Christi gegen das Gesetz, mit deren Sinn er selbst noch nicht auf das Reine gekommen ist, einen Zusammenhang zwischen Thun und Leiden Christi vielmehr postulirt als nachweist. Wenn Luther sonst [1]) den Gehorsam Christi, seine Erfüllung des Gesetzes, als des Willens Gottes, für unsere Begnadigung verwerthet, so geschieht es in dem Sinne, daß sein Thun und Leiden durch die Liebe motivirt

1) Vgl. Köstlin II. S. 404. 405.

war, welche als die Alles umfassende Leistung im Gesetze vorgeschrieben ist. Dient nun dieses dazu, daß unsere Geltung vor Gott nicht mehr an dem Gesetze gemessen werden soll, sofern wir an Christus glauben, so gilt in diesem Zusammenhang nicht jener verkünstelte Begriff des Gesetzes aus der Epistelpredigt, vielmehr ist damit die Aussicht auf die Lehrdarstellung eröffnet, welche die Concordienformel über diesen Punkt darbietet. Zu deren Ausprägung sind jedoch noch andere Impulse wirksam gewesen.

Wie wenig nämlich in der ersten theologischen Epoche der deutschen Reformation ein Gewicht auf die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams Christi gelegt wurde, erkennt man daran, daß Melanchthon in seinen öffentlichen Schriften den der Rechtfertigung dienenden Gehorsam Christi immer nur auf das Strafleiden bezieht[1]). Auch Zwingli hat nur in der Schrift „von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" (I. p. 433) beides bestimmt unterschieden, daß Gott seinen Sohn für uns gegeben hat als Vollbringer seines Willens, der seinem Gebot hat mögen nachkommen für uns und alle unsere Sünden bezahlen, und ist das gewisse Pfand, durch das wir zu Gott kommen. Hingegen kommt Calvin's Darstellung, welche durch alle Ausgaben der Institutio hindurchgeht (3. Ed. Lib. II. 16, 5), auf denselben Zusammenhang zwischen activem und passivem Gehorsam zurück, welcher sich aus Luther's Epistelpredigt für die Versöhnungslehre ergiebt. Der Erwerb der Gerechtigkeit für uns stützt sich auf den ganzen Verlauf seines Gehorsams; der Grund der Vergebung, welche uns vom Gesetzesfluch befreit, erstreckt sich auf das ganze Leben Christi; seitdem er die Knechtsgestalt angenommen hat, hat er begonnen, den Preis für unsere Befreiung zu entrichten. Der Tod bildet zu dieser Reihe von Leistungen nur den Abschluß. Denn da das Opfer im Tode an die Freiwilligkeit seiner Darbringung gebunden ist, da sein Werth in dem Motiv der Liebe wurzelt, so verbürgt nur der allgemeine active Gehorsam die Bedeutung und Wirkung des Todesleidens. Andererseits hebt Calvin an dem Gehorsam des gesammten Lebens auch nur die Fälle der Unterwerfung unter solches hervor, was Christi eigentlicher Lebens-

1) Jedoch in zwei Stellen der Postille (C. R. XXIV. p. 216. 242) kommt auch die Verwerthung der obedientia activa neben der satisfactio zum Zweck der iustificatio vor.

bestimmung widersprach, worin er also relativ gelitten hat, wie die Fügung unter das Gesetz (Gal. 4, 4) und unter die Taufe des Johannes (Matth. 3, 15). Calvin unterscheidet sich hierin von Luther nur so, daß er den activen Gehorsam Christi nicht im Allgemeinen auf das Gesetz bezieht, sondern auf eine unbestimmtere Fassung des göttlichen Willens, und daß er deshalb die von Paulus ausgesagte Uebernahme der Gesetzespflicht als eine besondere Probe des Gehorsams anführt. Bemerkenswerth ist endlich, daß zuerst öffentliche Schriften aus dem Reformationsgebiete Calvin's, der Heidelberger Katechismus (qu. 36. 37) und die **Confessio Helvetica posterior cap.** 11 den activen Gehorsam Christi neben oder vor dem passiven als Grund der Rechtfertigung anerkennen. Die Meinung ist dabei die, daß Beides in einander angeschaut werden soll, der active Gehorsam und die vollkommene Heiligkeit des Lebens als der allgemeine werthgebende Grund des Leidens, das abgestufte Leiden als die durchgehende Erscheinung des schuldlosen Lebens[1]).

35. Haben also die Reformatoren zwar sehr bestimmte Grundbegriffe und Andeutungen über den Werth der persönlichen Leistungen Christi zum Zwecke der Versöhnungslehre aufgestellt, so haben sie sich doch die wissenschaftliche Aufgabe derselben weder deutlich vergegenwärtigt, noch dieselbe im Zusammenhang mit der Lehre von der Rechtfertigung gelöst. Auch Calvin, obgleich er im Sinne der Gesammtreformation das relativ Vollendetste auf diesem Felde geleistet hat, und in dieser Hinsicht namentlich Melanchthon's Leistungen weit überbietet, hat die Glieder der Kette nicht fest geschlossen, welche das religiöse Bekenntniß der Reformatoren bilden und ihr übereinstimmendes theologisches Streben beherrschen. Ein solcher Versuch geschlossener systematischer Darstellung der Lehren von Christi Genugthuung und unserer Rechtfertigung ist nun von Andreas Osiander unternommen worden, jedoch in einer solchen Richtung und mit solchen Mitteln und Voraussetzungen, welche seine Zusammengehörigkeit mit den Reformatoren als sehr bedingt erkennen lassen, und welche die einhellige Zurückweisung seiner Lehre durch Melanchthon, Calvin

1) Vgl. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie S. 65. — **Ursinus, Explicatio catechesis ad qu.** 16. (Opp. I. p. 92. 93.)

und die Gnesiolutheraner vollständig rechtfertigen. Allein während es seine Gegner bei der Zurückweisung seiner Theorie bewenden ließen, ohne daß Einer von ihnen sich dazu anregen ließ, die systematische Aufgabe in der Richtung und mit den Voraussetzungen der Reformatoren zu lösen, haben gewisse Elemente der Lehre Osiander's, in denen er sich an Luther anschließt, gerade in der Fassung, die er zuerst aufgestellt hat, auf die Lehrweise der lutherischen Theologie bedeutend eingewirkt. Obgleich also seine Theorie im Ganzen als etwas der ächten Reformation Fremdes angesehen werden muß, so hat Osiander in einzelnen Beziehungen seinen Beitrag zur Entwickelung der lutherischen Orthodoxie entrichtet [1]).

Osiander, welcher seit 1522 im Sinne der Reformation Luther's in Nürnberg wirkte, hat von jeher den Begriff von der iustificatio als reeller Gerechtmachung des Sünders vertreten, wegen dessen er so heftig angegriffen wurde, als er ihn 1551, während seines Wirkens in Königsberg in Preußen, ausführlich entwickelte [2]). Aber so wie er mit Luther in den Grundsätzen übereinstimmte, daß die Werke nicht Gründe, sondern Folgen der Rechtfertigung sind, daß alle religiöse Wahrheit nur aus der Schrift, nicht aus der Tradition zu schöpfen ist, daß die Wirksamkeit des äußern Wortes Gottes der des innern vorausgeht, so war er auch der Ueberzeugung, nur Luther zu folgen, indem er die iustificatio als die reelle Wirkung Christi in dem Gläubigen auffaßte. Allerdings hatte Luther ihm wie Brenz zu dieser Meinung Anlaß gegeben (S. 194), aber es war nicht Luther's vorherrschende und endgiltige Ansicht, welche Osiander als die eigentliche Tendenz des Reformators zu seiner Vertheidigung in Anspruch nahm [3]). Der Gedankengang der Schrift Osiander's [4])

1) Ich reproducire im Folgenden den wesentlichen Inhalt meiner Abh. über „die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander" aus den Jahrb. für deutsche Theol. II. (1857) S. 795—829.

2) Vgl. Heberle, Osiander's Lehre in ihrer frühsten Gestalt. Stud. u. Krit. 1844. S. 386 ff. Wilken, A. Osiander's Leben, Lehre und Schriften, 1. Abth. 1844. S. 5 f. Möller, A. Osiander. 1870.

3) Vgl. Osiander's Excerpta quaedam dilucide et perspicue dictorum de iustificatione fidei in commentario super epistolam Pauli ad Galatas reverendi patris domini Martini Lutheri. 1551 (wiederholt und vermehrt in der Confessio de iustificatione).

4) De unico mediatore Iesu Christo et iustificatione fidei con-

ist folgender. Da wir Alle als Kinder des Zornes geboren werden, so bedürfen wir zu unserer Seligkeit, daß Gott uns wieder gnädig werde, uns aus dem Tode der Sünde wieder lebendig und gerecht mache. Zu diesem Zwecke nun können wir als Sünder nichts beitragen, deshalb hat Gott den Mittler Jesus Christus aufgestellt. In dem Begriffe des Mittlers aber liegt, daß er mit beiden Theilen gesondert verhandele. Deshalb hat er erstens Gott versöhnt, indem er sowohl in seinem Tode die Strafen der Sünde getragen, als auch das Gesetz an der Stelle der Menschen erfüllt hat. Hiedurch hat er bei Gott erreicht, daß derselbe den Menschen die Sünde vergeben, und die Unvollkommenheit ihres sittlichen Wandels, wenn sie gläubig geworden, nicht anrechnen will. Zweitens wendet sich der Mittler an die Menschen mit der Verkündigung der Sündenvergebung und mit der Gerechtmachung. Beides ist der Inhalt des Evangeliums, welches an den Sündern wirksam wird unter den Bedingungen der durch das Gesetz geweckten Buße und des Glaubens. Das Evangelium ist das äußere Wort Gottes, welches zuerst die durch Christi Leiden und Gesetzerfüllung bei Gott ausgewirkte Sündenvergebung, ferner aber dem Gläubigen das innere Wort darbietet, welches Christus ist, und welches den Gläubigen gerecht macht. Das äußere hörbare Wort ist das Vehikel des innern Wortes, welches die Kraft hat, durch den Verstand und das Gedächtniß in das Herz zu bringen. Das innere Wort, der Inhalt des Evangeliums, ist nämlich nicht blos der ewige Gnadenrathschluß über die Sünder, sondern ist dasselbe Wort, welches bei Gott, und welches selbst Gott ist, welches als Weisheit Gottes die Function der ewigen Selbsterkenntniß Gottes, und welches als Jesus Christus Mensch geworden ist. Wenn also das äußerlich gepredigte Evangelium sich als die Kraft Gottes erweist, so pflanzt es in das Herz des Menschen das innere Wort, welches Christus selbst nach seiner göttlichen Natur ist, welches im Gläubigen wirkliche Gerechtigkeit vor Gott begründet, und mit welchem auch der Vater und der heilige Geist unzertrennlich verbunden sind. So wie Osiander dieses Ziel der Mittlerschaft Christi in den einzelnen Gläubigen auffaßt, entspricht es seiner

---

fessio. Regiomonte Prussiae, 24. Oct. 1551. Vgl. die vorangegangene Disputatio de iustificatione hab. IX. Kal. Nov. 1550, deren Hauptsätze bei Gieseler K. G. III. 2, S. 275 f. ausgezogen sind.

Vorstellung von dem ursprünglichen Menschen vor dem Fall[1]). Mit Beziehung auf 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15 erklärt Osiander das Ebenbild Gottes, in welchem Adam geschaffen wurde, für die ewige Idee des Gottmenschen, welche das Mittel der Theophanieen an die Patriarchen war, und in der Person Jesu Christi ihre Verwirklichung gefunden hat. Der Beschluß Gottes, den Menschen in seinem Ebenbilde zu schaffen, bedeutet nun, daß der persönliche Verkehr und der Einfluß Gottes, welchen er durch seine Christus ähnlichen Theophanieen vollzog, mit zu der normalen Existenz Adams gehören. Aus diesem Verkehre mit dem Sohne Gottes schöpfte Adam dessen Geist und ward mit Gotterkenntniß und Vertrauen erfüllt. Die Erkenntniß Gottes aber ist das ewige Leben (Joh. 17, 3); ewiges Leben ist das Wort, der Sohn Gottes (Joh. 14, 6); also wohnte das Wort, der Sohn Gottes, und folglich auch der Vater und der heilige Geist in Adam durch die Gnade. Wie Christus von Natur Gott und Mensch ist, so ist Adam von Natur Mensch, durch Gnade aber der göttlichen Natur theilhaftig. Wie Osiander diesen ursprünglichen Bestand des menschlichen Wesens daraus ableitet, daß der Gnadenstand der erlösten Menschen so hohe Prädicate hat, daß aber durch die Mittlerschaft Christi die Bestimmung nur hergestellt wurde, welche durch die Sünde den Menschen verloren gegangen war, so entspricht seine Auslegung der durch Christus den Gläubigen verliehenen Gerechtigkeit naturgemäß dieser Auffassung des zur ursprünglichen menschlichen Bestimmung gehörenden Gnadenstandes.

In diesem Gedankengange hebt Osiander selbst zwei Abweichungen von der gangbaren Ansicht der lutherischen Theologen hervor. Erstens unterscheidet er bestimmt zwischen den Begriffen redemtio und iustificatio, und will nur jene als Wirkung der geschichtlichen Leistungen Christi gelten lassen, während in der religiösen Vergegenwärtigung Christi für den Glauben, welche in der Epoche der Reformation die Reflexion auf das Thema beherrschte, beide Ausdrücke als gleichgeltend behandelt werden. Indem nun Osiander auf seinem Standpunkte systematischer Ordnung der Begriffe die Wirkung Christi auf Gott von der auf die Men-

1) Dieselbe ist dargelegt in O's. Schrift: An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum, item de imagine dei quid sit. Montereg. Pr. 18. Dec. 1550.

schen scharf unterscheidet, meint er, daß jene, welche vor mehr als 1500 Jahren eingetreten sei, wohl als unsere Erlösung, nicht aber als unsere Rechtfertigung bezeichnet werden dürfe. Denn zur Rechtfertigung gehöre unser Glaube; um zu glauben, müsse man existiren. Wir haben aber damals nicht gelebt, also konnten wir auch nicht durch Christi doppelte Gesetzerfüllung gerechtfertigt werden. Hingegen findet er es denkbar, daß man erlöst und befreit werde, ehe man geboren sei, wie in dem Falle, daß unser Stammvater aus der Sklaverei befreit wäre. Zweitens beschränkt er demgemäß den Begriff der iustificatio auf die täglich sich wiederholende Einwirkung des Mittlers auf die einzelnen Gläubigen als solche, und setzt ihren Begriff gleich regeneratio, renovatio, vivificatio. Dabei gesteht er freilich, daß iustificare in der Schrift mitunter so viel bedeute als iniustum aut reum iustum pronunciare, sive ille iustus sit, sive non. Aber im Allgemeinen will er auch den Sprachgebrauch des Paulus gedeutet wissen, als aliquem, qui non iustus sed impius est, re ipsa et in veritate iustum efficere. Er schließt sich der katholischen Ansicht sowohl in dieser Definition an, als auch in der Beziehung der iustificatio auf den Zweck, daß sie iustum ad iuste agendum movet, et sine quo nec iustus esse nec iuste agere potest. Hingegen verläßt er die katholische Ansicht, sofern dieselbe die eigenen Werke des Menschen für die iustificatio in Anschlag bringt. Er will es nur als eine Metapher angesehen wissen, wenn mitunter die Werke und Früchte der Gerechtigkeit selbst Gerechtigkeit genannt werden. Die Gerechtigkeit, welche durch Gott im Menschen zu begründen ist, sei kein empirisches Thun und Leiden, sondern ein Zustand, der über den Wechsel desselben erhaben ist und durch das Thun des Guten nicht vermehrt werden kann. Gegenüber dem vierten Capitel des Römerbriefs aber besteht er, darauf, daß der Glaube, der als Gerechtigkeit angerechnet wird, so gemeint sei, wie er dominum Iesum Christum, verum deum et hominem totum et indivisum apprehendit et in sese includit, ut ita dominus I. Chr. ipse iustitia nostra sit. Nur unter dieser Bedingung soll von Gott der lästerliche Irrthum ferngehalten werden, den die lutherische Lehre in der Behauptung begehe, daß Gott uns wegen des Glaubens, als wegen einer werthvollen Leistung für gerecht erkläre, obgleich wir es nicht sind, und obgleich uns Gott durchaus nicht gerecht macht, sondern

uns in dem Stande läßt, wie zuvor. Nur unter Voraussetzung seiner Deutung finde Gott zu seinem Urtheil über den Gläubigen wirklichen Grund vor.

36. Unter den Gegnern Osiander's [1]) erkennt Victorin Strigel ganz richtig, daß die Unterscheidung zwischen **iustificatio** und **redemtio** davon abhänge, daß iustificatio und regeneratio identificirt würden. Wenn dies letztere richtig sei, so habe Osiander freilich Recht, daß wir nicht vor dem Beginne unseres Lebens justificirt sein könnten. Aber wenn die Rechtfertigung nicht an den Tod Christi zu knüpfen wäre, so auch nicht die Erlösung. Denn der Einzelne, um den es sich bei diesen Fragen immer handelt, könne nicht erlöst werden, ehe er gefangen sei; die Gefangenschaft unter der Sünde aber beginne für den Einzelnen auch erst mit seiner Empfängniß und Geburt. Die Identität von Erlösung uud Rechtfertigung exegetisch zu beweisen, konnte Osiander's Gegnern nicht schwer fallen. Flacius hebt aber ferner hervor, daß sie synonyme Begriffe seien; Vergebung der Sünden sei nicht allein Ablöschung der Schuld, daß du wider das Gesetz gethan hast, sondern auch Zurechnung der Erfüllung des Gesetzes. Dies ist ganz richtig, wenn man sich im religiösen Sinne der Reformatoren die Wirkungen Christi auf das gläubige Subject vergegenwärtigt. Indem aber Osiander die Frage nach der systematischen Ordnung jener Vorgänge aufwarf, welcher sich Luther und Melanchthon entzogen hatten, so kam es für die Lutheraner darauf an, ob sie gegen Osiander die Zusammengehörigkeit oder Identität jener Begriffe auch in der Unterscheidung des geschichtlichen Wirkens Christi von der jeweiligen Heilserfahrung der Gläubigen aufrecht erhalten konnten. Giebt es noch ein anderes Schema, als das von Osiander angewendete, daß Christus durch seine geschichtlichen Leistungen auf Gott gewirkt, ihn gnädig gegen die Sünder gestimmt habe, und daß er gegenwärtig die

1) Censurae der fürstlich sächsischen Theologen zu Weimar und Koburg auf das Bekenntniß Andreas Osiander's von Rechtfertigung des Glaubens. Erfurt 1552 (enthält drei Schriften von Menius, Strigel und Schnepf verfaßt, von ihnen und Anderen z. B. Amsdorf und Jonas unterschrieben). Matth. Flacius, Verlegung des Bekenntnisses Osiandri von der Rechtfertigung der armen Sünder durch die wesentliche Gerechtigkeit der hohen Majestät Gottes allein. Magdeburg 1552.

Justification der Gläubigen wirke, mag dieselbe als actus forensis oder als actus causativus vorgestellt werden? Strigel bietet ein anderes Schema dar, indem er erklärt, daß durch Christi Tod und Auferweckung „dem ganzen menschlichen Geschlecht ewige Erlösung und Rechtfertigung gestiftet, und in Christus der verheißene Schatz der Welt insgemein erworben" sei, daß aber jedem einzelnen Gläubigen dies Verhältniß zugerechnet werde, seitdem er existirt. So wie durch die Sünde Adams der Fluch und Zorn Gottes über das ganze menschliche Geschlecht ergangen ist, aber die einzelnen Personen erst trifft, wenn sie da sind, so ist vor 1500 Jahren durch Christus „das menschliche Geschlecht erlöset, geheiligt und gerechtfertigt worden, gehet aber dann erst mit sonderlichen Personen an, wenn sie an Christus glauben und auf seinen Namen getauft werden". Diese Auskunft hält wirklich die Identität von Erlösung und Rechtfertigung aufrecht, und scheint geeignet zu sein, zwischen den abweichenden Formeln Melanchthon's (S. 197) zu vermitteln, in denen einmal behauptet wird, der Glaubende sei schon gerechtfertigt, das andere Mal, die Rechtfertigung folge dem Acte des Glaubens. Strigel begründet hiedurch die Glaubensgewißheit des Einzelnen auf die Veränderung des Verhaltens Gottes zum menschlichen Geschlecht, welche Christus herbeigeführt hat, und führt sie zurück auf eine im Voraus durch Christus herbeigeführte Ordnung des Ganzen. Dieser wichtige Umstand bleibt unerfüllt, indem Osiander die mittlerischen Geschäfte Christi zeitlich aus einander reißt und sachlich einander entgegensetzt. Oder indem derselbe dennoch die Bewirkung der propitiatio dei durch Christus und die redemtio hominum durch ihn als gleichbedeutend behandelt, hat er gegen seine Absicht gemäß dem reformatorischen Sprachgebrauch eine Veränderung nicht blos der Stimmung Gottes, sondern seines Verhaltens gegen die Menschen formulirt, und vermag nichts der Bemerkung Strigel's entgegenzusetzen, daß wenn Christus das menschliche Geschlecht erlöst hat, er zugleich Gott dazu bestimmt hat, es als nicht mehr sündig, sondern als gerecht anzusehen, damit demgemäß jeder Einzelne zu seiner Zeit wegen seines Glaubens die Erlösung oder Rechtfertigung durch göttliches Urtheil in sich erfahre.

Die Deutung der Justification als reeller Veränderung des Sünders war der Grund der unhaltbaren Unterscheidung Osiander's zwischen Erlösung und Rechtfertigung. Jene Behauptung aber

soll unterstützt werden durch eine handgreifliche Mißdeutung der lutherischen Meinung. Die Gegner Osiander's konnten nämlich mit vollem Rechte den ihnen gemachten Vorwurf ablehnen, als dächten sie bei der Rechtfertigung an ein solches Urtheil Gottes über den Sünder, welches denselben innerlich unverändert ließe. Uebereinstimmend erklären Melanchthon [1]), Schnepf, Flacius, daß mit der Gerechterklärung eines Gläubigen stets die Wirkung des heiligen Geistes zur Erleuchtung, zur Erneuerung des Lebens, zum neuen Gehorsam verbunden sei. Aber diese bloße Behauptung vom Zusammensein zweier Attribute des Gläubigen, welche ganz verschiedenartige Zweckbeziehungen haben (S. 190), mußte schon als ein schwacher Punkt der reformatorischen Lehrbildung bezeichnet werden. Die theologische Mangelhaftigkeit dieser Additionsformel tritt nun um so deutlicher hervor, indem Flacius, Strigel und Schnepf die Ueberordnung des Gedankens der Rechtfertigung über den der Wiedergeburt im Allgemeinen nur dadurch zu begründen versuchen, daß zwar ein analytisches Rechtfertigungsurtheil, wie Osiander es Gott beilegt, dem menschlichen Maße der Gerechtigkeit entspreche, daß jedoch die synthetische Zurechnung der Gerechtigkeit an den Sünder gerade in ihrem Widerspruch gegen die menschlichen Maßstäbe Gottes würdig sei. Diese Verzichtleistung auf die Rationalität der eigenen Ansicht ist mindestens sehr voreilig, sie ist aber zugleich ein Kennzeichen von der Bequemlichkeit, in welcher sich diese Epigonen der Reformation vor dem Ernste der theologischen Aufgaben zurückzogen. Es genügte ihnen, gegen die Identificirung von Rechtfertigung und Wiedergeburt die Instanz des religiösen Bewußtseins anzurufen, durch welches die Reformation auf die Unterscheidung beider Begriffe sich hingewiesen sah. Sie beweisen demgemäß den forensischen Sinn der Rechtfertigung aus dem Bedürfnisse der geängsteten Gewissen nach einem jenseits des subjectiven Lebens feststehenden Grunde der Gerechtigkeit, und erwidern den Angriff Osiander's mit dem Vorwurf, daß er durch seine Lehre dem Menschen falsche Sicherheit einflöße, und daß er wohl nie die Erfahrungen gemacht habe, welche Luther auf die Rechtfertigung durch Christi Verdienst hingewiesen hätten. Hierin sind wieder Melanchthon, die fürstlich sächsischen Theologen und Flacius vollkommen einverstanden.

1) Antwort auf das Buch Herrn A. Osiander's von der Rechtfertigung des Menschen. Wittenberg 1552. C. R. VII. p. 892—902.

Die religiöse Verschiedenheit des Standpunktes Osiander's und des der Reformatoren wird allerdings bei dieser Differenz deutlich erkennbar. Obgleich nämlich Osiander seiner Absicht gemäß wiederholt sich dahin ausspricht, daß der Gläubige das Bewußtsein seiner Geltung vor Gott, bei der Unvollkommenheit seiner Leistungen, auf den Werth des Gehorsams Christi begründet [1]), so erklärt er doch an einer Stelle seiner Confession, daß Gott den Gläubigen wegen seiner habituellen Gerechtigkeit, wegen des Christus in ihm für gerecht ansieht, und daß für Gott die Sünde im Gläubigen nur soviel gilt, wie ein unreiner Tropfen im reinsten Meere [2]). Aus einer spätern Aeußerung darf man freilich schließen, daß ihm die Abweichung zwischen beiden Gedanken nicht klar geworden ist, da er sie in einander überfließen läßt [3]). Thatsächlich aber folgt nicht blos aus seinen Voraussetzungen mit Nothwendigkeit, daß der Gläubige das Bewußtsein

---

1) Confessio C. 4: Posteaquam thesaurus redemtionis — in externo verbo nobis offertur, apprehendimus eum fide ad iustificationem nostri, scientes, quod eundem in verbo interno, quod in corde nostro manet, certo habeamus, ac de eo in omnibus certaminibus conscientiae contra omnes portas inferorum confidere, gaudere ipsoque uti possimus. P. 2: Cum peccatum sit remissum, et tamen adhuc in nobis haereat, debet ipse (Iesus) obedientiam suam, qua legem implevit, nobis donare, ac pro nobis ponere, ne nobis imputetur, quod legem nondum possumus adimplere, sed adhuc quotidie peccamus et offendimus. S. 2: Quamvis legem etiam post resurrectionem non pure et perfecte impleamus, tamen huiusmodi defectus, infirmitas et debitum nobis non imputatur sed condonatur, et impletio Christi pro nobis substituitur.

2) Q. 3: Christus implet nos iustitia sua, — ita ut deus ipse et omnes angeli, cum Christus noster et in nobis sit, meram iustitiam in nobis videant. — Et quamvis peccatum adhuc in carne nostra habitet et tenaciter adhaereat, tamen perinde est, sicut stilla immunda respectu totius purissimi maris. Et propter iustitiam Christi, quae in nobis est, deus illud non vult observare.

3) In Osiander's „Widerlegung der ungegründeten undienstlichen Antwort Philipp Melanchthon's" (Königsberg 1552, 21. April) heißt es: „Du mußt dich in diesem Leben nicht auf deinen Gehorsam, noch auf deine Reinigkeit verlassen, sondern auf den Gehorsam und die Reinigkeit meines Sohnes, der das Gesetz vollkommen für dich erfüllt hat; denn seine Gerechtigkeit wird dir von mir nicht zugerechnet, darum daß sie diese oder jene große oder geringe Werke in dir wirkt, sondern allein darum, daß sie durch den Glauben in dir ist".

seiner Unvollkommenheit durch die Reflexion auf seine habituelle Gerechtigkeit überwinden wird, sondern zugleich folgt aus seiner Deutung des geschichtlichen Werkes Christi nicht, daß der Gläubige sich durch dessen Gehorsam gerechtfertigt achten kann. Denn da dessen Wirkung, die redemtio, nicht gleich iustificatio verstanden werden soll, so gewinnt der Gläubige durch seine Reflexion auf den Werth des Gehorsams Christi nur die Gewißheit, daß Gott ihn nicht mehr als ungerecht betrachtet. Will er aber vor Gott als positiv gerecht gelten, so kann der Gläubige nach Osiander's Grundsätzen diese Ergänzung seines Heilsbewußtseins nur auf die ihm einwohnende Gerechtigkeit Christi zurückführen, auf welche sich ja auch das gleichlautende Urtheil Gottes stützen soll.

Wie Osiander's Theorie auf eine andere religiöse Selbstbeurtheilung rechnet, als die der Reformatoren, so befolgt er auch ganz entgegengesetzte ethische und metaphysische Anschauungen in der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, als sie. Obgleich die Gegner nicht blos den Vorwurf zurückgewiesen hatten, als schlössen sie mit ihrer Deutung der Rechtfertigung die Annahme einer reellen Veränderung des Sünders aus, indem sie vielmehr Osiander'n zum Bewußtsein brachten, daß auch sie in Folge der Gerechterklärung eine reale Verbindung Christi und des heiligen Geistes mit dem Gläubigen behaupteten, so hält derselbe doch seinen Widerspruch gegen die vorgestellte Art dieser Einigung aufrecht. In seiner „Widerlegung der Antwort Melanchthon's“ rügt er es, daß dieser, wenn er auch die Einwohnung Christi in uns zulasse, dieselbe doch nur effective verstehe, wie etwa die Sonne auf den Acker wirke, nicht aber von einer wirklichen Einwohnung des ganzen Christus in seinen unzertrennlichen Naturen. Diese Forderung, indem sie mit der Deutung des Urstandes des Menschen (S. 238) übereinstimmt, vergegenwärtigt Osiander's Gedanken von der ethischen Bestimmung des Menschen. Demgemäß behauptet er in der confessio auch, daß das Gesetz vom Menschen diejenige Gerechtigkeit fordere, welche das ewige Wesen Gottes selbst ist. Indem nun Menius diese gesteigerte Anforderung an die Menschen zurückweist, unterläßt er es, die für ihn selbst geltende Bedeutung des Gesetzes zu formuliren. Dieselbe kommt aber offenbar darauf hinaus, daß die dem Gesetze gemäße Gerechtigkeit, welche Adam verloren hat

und welche durch die Wiedergeburt hergestellt wird, nicht die Art des Habitus hat außer in der Form des Willensactes. Allein dieser Meinung setzt Osiander das Dilemma entgegen: **Omnis iustitia, proprie de iustitia loquendo, aut est divina iustitia et essentia dei, aut est humana iustitia et qualitas creata, nulla autem modo actio aut passio.** Menschliche Gerechtigkeit, behauptet er, werde durch Belehrung, Zucht, Gesetze, Strafen hervorgerufen, diejenige Gerechtigkeit aber, welche das göttliche Gesetz zwar fordert, jedoch nicht hervorbringen kann, sei Christus selbst nach seiner göttlichen Natur, also Gott selbst, das ewige göttliche Wesen, und Nichts anderes, weil wir uns sonst einer geschaffenen Gerechtigkeit rühmen würden. Die Einwohnung Christi, mit welchem auch der Vater und der Geist verbunden sind, begründe vielmehr den Gehorsam und das Rechtthun der Gläubigen mit derselben Naturnothwendigkeit, nach welcher Christi Gehorsam selbst durch seine göttliche Natur hervorgebracht ist. Osiander's Theorie wurzelt also schließlich in einer Tendenz, die religiöse Heilsgewißheit und die entsprechende Aufgabe des sittlichen Handelns als etwas Uebernatürliches und Göttliches den Bedingungen des menschlichen Willens zu entziehen; während die reformatorische Theologie ohne Frage voraussetzt, daß alle religiöse Umbildung des Charakters, alle Wiedergeburt durch Gottes Geist in der Form des menschlichen Willens vor sich geht. Osiander meint, mit dem Begriffe der Substanz eine intimere Verbindung zwischen Mensch und Gott ausdrücken zu können, als durch den Causalbegriff, dessen Anwendung auf das Verhältniß des göttlichen Geistes zu dem wiedergeborenen Menschen ihm zu kahl erscheint. Wäre man auf diesen Punkt der Controverse näher eingegangen, so würde auch Melanchthon schwerlich eine Vertheidigung seiner Ansicht geführt haben, welche jenen Schein zerstreute. Aber wenn man sich nicht imponiren läßt durch den mystischen Typus, welcher an Osiander's Ansicht haftet, so wird man nicht verkennen, daß die causale Auffassung des Problems dasselbe zwar nicht erschöpfen, aber auch nicht verderben wird. Hingegen wer dabei den Begriff der **actio** überhaupt als unstatthaft betrachtet, und den Begriff der Gerechtigkeit nur entweder als **divina essentia** oder als **qualitas creata** behandelt, leitet bei der Deutung der Justification in demselben Maße zur Vermischung des göttlichen mit dem menschlichen Wesen an, als er die Eigenthümlichkeit verneint, welche der

menschliche Wille unter den geschaffenen Kräften behauptet, wodurch er fähig ist, die Einwirkung des göttlichen Geistes auf sich zu erfahren.

Dennoch scheut sich Osiander, die Folgerungen voll zu entwickeln, welche die substantielle oder dingliche Fassung der Justification erlauben oder aufnöthigen möchte. Zwar spricht er aus: **In nova regeneratione attrahimus essentialem iustitiam Christi, quae est deus ipse, quemadmodum in prima nativitate peccatricem naturam Adami contraximus.** Allein daß das gottmenschliche Wesen Christi dem Wiedergeborenen zur andern Natur geworden ist, soll doch nicht die Selbstbeurtheilung dahin leiten, eine Vergottung des Gläubigen anzunehmen. Obgleich die Wiedergeborenen der göttlichen Natur theilhaftig sein sollen, so bringt Osiander in Erinnerung, daß wir doch Geschöpfe sind und bleiben, wie herrlich auch immer wir erneuert werden. Die Gerechtigkeit Gottes in uns sollen wir nie als unsere eigene betrachten dürfen. Die Bilder des Einwohnens Christi in den Gläubigen und des Kleides, mit dem sie angethan werden, sollen doch nur ein mechanisches äußerliches Verhältniß der Gottesgerechtigkeit zu den menschlichen Personen bezeichnen. Die Gerechtigkeit Christi, welche also doch nur als etwas Fremdes in dem Gläubigen gegenwärtig sein soll, muß demnach dem Gläubigen angerechnet werden [1]). Offenbar sind diese praktischen Abweichungen Osiander's von seinen theoretischen Voraussetzungen ihm abgenöthigt durch den sittlichen Geist der Reformation. Allein mit jenem Zugeständniß hat Osiander alle diejenigen Argumente für seine Lehre ungiltig gemacht, welche auf das vorgebliche Bedürfniß der Nachweisung

1) **Confessio M. 3: Cum Christus per fidem in nobis habitat, tum affert suam iustitiam, quae est eius divina natura, secum in nos, quae deinde nobis imputatur ac si esset nostra propria, imo et donatur nobis, manatque ex ipsius humana natura tanquam ex capite etiam in nos tanquam ipsius membra et movet nos, ut exhibeamus membra nostra arma iustitiae dei.** Widerlegung Melanchthon's: „Wenn wir durch den Glauben Christi lebendige Glieder werden, so werden wir solcher seiner wesentlichen Gerechtigkeit auch theilhaftig, denn er wohnet in uns. Aber wir sind ihr nicht vollkommen gehorsam; ja der Gehorsam hat kaum ein wenig angehoben, er soll aber von Tag zu Tag zunehmen und in der Auferstehung vollkommen werden. Mittlerweile rechnet uns Gott seine wesentliche Gerechtigkeit zu, allein darum, daß sie in uns ist, unangesehen daß wir nicht vollkommen gehorsam sind, wie wir sollten".

wirklicher göttlicher Gerechtigkeit im Gläubigen begründet worden waren. Es wird insbesondere hiedurch eine ganz andere Selbstbeurtheilung des Gläubigen vorgeschrieben, als durch die oben (S. 243) mitgetheilte Aeußerung, daß Gott nur reine Gerechtigkeit sehe, wenn Christi Gerechtigkeit im Gläubigen wohne, und daß die Sünde wie ein unreiner Tropfen in dem reinen Meere der Gerechtigkeit untergehe.

Osiander's Interesse also ist offenbar zwischen zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten getheilt gewesen; indem dieselben gegen einander wirkten, ist die auf durchgehende Gedankeneinheit angelegte Lehre brüchig geworden. Weil die reformatorische Lehrweise auf Osiander den Eindruck machte, als lähme sie die Motive des Guthandelns, bestrebte er sich, durch seine Behauptung reeller Justification die religiöse Befriedigung und den sittlichen Impuls auf Einen Gedanken zu bringen. Allein er war zu tief in die reformatorische Schule der religiösen Selbstbeurtheilung eingegangen, als daß er nicht das Gewicht der angerechneten Gerechtigkeit Christi empfunden hätte, welche das Sündenbewußtsein des Gläubigen ausgleicht. Hieran aber brach sich die erstrebte Identität seines Justificationsbewußtseins. Denn die immanente Gerechtigkeit Christi erschien zwar als die eigene Kraft des Gläubigen in Beziehung auf dessen gerechte Werke; sofern sie aber zur Ergänzung der Unvollkommenheit derselben angerechnet werden muß, erscheint sie als eine fremde Größe im Bereiche seines eigenen Lebens. Vermochte also Osiander nur einmal die folgerichtige Aeußerung sich abzugewinnen, daß Gott im Gläubigen eitel Gerechtigkeit sehe, weil Christus wesentlich in ihm wohne, und daß die Sünde in dieser habituellen Gerechtigkeit verschwinde, wie ein unreiner Tropfen in dem reinsten Meere, so erklärt sich jetzt, warum er unwillkürlich häufiger in die reformatorische Behauptung eingegangen ist, daß der Gehorsam des geschichtlichen Mittlers zur Vergebung der Sünden dem Gläubigen angerechnet wird.

37. Auch noch in anderen Beziehungen ist Osiander von der Ueberlieferung Luther's abhängig. Indem er nun die vorliegende Lehre zum erstenmale in zusammenhängende Darstellung gebracht hat, so ist es leicht verständlich, daß er durch die Art, wie er Gedanken Luther's ausprägte, einen vorbildlichen Einfluß *auf die Gestaltung der Lehre durch die Lutheraner*

geübt hat. Die Unterscheidung des activen und passiven Gehorsams Christi, welche von Luther (S. 231) herrührt, hat zuerst Osiander so verwendet, daß er jeder dieser Leistungen einen verschiedenen Zweck beigelegt hat (S. 237). Die Ertragung der Strafe der Sünden durch Christus ist die Bedingung, unter welcher Gott aus Gnade den Menschen Sündenvergebung bereit hält; die Erfüllung des Gesetzes an der Stelle der Menschen dient dazu, die Unvollkommenheit des Gehorsams der Gläubigen zu ergänzen, so daß dieselbe nicht mehr in Anschlag gebracht wird [1]). Eigentlich steht diese Distinction Osiander's in keinem Verhältniß der Zweckmäßigkeit zu der absichtlichen Tendenz seiner Lehre; denn diese führt darauf hinaus, daß der Mangel des Gehorsams der Gläubigen seine Ergänzung an dem Werthe der in ihm wohnenden substantiellen Gerechtigkeit Christi findet. Hingegen Flacius und Menius verwenden die Anregung Osiander's auf diesem Punkte zum Ausbau der lutherischen Lehrweise. Zu beachten ist nun, daß diese Männer, und auf ihrer Spur die Verfasser der Concordienformel, ebenso bestimmt die Unterscheidung und Coordination des passiven und des activen Gehorsams Christi zu den beiden Zwecken der stellvertretenden Straferduldung und stellvertretenden Gesetzerfüllung, wie auch das Ineinandersein von Gehorsam und Leiden im Leben Christi aussprechen, beides als Bedingungen der Rechtfertigung oder Sündenvergebung [2]). Thomasius erklärt jene Unterscheidung des passiven und des activen Gehorsams aus dem Zwecke, die Sündenvergebung und die Rechtfertigung als „die negative und die positive Seite" des beabsichtigten Heilserfolges zu begründen (a. a. O. S. 43), will aber

1) Die Distinction ist zuerst von Osiander ausgesprochen worden in der Nürnbergisch-Brandenburgischen Kirchenordnung von 1533.

2) Vgl. die Nachweisungen aus Flacius und Menius Schriften bei Thomasius, das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung S. 56—71. Formula Concordiae Art. III. Epitome (p. 584): Christus obedientia sua, quam patri ad mortem usque absolutissimam praestitit, nobis peccatorum omnium remissionem et vitam aeternam promeruit. Sol. decl. (p. 685): Ipsius obedientia, non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subiecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad iustitiam imputatur, ita ut deus propter totam obedientiam, quam Chr. agendo et patiendo — praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et iustis nos reputet et salute aeterna donet.

diese Unterscheidung vielmehr „der Darstellungsweise jener Zeit zurechnen, der es eigenthümlich sei, die zusammengehörigen Momente Einer Sache durch scharfe Coordinirung hervorzuheben" (S. 81), so daß unter der Zusammenschauung von Gehorsam und Leiden Christi die „beiden Seiten" der Sache wieder zusammenfließen. Der Erlanger Theolog hat mit diesen Bemerkungen das Verständniß des lutherischen Lehrbegriffes nicht aufgeschlossen. Freilich unterscheiden die Theologen des 17. Jahrhunderts die Nichtanrechnung der Sünden und die Anrechnung der Gerechtigkeit als die „zwei Seiten derselben Sache", und führen sie in ihrem Unterschiede auf die unterschiedenen Arten des Gehorsams Christi zurück. Aber Flacius, Menius und die Concordienformel behandeln, wie aus den eigenen Allegationen von Thomasius (S. 41. 56. 57) hervorgeht, beide Begriffe als Synonyma. Ferner aber entspricht sowohl die Unterscheidung als die Zusammenziehung der beiden Formen des Gehorsams Christi ganz bestimmten Bedingungen und Voraussetzungen der von Luther angeregten Lehrbildung, welche Thomasius nicht erkannt hat; und der Scharfsinn jener Theologen verdient nicht den Vorwurf, daß sie dialektischen Luxus im Geiste ihrer Zeit getrieben haben.

Nämlich nach der Voraussetzung Luther's, daß das göttliche Gesetz die Ordnung des Verhältnisses der Menschen zu Gott ist, welche von Anfang an gilt, und nach der Voraussetzung, daß die Menschen sich gegen das Gesetz so verschuldet haben, daß sie durch sich weder von der Schuld befreit werden können, noch im Stande sind, die Gesetzerfüllung zu leisten, an welcher ihre Geltung vor Gott hängt, ist es nothwendig, daß nicht nur die Schuldverpflichtung gegen das Gesetz, sondern auch der Rechtsverband der Menschen gegen Gott aufgehoben werde, damit die neue Gnadenordnung der Rechtfertigung oder Sündenvergebung in Wirksamkeit trete. Ist nun Christus als unser Stellvertreter dazu bestimmt, die Bedingungen zu erfüllen, unter denen die Gerechtigkeit Gottes und das Gesetz aufhören, das Heilsverhältniß der zu Erlösenden zu Gott zu regeln, so folgt, daß Christus den Ansprüchen des Gesetzes sowohl auf unsere Bestrafung als auch auf seine Erfüllung durch uns entsprechen muß; also ist die doppelte Gehorsamsleistung des Mittlers gegen das Gesetz nothwendig. Würde nämlich nur die Tilgung der menschlichen Schuld durch Christi Leiden anerkannt, so würde die Forderung der Ge-

setzerfüllung auch den von der Schuld Erlösten nach wie vor gelten; die Ordnung der Erlösung würde die Ordnung des Gesetzes zum Zweck der vollen Rechtfertigung einschließen. Schließt hingegen die Gnadenordnung diese Bedeutung des Gesetzes für die Gerechtfertigten aus, so muß die stellvertretende Erfüllung des Gesetzes zur Auflösung des Rechtsverbandes mit Gott der Rechtfertigung vorausgehen. Die Unterscheidung und die verschiedene Beziehung der beiden Formen des Gehorsams Christi ist also im Verhältniß zu den Prämissen und zu dem Zweck der Lehre durchaus rationell [1]). Nun ist aber mit diesen Bestimmungen die Aufgabe der Lehre noch nicht erschöpft; vielmehr ist durch sie der Gedanke noch nicht zum Ausdruck gekommen, der in der ursprünglichen religiösen Auffassung der Rechtfertigung im Glauben dominirt, nämlich daß Christus unsere Gerechtigkeit ist, daß sein Gehorsam uns angerechnet wird. Dies bezeichnet die Forderung, daß Christus, der Träger des vollkommenen Gehorsams, als der directe Mittler der Begnadigung erkannt werde; sofern aber sein doppelter Gehorsam gegen das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit genugthut, ist er nur erst erkannt als die unumgängliche Bedingung für die Wirksamkeit der Gnade. Die Nachweisung des doppelten Gehorsams Christi gegen das Gesetz reicht also nur zur Begründung des Gedankens hin, daß um Christi willen das bestehende Rechtsverhältniß der zu Erlösenden zu Gott aufgehoben ist; in diesem negativen Erfolge ist aber nicht eingeschlossen, daß ein neues Verhältniß anderer Art durch Christus begründet ist. Zu diesem Zwecke reicht nun die von jenen Gegnern Osiander's und von der Concordienformel ausgesprochene Einheit des Gehorsams Christi zu. Als Gehorsam gegen das Gesetz entspricht die doppelte Leistung Christi den göttlichen Rechtsforderungen, und löst dieselben ab; hingegen als freiwilliger sittlicher Gehorsam gegen Gott hat Christi Thun und Leiden den Werth, zugleich die Wirksamkeit der Gnade Gottes zu bewähren, und das Urbild des beabsichtigten neuen Verhältnisses der zu Erlösenden darzustellen, welches unter der Bedingung ihres Glaubens

---

1) Töllner, der thätige Gehorsam Jesu Christi S. 563 formulirt diese Prämissen ganz genau: „Die doppelte auf den Menschen haftende Verschuldung rührt daher, daß sie als Menschen zu dem von ihnen nicht geleisteten Gehorsam, und als Sünder zu leiden verbunden sind"

ihnen als ihre Gerechtigkeit angerechnet wird, und die Messung ihres neuen Gehorsams nach der strengen Formel des Gesetzes ausschließt. Daß dieser tiefsinnige Zusammenhang von den Urhebern desselben nicht mit dieser Deutlichkeit dargestellt ist, kann nicht mit Recht gegen diese Deutung eingewendet werden; die Unfertigkeit ihrer Darstellung beweist nur, daß auf diesem Punkte die Epigonen Luther's, indem sie noch nicht von der productiven Phantasie verlassen sind, welche stets das erste Organ der Fortbildung der wissenschaftlichen Erkenntniß ist, doch die dialektische Aufgabe nicht ernst genug nehmen. Vergleiche ich endlich diesen Zusammenhang, den die lutherische Lehre durch die Concordienformel erreicht hat, mit der analogen Erklärung Osiander's, so kann ein gewisser Abstand nicht übersehen werden. Osiander's Distinction des passiven und des activen Gehorsams Christi deckt sich nicht mit dem Sinne der gleichnamigen Distinction der Lutheraner. Begründet nämlich, nach Osiander, der active Gehorsam Christi, indem er das Gesetz abfindet, zugleich die Ergänzung des immer mangelhaften neuen Gehorsams des Gläubigen, so hat Osiander hierin zusammengefaßt, was die Lutheraner auf die negative Wirkung des activen Gehorsams gegen das Gesetz und auf die positive Wirkung des Gesammtgehorsams gegen Gott vertheilen. Die größere Reife und Deutlichkeit der lutherischen Formel leuchtet ein.

Bei der zeitlichen und örtlichen Vertheilung der Geschäfte des Mittlers in den Beziehungen auf Gott und auf die Menschen hatte sich Osiander die Lehre Luther's und Melanchthon's, so weit sie absichtlich ausgebildet war, nämlich in dem Punkte angeeignet, daß die Wirkung der Justification auf die einzelnen Menschen durch das Wort Gottes, das Evangelium von der Sündenvergebung hervorgebracht werde (S. 189). Da die Reformatoren sich mit dieser Form der Begründung der Rechtfertigung abgefunden hatten, ohne daß auch Melanchthon den von ihm formulirten objectiven Vorgang der Versöhnung durch Christus zur Lehre von der Rechtfertigung hinausgeführt hat (S. 222), so überschreitet Osiander durch Adoption jener Formel den Gesichtskreis seiner Vorgänger in dem Maße, als er in seiner Weise die Versöhnung Gottes und die Rechtfertigung der Menschen gegen einander abgegrenzt und auf einander bezogen hatte. So weit nun die lutherischen Gegner Osiander's sich veranlaßt sahen, auf dessen Schema der Betrachtung

der Sache einzugehen, vermochten auch sie keine andere objective Vermittelung zwischen dem allgemeinen Erfolge des Werkes Christi und der Rechtfertigung des Einzelnen zu finden, als die Gnadenmittel. So sagt Menius: „Die Gerechtigkeit, welche uns Christus durch seinen Gehorsam erworben hat, läßt er aller Welt durch die Predigt des Evangeliums und durch die heiligen Sacramente vortragen, anbieten und schenken. Wer nun der Verheißung glaubt, derselbe empfängt solche Gnadenschätze wahrhaftig". Der Glaube selbst aber gilt auch nur als Wirkung des gehörten Wortes Gottes. Man darf sich nicht wundern, daß die Lutheraner bei dieser Formel stehen blieben. Denn sie hatte die Auctorität Luther's für sich und die Epigonen Luther's hatten von Melanchthon keine Zucht straffen Nachdenkens gelernt. Mußte sich ihnen nicht die Frage aufdrängen, wie sich die von ihnen bezeichneten Vorgänge zum Begriff von der Kirche verhalten? Entsteht die Kirche erst aus denjenigen, die durch das Evangelium und die Sacramente gerechtfertigt werden, oder setzen nicht die Gnadenmittel den Bestand der Gemeinde der Gläubigen voraus, da ja doch das Evangelium als Schlüssel des Himmelreiches principaliter der Gemeinde verliehen ist, und da die Sacramente außerhalb derselben gar nicht vorgestellt werden können? Oder soll man in dem Schema des katholischen Kirchenbegriffs die Wirkung der Gnadenmittel vor aller Gemeinde der Gläubigen als Attribut bestimmter Amtspersonen verstehen? Ist dies aber doch nicht denkbar, muß dann nicht der Begriff der Kirche schon in directe Beziehung zu den Erlösungsthaten Christi gesetzt werden, damit die Wirkung der Gnadenmittel zur Rechtfertigung der Einzelnen ihre im evangelischen Sinne nothwendige Voraussetzung finde? Wenn Christus durch seinen Gehorsam damals uns die Gerechtigkeit erworben hat, wer sind denn „Wir", wenn nicht die Gemeinde der Gläubigen, als die dem Einzelnen vorausgehende Gesammtheit? Indem nun jenes Stichwort des ursprünglichen reformatorischen Glaubensbewußtseins auch hier wieder durchbricht, wie es denn niemals in der lutherischen Lehrtradition verschollen ist, so ist dadurch das Problem enger begrenzt, als in dem Satze Strigel's (S. 241), daß Christus vor 1500 Jahren dem ganzen menschlichen Geschlechte Erlösung und Rechtfertigung gestiftet hat. Deshalb wird auch Strigel's Meinung durch eine Bemerkung seines Lehrers Melanchthon ebenso hart getroffen, wie die Erklärung Osiander's, gegen welche sie

gerichtet ist. Melanchthon bezeichnet es bei Osiander als eine erschreckliche Probe von Unfrömmigkeit, die Sündenvergebung, als die allgemeine Wirkung des Leidens Christi auf alle Menschen auszudehnen, anstatt sie auf die Gläubigen zu beschränken, da der Zorn Gottes auf denen bleibe, die nicht an den Sohn glauben. Also würden die Sünden den Menschen erst in dem Moment vergeben, wenn sie den Glauben effectiv vollzögen [1]). Aber wie steht es dann mit der unmittelbaren Wirkung des Leidens Christi, welche Melanchthon doch immer als iustificatio und reconciliatio auffaßt, und nicht, wie Osiander thut, auf die placatio dei beschränkt (S. 197)? Entweder muß die letztere Wirkung in Beziehung auf das ganze menschliche Geschlecht behauptet werden, mit dem Vorbehalt, daß dieselbe in der Anwendung auf die Einzelnen ihre Schranke finde, — oder die iustificatio und reconciliatio müssen von vorn herein auf die Gemeinde der Gläubigen bezogen werden, und auf die Einzelnen, sofern sie Glieder am Leibe Christi sind. Daß man nun aber in der lutherischen Theologie auf diesem Punkte niemals die Klarheit erreicht hat, welche Brenz zu Gebote stand (S. 209), ist der Einwirkung Melanchthon's zuzurechnen, welcher außer einigen ganz verlorenen Aeußerungen [2]) niemals im Stande gewesen ist, sich Luther's Andeutungen in den Katechismen zu Nutze zu machen. Namentlich Flacius, welcher der bedeutsame Vermittler zwischen Luther und der Epoche der Concordienformel in Hinsicht des Lehrinhaltes ist, verräth gerade durch die nachlässige Form seiner Schriften gegen Osiander, wie wenig er aus Melanchthon's Schule herausgewachsen ist. Daß sporadischer

1) C. R. VIII. p. 580: Osiander divellit remissionem peccatorum a iustitia. Expresse ait, omnibus hominibus esse remissa peccata, sed Neronem damnari, quia non habeat essentialem iustitiam. (Es ist mir unbekannt, wo O. diesen Satz ausgesprochen hat.) — Hic primum manifesta et horribilis impietas est, dicere omnibus hominibus, etiam non credentibus remissa esse peccata (Ioh. 3, 36; Act. 10, 43). — Quare tum primum remittuntur hominibus peccata, cum fide statuunt, sibi remitti illa propter mediatorem.

2) Loci theol. (1521) C. R. XXI. p. 158: Gratiam vocat Paulus favorem dei, quo ille Christum complexus est et in Christo et propter Christum omnes sanctos. — Init. doctr. phys. (1549) C. R. XIII. p. 199: Definitio dei ecclesiae necessaria, in qua patefecit deus tres personas et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia aeterna et de remissione peccatorum.

Scharfsinn mit weitgehender Sorglosigkeit gegen die systematischen Bedingungen der Lehrbildung verbunden sein kann, läßt sich auch fernerhin an der Entwickelung der Versöhnungslehre bei den lutherischen Theologen beobachten. Dieselben leisten durch die letztere Eigenthümlichkeit ihres Verfahrens bis auf den heutigen Tag die Gewähr, daß sie Melanchthon treuer sind, als sie selbst wissen, und zwar in einem Charakterzuge, der zu den Schwächen desselben gehört.

Indessen haben die lutherischen Gegner Osiander's, indem sie zur Ordnung der streitigen Lehre sich des Gedankens von der Kirche nicht zu bemächtigen wissen, um so mehr Anspruch auf nachsichtige Beurtheilung, als auch Calvin sich die Wichtigkeit und Schwierigkeit der Aufgabe, welche durch Osiander's fehlerhafte Lösung erwiesen war, nicht genügend klar gemacht hat. Dies zeigt sich schon daran, daß Calvin in der Lehre von der Justification mit Osiander beiläufig meint fertig werden zu können. Deshalb bringt es Calvin nur zu Behauptungen gegen Behauptungen. Dieselben sind an sich richtig, aber, indem sie des Beweises entbehren, wird durch sie die Erkenntniß nicht weiter gefördert, ja vielmehr theilweise verschoben. Darf ich in Erinnerung bringen, daß Luther sich auf die Bahn der Osiander'schen Gedankenbildung begeben konnte, weil er offenbar empfand, wie ungenügenden Ausdruck er dem Zusammenhang zwischen Wiedergeburt und Rechtfertigung verliehen hatte (S. 193), so wird Osiander nicht überwunden, indem Calvin (III. 11, 6. 11), ebenso wie Melanchthon und die Lutheraner (S. 242), das Zusammensein beider Zustände behauptet, ohne die Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die Wiedergeburt und darin die Nothwendigkeit ihres Zusammentreffens im einzelnen Gläubigen aufzusuchen. Jedoch noch weniger günstig für den Gang der Lehrbildung ist das Verfahren Calvin's [1]), in welchem er daran erinnert, daß durch seine Auffassung der unio

1) III. 11, 10: Coniunctio illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus noster factus donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. — Quia ipsum induimus et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. — Sed Osiander hac spirituali coniunctione spreta crassam mixturam Christi cum fidelibus urget.

mystica des Wiedergeborenen mit Christus Osiander's Anspruch auf eine crassa mixtura Christi cum fidelibus erledigt sei. Indem Calvin überhaupt diese Vergleichung vornimmt, hat er Anlaß zu der namentlich von Schneckenburger (S. 212) formulirten Annahme gegeben, als ob er, wie Osiander, das Urtheil der Rechtfertigung auf die materielle Einigung des Gläubigen mit Christus begründe. Aber Calvin's Gedanke durfte gar nicht direct mit dem ähnlich lautenden Gedanken Osiander's verglichen werden. Denn die unio mystica Calvin's bezeichnet die Angehörigkeit des Einzelnen zur Kirche als die Bedingung, unter der er sich der Rechtfertigung durch den Gehorsam Christi bewußt wird (S. 207); die Einwohnung Christi im Sinne Osiander's ist Prädicat des einzelnen Gläubigen als solchen, auf den die Gnadenmittel nach der Absicht Christi zur Gerechtmachung und demgemäß zur Theilnahme am Leibe Christi gewirkt haben. Wodurch konnte nun Calvin beweisen, daß er eine spiritualis coniunctio im Gegensatz zur crassa mixtura Osiander's aufstelle, da dieser überhaupt sich diese Auffassung seiner Ansicht schwerlich hätte gefallen lassen? Die geistige und sittliche Art der Verbindung mit Christus ließ sich im Gegensatz gegen die von Osiander prätendirte physische Einwohnung Christi im Gläubigen nur dann beweisen, wenn Calvin den Gedanken, den er ja hegte, analysirt hätte, daß das einzelne Subject nur unter der Bedingung als Träger des heiligen Geistes und des Bewußtseins der Rechtfertigung durch Christus begriffen werden kann, daß es als Glied der Gemeinde der Gläubigen und diese als Object der Erlösungsabsicht Christi gesetzt wird. Aber zu dem letztern Gedanken hat sich Calvin in seinem dogmatischen Hauptwerke nicht entschlossen, und dem erstern hat er seine Wirkung in dem Maße gelähmt, als er in der letzten Ausgabe der Institutio die Lehre von der Kirche aus dem Platze weggerückt hat, welchen sie in den früheren Ausgaben einnahm, und welcher ihr von Rechts wegen zukommt.

Sechstes Capitel.

Die orthodoxe Lehre der Lutheraner und Calvinisten von der Versöhnung und Rechtfertigung und der Widerspruch der Socinianer.

38. Man würde das Interesse der orthodoxen Lehre de Christo mediatore erheblich verkürzen, wenn man nicht die Gestalt, welche sie im 17. Jahrhundert gewann, mit dem absichtlichen und durchgreifenden Widerspruche zusammenhielte, den die Socinianer mit allen wissenschaftlichen Mitteln gegen sie aufboten. Denn in diesem polaren Gegensatze der streitenden Parteien, von welchen keine weniger treu gegen Christus und die heilige Schrift sein wollte, als die andere, welche jedoch nur noch durch den Streit um die christliche Wahrheit zusammengehalten wurden, erscheint für jene Periode der Gesammtumfang der Wirkungen des Christenthums, welches aus der staatlichen Einheit der abendländischen Kirche ausgeschieden war. Erfolglos aber war dieser Streit zwischen den Orthodoxen und den Socinianern, weil man auf keiner Seite die Wurzel des Gegensatzes entdeckte. Die Lutheraner und Calvinisten erhalten nämlich die Idee der allgemeinen Versöhnung aufrecht, und andererseits leugnen und verneinen die Socinianer dieselbe, weil das Christenthum von jenen als religiöse Gemeinde, von diesen als ethische Schule aufgefaßt wurde [1]). Der Begriff von der Kirche, als der Gemeinschaft, welche dem einzelnen Gläubigen logisch und real vorhergeht, außerhalb welcher keine subjective Religion und keine religiöse Gotteserkenntniß möglich ist, steht in directer Wechselwirkung mit dem Gedanken, daß Christus die Menschen mit Gott versöhnt und dadurch die Kirche gegründet und in ihr den Sündern den Zutritt zu Gott eröffnet

1) Vgl. meine Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Dritter Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 280—288.

hat. Die Socinianer verneinen diese Idee, weil sie derselben nicht bedürfen, weil sie von Christus als dem Gründer einer ethischen Schule nur die Anleitung und den Antrieb zur ethischen Selbstbildung erwarten, die jeder Einzelne nach seinen Kräften sich aneignet, ohne vorausgängig an die Gemeinschaft mit anderen seines Gleichen gebunden zu sein. Allein dieser fundamentale praktische Gegensatz blieb im Dunkeln. Und zwar waren einerseits die Socinianer nach dem einmal gangbaren Sprachgebrauch überzeugt, daß sie die Kirche bauten, während sie nur Schule machten. Ungünstiger aber für die Schlichtung des Streites war der Umstand, daß die Tendenz der Kirchenbildung bei den Nachfolgern der Reformatoren durch die überwuchernde Entwickelung des theologischen Schulinteresses gelähmt und die richtige Einsicht in alle Bedingungen des Daseins der Kirche ihnen verschlossen war. Man verlor ja freilich auf dieser Seite niemals die richtige Idee von der Kirche aus den Augen; aber indem man das schulmäßige Element in der Kirche und das theologische in der Religion überschätzte, so trat man in eine zu nahe formale Analogie mit dem Socinianismus, als daß man in dessen blos schulmäßiger Auffassung des Christenthums den Grundfehler der Richtung hätte erkennen können.

Die Kirchenbildung der Reformation war ursprünglich durch den Gedanken der Einheit der Kirche geleitet. Es kam nur im Gegensatze gegen die staatliche Ausprägung desselben in der römisch-katholischen Lehre und Praxis darauf an, ihn als nothwendigen Gegenstand des Glaubens unter Merkmalen festzustellen, an denen die göttliche Begründung der Heilsgemeinschaft erkennbar wäre, und zugleich im Gegensatz zur Wiedertäuferei eine rechtliche Ordnung in der Kirche zu sichern. In jener Beziehung wurde die Gemeinschaft der von Gott Geheiligten an die Predigt des Wortes Gottes „nach reinem Verstand“ und an die stiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente gebunden, in der andern Beziehung das Predigtamt als der regelmäßige Träger dieser göttlichen Heilsvermittelungen anerkannt. Auf das Wort Gottes machten auch die Vertreter des Katholicismus Anspruch, und um seine Authentie in den menschlichen Organen zu sichern, ward der ganze verfassungsmäßige Bau der römischen Kirche postulirt. Den „reinen Verstand“ desselben bestritten jedoch die Reformatoren den Gegnern, indem sie denselben auf eine viel einfachere Weise

feststellten. In einem Aufsatze Luther's, welchen Förstemann[1]) im Archive zu Weimar neben sechs anderen Actenstücken gefunden hat, die zu Brück's Geschichte der Religionsverhandlungen in Augsburg gehören, und von Melanchthon bei der Ausarbeitung der Augsburgischen Confession gekannt worden sind, wird jene Bedingung des Wortes Gottes in der Kirche dahin erläutert, daß „klar eigentlich und richtig gelehret und dargegeben werde, was da sei Christus und das Evangelium, Rechtschaffene Buße und Furcht Gottes, Wie zu erlangen sei Vergebung der Sünden, Vom Vermögen und Gewalt der Schlüssel der Kirche". Während in der andern Quellenschrift der Confession, den Schwabacher Artikeln, die Kirche bezeichnet worden war als die Gläubigen an Christo, welche alle vorher dargestellten Lehrartikel und zugleich den objectiven Heilswerth der Sacramente glauben und lehren[2]), ist die pura doctrina e v a n g e l i i in C. A. art. VII. auf ein engeres Gebiet von Fundamentalartikeln beschränkt[3]). Und wenn neben der correcten Verwaltung der Sacramente eben nur pura doctrina evangelii in dem erläuterten Sinne als menschliche Garantie göttlicher Heilswirkung zur Begründung der Kirche gefordert wurde, so war damit eine theoretisch bestimmte Vorstellung vom Abendmahle nicht eingeschlossen, sondern nur die Anerkennung des objectiven Werthes der Sacramente vorausgesetzt. Diese fundamentale religiöse Lehre von der Kirche ist dann von Melanchthon in der Apologie der Confession erläutert[4]) und in

---

1) Diese Actenstücke sind zuerst durch Förstemann veröffentlicht im Urkundenbuch zu der Gesch. des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530. I. Band. 1833, danach im Corpus Reformatorum Tom. XXVI. p. 171. Sie sind von verschiedenem Werthe. Unter ihnen repräsentirt der Aufsatz A. wahrscheinlich die Torgauer Artikel. Der oben angezogene Aufsatz Luther's, welcher wahrscheinlich ein erster Entwurf zu seiner „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg 1530" ist, steht unter dem Zeichen F. Vgl. E d u a r d E n g e l h a r d t, Der Zusammenhang der Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel. In Zeitschr. für historische Theologie 1865, Heft 4. S. 515, besonders S. 550 ff.

2) Corpus Reformatorum XXVI. p. 157.

3) C. R. XXVI. p. 193. Vgl. m e i n e Abh. über „Die Entstehung der lutherischen Kirche" und „Nachtrag" dazu in Zeitschr. für Kirchengeschichte I. II.

4) Apol. C. A. IV. 20. Dicimus exsistere hanc ecclesiam, videlicet

der zweiten Ausarbeitung der Loci theologici (1535) wiederholt worden.

Vollständig war freilich diese Lehre von der Kirche nicht; jene Merkmale göttlicher Begründung derselben waren nur als das Nothwendigste, als die obersten Kriterien aufgestellt worden, um die Fortdauer der Kirche in der Reformation zu beweisen. Die Merkmale, unter denen die Gemeinschaft der durch Gottes Wort und Sacramente Geheiligten in ihrer Art und zu ihrem Zwecke selbstthätig ist, kurz der ethische Begriff der Kirche war in diesen Bestimmungen unberührt geblieben. Und doch bedurfte es dieser Ergänzung des Begriffs der Kirche, um ihre durch das Predigtamt bezeichnete Existenz als Rechtsgemeinschaft ordnungsmäßig abzuleiten[1]). Angezeigt wird das active Grundmerkmal der Kirche, indem Luther in der Schrift „von Conciliis und Kirchen" (1539) unter den sieben Merkmalen der Kirche, neben dem Wort Gottes, der Taufe, dem Abendmahl, den Schlüsseln, dem Predigtamt, dem Kreuz, an sechster Stelle das Gebet anführt[2]). Denn dieses ist das Bekennen des Namens Gottes (Hebr. 13, 15), durch welches die Gemeinde der Geheiligten ihren priesterlichen Charakter bethätigt. Denselben Gedanken hat auch Melanchthon wiederholt berührt in akademischen Reden (declamationes) und Disputationen[3]). Damit nun aber die Anrufung Gottes in der Kirche recht beschaffen sei, empfiehlt er als noth-

vere credentes et iustos sparsos per totum orbem. Et addimus notas, puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem. 21. Verum pleraque istorum, quae adversarii defendunt, fidem evertunt, ut quod damnant articulum de remissione peccatorum, in quo dicimus fide accipi remissionem peccatorum. Manifestus item et perniciosus error est, quod docent adversarii, mereri homines remissionem peccatorum dilectione erga deum, ante gratiam. Nam hoc quoque est tollere fundamentum, hoc est Christum.

1) Vgl. meine Abh. über „die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche". Zeitschrift für Kirchenrecht von Dove und Friedberg VIII. (1869) S. 220—279.

2) Walch'sche Ausgabe XVI. S. 2803.

3) Decl. de vera dei invocatione. C. R. XI. p. 660: Precatio proprie discernit ecclesiam ab omnibus gentibus. Disp. de invocatione dei. XII. p. 529. cf. p. 8.

wendiges Mittel die richtige Lehre der Glaubensartikel; weiterhin jedoch legt er diesem der activen Bestimmung der Kirche untergeordneten Mittel die Bedeutung des Hauptmerkmales bei. Dieser verhängnißvolle Umschwung ist dadurch bezeichnet, daß die religiös-dogmatische Lehre von der Kirche, welche in der zweiten Bearbeitung der loci theologici dem Typus der Augsburgischen Confession folgt, in der dritten Ausarbeitung (1543) durch eine Darstellung des Begriffes der activen Kirche ersetzt ist, welche man nicht glaubt, sondern der man verpflichtet ist sich anzuschließen. Es ist der Standpunkt der Empirie und der Praxis, demgemäß die Kirche definirt wird als **coetus vocatorum, profitentium evangelium dei, — in quo articuli fidei recte docentur, — amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis.** Und nur die Begründung des Werthes dieser activen Merkmale weist auf das constitutive dogmatische Merkmal zurück, daß Gott **per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat**[1]).

Das Motiv dieses Umschwunges ist die seit 1537 gewonnene Erfahrung, daß die Einigung mit der römischen Kirche nicht mehr erreichbar war, und der Eindruck, daß es also geboten sei, die wahre Kirche gegen die falsche aufzurichten, und die Pflicht einzuschärfen, sich jener als der Trägerin des reinen Evangeliums anzuschließen. Die nackte Form aber, in welcher jetzt Melanchthon die pura d o c t r i n a evangelii als das Hauptmerkmal der Kirche proclamirte, ist eine fatale Verkümmerung ihres Begriffes. Dieselbe hat zur Folge, daß Melanchthon, indem er die staatliche Natur der Kirche leugnet, keine andere Analogie für ihren Begriff findet als die der Schule[2]). Diesem Gedanken entspricht nun die

1) C. R. XXI. p. 825 sq. Gleichartig ist die Definition der Kirche in dem Examen ordinandorum. C. R. XXIII. p. 38 sq. und in der Repetitio confessionis Augustanae (Conf. Saxonica). C. R. XXVIII. p. 407 sq.

2) XXI. p. 835: Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum pontificum, sed coetum similem scholastico coetui. — Erit aliquis visibilis coetus ecclesia dei, sed ut coetus scholasticus. Est ordo, est discrimen inter docentes et auditores. — P. 837: Non contemnamus docentem ecclesiam, et tamen iudicem esse sciamus ipsum verbum dei. — C. R. XII. p. 367: Conspicitur ecclesia ut honesta aristocratia seu pius coetus docentium et discentium christianam κατήχησιν, qui dispersus eandem tamen verae doctrinae et piae invocationis vocem sonat.

besondere Art, in der er seine Sorge für die Erhaltung der Reinheit der Lehre getragen hat. Ursprünglich hatte er wie Luther in der Schrift „von Conciliis und Kirchen" die Abweichung reiner und unreiner Lehre bei Innehaltung des Fundamentes beurtheilt, daß die, welche Heu, Stroh und Holz darauf bauen, den Untergang ihres Werkes durch das Feuer der heiligen Schrift erfahren werden[1]). Nachher, indem er in seinen Declamationes wiederholt auf Reinheit der Lehre dringt, denkt er in altkirchlicher Weise immer gleich an den Satan als den Urheber jeder Abweichung[2]). Diese Betrachtungsweise ist für ihn auch nichts weniger als Redensart, da er sogar in der griechischen Philosophie der Orthodoxie des Aristoteles die durch den Teufel hervorgerufenen Lehren des Epikur und des Zeno gegenüberstellt[3]). Von der ungeduldigen Forderung, daß die Irrthümer in der Lehre alsbald an der heiligen Schrift gemessen und nach ihr verurtheilt werden sollen, und von der aufgeregten Erwartung, daß Gott dann die Irrlehrer vernichten werde[4]), ist Melanchthon auch durch die übelen Erfahrungen nicht abgebracht worden, daß Schüler von ihm dreist genug waren, diese Regeln über nothwendige Reinheit der Lehre auch gegen ihn selbst zu wenden. Denn schon im Jahre 1536 bedrängte ihn Conrad Cordatus wegen der ungeschickten Formel, daß die

1) Walch XVI. S. 2663. 2785. Apol. C. A. IV. 20.

2) C. R. XI. p. 272 sq. 598 sq. 703 sq. 758 sq. 775 sq. XII. p. 365 sq.

3) Decl. de Luthero et aetatibus ecclesiae. C. R. XI. p. 784: Ludit hoc modo diabolus non in ecclesia tantum, sed etiam in artibus. Ut cum philosophia recte constituta esset in doctrina Aristotelis et Theophrasti, postea pravae naturae studio novitatis petulanter quaesiverunt novas opiniones et quasi a media et regia via aberrantes, contrarios errores amplexae sunt. — Nec accusanda hic tantum vanitas humanorum ingeniorum, sed etiam daemonum malitia, quibus voluptati est, odio dei veritatem involvere tenebris.

4) Loci theol. C. R. XXI. p. 836: Quis igitur erit iudex, quando de scripturae sententia dissensio oritur, cum tunc opus sit voce dirimentis controversiam? Respondeo: Ipsum verbum dei est iudex et accedit confessio verae ecclesiae. — Et cum maior pars hunc verum iudicem et hanc veram confessionem non audit, deus ecclesiae iudex tandem dirimit controversiam, delens blasphemos. — Declamatio de iudiciis ecclesiae. C. R. XII. p. 138 sq. p. 142: Deus ipse defensor est veritatis, et tandem delet impias sectas.

guten Werke conditio sine qua non iustificationis seien[1]). Flacius aber hat in dem Streit gegen seinen Lehrer wegen der Adiaphora zwar nicht durch die Pietät, aber sonst überall durch jenen Grundsatz sich als treuen Schüler Melanchthon's erwiesen. Ja die ganze Bewegung des antimelanchthonischen Lutherthums bis zur Concordienformel hin und die Abschließung der lutherischen Kirche gegen die reformirte ist nur durch den von Melanchthon selbst aufgestellten Begriff von der Kirche und durch das schulmäßige Interesse an der Einheit der Lehre getragen. Der Rückschlag der schulmäßigen Engherzigkeit gegen die universelle Tendenz der Reformation ist demgemäß so wenig unerklärlich, daß er in formeller Beziehung nur als der Erfolg des Wirkens Melanchthon's begriffen werden kann. Endlich auch dafür hat Melanchthon die Losung gegeben, daß die durch die theologische Schule sich abschließende lutherische Particularkirche im richtig verwalteten Abendmahle nicht mehr die göttliche Gnadengabe erkannte, in deren Empfange die dogmatisch getrennten Kirchen ihr Bekenntniß zur Einheit der Kirche zu bethätigen hätten, sondern das Zeichen des Bekenntnisses zur particularen Kirche[2]).

Indem freilich die lutherische und die reformirte Kirche in ihren Bekenntnissen und in ihrer Theologie die Idee der allgemeinen Versöhnung durch Christus und den Glauben an die Einheit der Gemeinde der Heiligen unter den bekannten Hauptmerkmalen hochhielten, bewährt sich deren Anspruch auf den Charakter der Kirche. Beide Zweige der reformatorischen Kirchenbildung befolgen nun in der theoretischen Darstellung der Lehren

---

1) S. o. S. 195. — Indessen in diesem Falle, der ihn selbst unangenehm berührte, hatte er vorübergehend den Eindruck, daß es keine Eile habe, die Controverse zu schlichten. Er schreibt an Cordatus, 15. April 1537, in der Absicht, sich der Streitfrage zu entledigen: Si controversiae, quae in ecclesia motae sunt, adeo tibi videntur faciles, ut subito eas assequaris, gratulor tibi hoc acumen. Ego fatebor, etiamsi hebes dicar, mihi videri valde difficiles, ac animadverti, plerasque disputationes a multis parum dextere intelligi (C. R. III. p. 343. 344). Leider hat er diese Einsicht seinen Schülern nicht beigebracht, welche mit der größten Leichtfertigkeit den auftauchenden Lehrstreitigkeiten sich hingaben und die Kirche zerrütteten.

2) Repetitio C. A. sive Conf. Saxonica. C. R. XXVIII. p. 417: Filius dei vult, hanc publicam sumtionem confessionem esse, qua ostendas, quod doctrinae genus amplectaris, cui coetui te adiungas.

von der Versöhnung und Rechtfertigung ein solches Maß von Uebereinstimmung, und die Abweichungen darin sind von so untergeordnetem Werthe, daß sie dem Socinianismus gegenüber fast verschwinden. Deshalb ist es geboten, die lutherische und die reformirte Theologie in der folgenden Darstellung zusammenzufassen, und das entgegengesetzte Verfahren wäre ein Verstoß gegen die richtige Methode geschichtlicher Gruppirung. Allerdings werde ich auf dem einzuschlagenden Wege mich mit Schneckenburger in mehreren Punkten auseinanderzusetzen haben[1]). Der scharfsinnige Mann hat zwar nicht die Absicht gehabt, durch die Erweiterung des Abstandes zwischen dem lutherischen und dem reformirten Lehrbegriff die Entfremdung der Confessionen zu befördern. Obwohl er Lutheraner war, und, wie sich zeigen wird, deshalb die besonderen Eigenthümlichkeiten der reformirten Lehrweise nicht durchschaut hat, so hat er durch die übertreibende Darstellung gewisser Abweichungen zwischen beiden und durch Erfindung von Gegensätzen derselben nichts weniger erstrebt, als den Werth der reformirten Lehrweise gegen die lutherische herabzudrücken, sondern im Gegentheil jene vor dieser oft genug deshalb bevorzugt, weil sie die Tendenzen der modernen, nämlich Schleiermacher'schen Theologie begünstigen, oder den Antrieb zu deren Problemen in sich schließen soll. Allein die Darstellung der reformirten Versöhnungslehre durch Schneckenburger kommt in verschiedenen Punkten darauf hinaus, daß der Gegensatz derselben gegen den Socinianismus, dessen sich die reformirten Theologen als eines qualitativen bewußt waren, im Grunde nicht giltig sei, sondern daß eine stille Neigung zu den socinianischen Principien die reformirte Lehrentwickelung von der gleichzeitigen lutherischen unterscheide[2]). Diese Ergebnisse beruhen theils auf unrichtigen und unvollständigen Beobachtungen, theils auf übertreibender Schätzung beiläufiger und isolirter Ausschreitungen, theils auf dem Bestreben des Forschers,

1) Ihm folgt Schweizer in der Reformirten Glaubenslehre II. S. 376 ff., nicht zum Vortheil der Deutlichkeit seiner Darstellung.

2) Hiebei muß nämlich erinnert werden an den drastischen Charakter, welchen Schneckenburger in der „Comparativen Dogmatik" als das beherrschende Princip des reformirten Christenthums nachweist, im Vergleich mit seinem Urtheil über das socinianische System, welches „ganz im Interesse der Moral ausgebildet und vom praktischen Standpunkt aus construirt ist" (Vorlesungen über die Lehrbegr. der kleineren protest. Parteien S. 60).

einen festen und auf allen praktischen Punkten des theologischen Systems bemerkbaren Artunterschied zwischen den beiden evangelischen Confessionen nachzuweisen. Dieses hat Schneckenburger unternommen in dem Wohlgefallen an der fest ausgeprägten Eigenthümlichkeit aller Gestalten des christlichen Lebens. In dem vorliegenden Falle ergiebt sich aber, daß, indem zwischen lutherischem und reformirtem Christenthum auf der gemeinsamen Grundlage ein fester Artunterschied nachgewiesen wird, das calvinische Christenthum und der Socinianismus unter sich so nahe gerückt werden, daß sie als Spielarten erscheinen. Diese Auffassung widerspricht direct dem Bewußtsein der reformirten Orthodoxen. Für die folgende Untersuchung wird aber hieraus zunächst nur ein Mißtrauen gegen Schneckenburger's Combinationen geschöpft werden können; dasselbe wird jedoch durch den ausführlichen Beweis bestätigt werden, daß die lutherische und reformirte Darstellung der Versöhnungslehre, indem sie in Einem Artgegensatz gegen den Socinianismus zusammenstehen, zugleich dafür bürgen, daß die beiden evangelischen Confessionen in Hinsicht der Lehre überhaupt nur wie Spielarten sich von einander unterscheiden.

39. Gemeinsam ist den beiden evangelischen Confessionen zuerst die Bestimmung und die Begründung des auf Christi Leistungen bezogenen Satisfactionsbegriffes. Die specielle Durchführung der Gedankenreihe der Reformatoren (S. 218) erfolgt in der Weise, daß zunächst die Leistungen Christi, welche ursprünglich als Mittel der Justification in Betracht gezogen waren, von diesem Erfolge abgetrennt werden, und daß die Lehre **de officio Christi** oder **de Christo mediatore** der Lehre **de iustificatione** als deren allgemeine geschichtliche Voraussetzung gegenübergestellt wird. Dieses Verfahren erfolgt jedoch früher und entschiedener bei den Nachfolgern Calvin's, z. B. Petrus Martyr und Zanchi, als bei den Lutheranern. Unter diesen behandelt z. B. Hutter Alles unter dem **locus de iustificatione**, und noch Gerhard trägt unter dem Titel **de officio Christi** nur die allgemeinen Umrisse dessen vor, was er nachher als die **causa meritoria iustificationis** ausführlicher erörtert. Man erkennt hierin die Nachwirkung Melanchthon's, bei welchem die Rücksichten der systematischen Ausbildung der Lehre durch die religiöse Conception des Zusammenhanges der Rechtfertigung mit den geschichtlichen

Leistungen Christi überwogen wurden; während die systematische Tendenz der reformirten Theologen die Einwirkung des Vorbildes Calvin's verräth. Gemeinsam wird nun gelehrt, daß, indem Gott aus seiner Liebe oder Gnade gegen das dem ewigen Verderben verfallene sündhafte Menschengeschlecht seinen Sohn in der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in die Welt gesendet hat, um die Menschen von der Sünde zu erlösen oder mit sich zu versöhnen, die wesentliche oder natürliche Gerechtigkeit Gottes die besonderen Leistungen vorschreibt, durch welche Christus sich als den Mittler des Heiles bewährt. Die Gerechtigkeit Gottes fordert nämlich die Strafe der Sünde in nothwendiger Weise, d. h. im gegebenen Falle die ewige Verdammniß des menschlichen Geschlechtes. Soll nun aber im Gegentheil die Erhaltung zum ewigen Leben den Menschen durch Christus verbürgt werden, so kann dieses Ziel der Gnade Gottes nur unter der Bedingung verwirklicht werden, daß der Strafgerechtigkeit Gottes durch das Leiden eines Stellvertreters der Sünder Genüge geleistet werde. Zu dieser Leistung ist nun Christus als der Gottmensch legitimirt, indem er als der Sündlose nicht zum Leiden und Sterben verpflichtet war, und indem sein unverschuldetes Leiden, wegen des göttlichen also unendlichen Werthes seiner Person, das Aequivalent für die unendliche Schuld der Sünde bildet. Also seine stellvertretende Erduldung der den Sündern gebührenden Strafe ist die der Gerechtigkeit Gottes entsprechende Genugthuung, welche es Gott möglich macht, durch denselben Gottmenschen den Menschen die Gnade der Sündenvergebung und Rechtfertigung zu gewährleisten. Der Begriff der Genugthuung aber schließt in sich, daß Christus im Leiden und Tode den Zorn Gottes erfahren hat, welcher der Sünde gebührt, und daß er denselben dadurch versöhnt und aufgehoben hat.

Schneckenburger bezeichnet es nun als allgemeine reformirte Lehre, daß Christi Genugthuung nicht die causa meritoria unseres Heiles sei, sondern bloß die causa instrumentalis der Ausführung des Heilsbeschlusses und der Zutheilung der salus, worin es liege, daß diese Genugthuung des historischen Christus nur auf unser subjectives Bedürfniß berechnet sei [1]). Hiemit will

1) Zur kirchl. Christologie S. 48. 49, vorher in den Theol. Jahrb. 1844. S. 248. Diese Behauptung haben Schweizer, Glaubenslehre der

Schneckenburger bemerklich machen, daß der strenge Satisfactionsbegriff, der auf die Gerechtigkeit Gottes bezogen und aus ihr als nothwendig abgeleitet ist, in der reformirten Theologie nicht fest gegründet und kein charakteristischer Punkt in derselben sei, sondern daß er, wo man ihn ausgesprochen finde, immer direct oder indirect wieder zurückgenommen werde. Daß dieses im reformirten System folgerecht sei, leitet Schneckenburger aus dem Verhältniß ab, welches die Person Christi zu dem beneplacitum Gottes einnimmt, zu dem Willküract, welcher die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur anordnet, und aus dem Umstande, daß eigentlich die göttliche Natur in Christus als der genugthuende Factor und die menschliche Natur als das selbstlose Medium dargestellt werde, durch das Gott sich selbst genugthut. Findet demnach die menschliche Thätigkeit Christi keine selbständige Stellung in dem Zusammenhang der Anordnung und Selbstthätigkeit Gottes, so ist die oben behauptete Leugnung des meritorischen Werthes der Genugthuung Christi erklärlich. Diese Auffassung berührt sich mit der Behauptung Johann Gerhard's [1]), daß der Widerspruch der Socinianer gegen die Bedeutung der Leistungen Christi als causa meritoria iustificationis wenigstens veranlaßt sei durch den Gedanken der göttlichen Willkür in dem calvinischen Dogma von der ewigen Erwählung und Verwerfung. Denn, wie Gerhard in dem vorgeblichen Sinne der Calvinisten argumentirt, **si absoluta dei voluntate salvandi electi sunt ad vitam aeternam, utique etiam absoluta dei voluntate peccata illis remittuntur, vel certe remitti potuerunt, neque opus erit Christi satisfactione et merito.** Daß diese Folgerung auf den Calvinismus wirklich zutreffe, wenigstens in Hinsicht einer gewissen Tendenz, belegt Gerhard einmal durch das Zugeständniß Calvin's, daß der Begriff des meritum Christi dem beneplacitum dei correlat sei, da Christus als Mensch im Verhältniß zum Gerechtigkeitsurtheil Gottes kein Verdienst haben könne, — ferner durch einen Ausspruch des Wolfgang Musculus in den loci communes (loc. 26. de iustific. cap. 3) und durch die Erklärung des Conrad Vorstius

ref. K. II. S. 376 und Zeller, Theologie Zwingli's S. 75, einfach wiederholt. Der Sinn dieser Deutung der reformirten Heilslehre ist der, daß dieselbe eigentlich dem Typus Abälard's folge.

1) Loci theol. ed. Cotta Tom. VII. p. 33. 34.

gegen den strengen Satisfactionsbegriff. Gerhard's Urtheil über den Calvinismus begnügt sich also, eine in demselben angelegte Tendenz auf Beseitigung des strengen Satisfactionsbegriffs zu behaupten, während Schneckenburger so weit geht, einen greifbaren Erfolg dieser Tendenz in der Vermeidung des Begriffs der causa meritoria zu finden. Allein, was Gerhard betrifft, so durfte er sich auf Vorstius nicht berufen, der zwar die im Calvinismus stattfindende beschränkte Geltung der Willkür Gottes zum Anlaß nahm, in der Weise der Socinianer den Gedanken als Princip für das ganze Lehrsystem zu entwickeln[1]), der aber deshalb von der reformirten Kirche proscribirt wurde. Die Aeußerung des Wolfgang Musculus ferner wird durch Gerhard's Folgerung gegen die Meinung jenes Mannes mißbraucht. Denn Musculus ist nur so ungeschickt, nachdem er die für Gott nothwendige Gerechtigkeit definirt hat, die für Gott ebenso nothwendige Gnade als willkürliche Ausnahme von der Gerechtigkeit darzustellen, und an der willkürlichen Ausübung des Begnadigungsrechtes der Obrigkeiten anschaulich zu machen; allein er ist als Calvinist weit davon entfernt, hieraus zu folgern, daß die wirkliche Begnadigung der Sünder durch Gott in Christus von der Genugthuung desselben an Gottes Gerechtigkeit unabhängig sei. Faustus Socinus[2]) hat ihm dies auch bezeugt, indem er sich auf Musculus' Auffassung der Gnade als Willkür beruft. In Betreff der durchaus beiläufigen Erörterung Calvin's über den Begriff des meritum Christi ist schon oben (S. 229) festgestellt worden, daß dieselbe gegen seine Lehre von der Erwählung und deren Begründung in Gottes Willkür indifferent ist[3]).

Auch Schneckenburger's Nachweis, daß in der reformirten Theologie eine Tendenz gegen die Geltung des strengen Satisfactionsbegriffs herrsche, ist nicht gelungen. Denn es ist einfach eine unrichtige Behauptung, daß die Reformirten die Genugthuung Christi nicht als causa meritoria, sondern nur als causa instrumentalis iustificationis darstellen. Seltsamerweise führt

---

1) Vgl. über ihn Schweizer in den Theol. Jahrb. Bd. 15. 16.

2) De Christo servatore lib. III. cap. 1. p. 187.

3) Gerhard's Meinung ist auch widerlegt durch Henr. Alting, Theol. problematica nova (Groning. 1662) p. 609 sq. Fr. Turretinus de satisfactione Christi (Lugd. Bat. 1696) p. 7.

Schweizer (a. a. O. S. 378) Keckermann als Zeugen für jenen Begriff an, der nach seiner Angabe auf S. 376 dem reformirten Systeme fremd sein soll. Ich füge hinzu, daß Keckermann zugleich als **causa instrumentalis iustificationis**, wie es Regel ist, die **fides** bezeichnet. Heinr. Alting erkennt die Leistungen Christi sowohl als **causa meritoria** wie als **causa instrumentalis** an. Uebrigens aber wird jener, vorgeblich den Reformirten fremde Gedanke ausdrücklich vertreten durch Bucanus, Piscator, Amesius, Maccovius, Maresius, Witsius, Fr. Turretinus, und sein Inhalt gilt für Alle. Denn es ist ja nichts weniger als wahr, daß der Gedanke der Willkür Gottes, welcher Princip des socinianischen Systems ist, auch die reformirte Theologie im Ganzen beherrsche, also insbesondere alle Mittelbegriffe der Heilsordnung gleichgiltig mache. In der reformirten Theologie ist vielmehr nur die Lehre von der doppelten Prädestination jenem Begriffe gemäß ausgeprägt; diese Lehre aber ist ursprünglich, bei Calvin wie bei Luther, etwas im Systeme Beiläufiges und ohne Einfluß auf die anderen Lehren, insbesondere auf die von der Versöhnung. Das Gepräge der Versöhnungslehre ist auch bei denjenigen reformirten Theologen unverrückt geblieben, welche auf der Spur von Beza und Gomarus die Lehre von der doppelten Prädestination in die von der Providenz hineinzuarbeiten und so zum Princip des Systems zu erheben unternehmen [1]). Allerdings regte der Arminianismus durch die Zurückführung des Begriffs Gottes auf das Maß der Billigkeit manche der Gegner an, den Gottesbegriff unter dem Gesichtspunkte des **absolutum dominium** von jeder innern sittlichen Nothwendigkeit frei zu stellen [2]); indessen diese Unternehmungen haben factisch immer nur Beziehung auf das Problem von Erwählung und Verwerfung, und Voet [3]) bezeugt es ausdrücklich, daß Theologen wie Twiß dabei keineswegs die Absicht verfolgten, die Begründung der Nothwendigkeit der Strafe oder Straffatisfaction

1) Vgl. meine Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Zweiter Artikel. Jahrbücher für deutsche Theol. XIII. (1868) S. 108 ff.

2) Amyraldus de iure dei in creaturas. Vgl. darüber a. a. O. S. 120 ff. Guil. Twissi Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae dei. Amstelod. 1632. Ed. ult. 1648. Vgl. Gaß, Gesch. der protest. Dogm. I. S. 472 f.

3) Voetius de iure et iustitia dei (Disputationes theol. selectae I. p. 372).

in der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes zweifelhaft zu machen. Voet hat übrigens in der Discussion gegen Twiß, ob die Satisfaction Christi nothwendig sei aus der immanenten Strafgerechtigkeit Gottes, dem ius divinum naturale seu absolute necessarium, oder aus der durch Decret und Gesetz festgestellten iustitia, — sich für das Erste entschieden [1]), und hiedurch den Maßstab der

1) L. c. p. 342. cf. Maccovii Loc. commun. p. 162. — Allerdings ist die Anwendung des Begriffs der göttlichen Willkür auf die Lehre von der doppelten Prädestination der Anlaß, daß der scotistische Gottesbegriff bei manchen reformirten Theologen nach einem weitern Spielraum drängt. In diesem Sinne spricht Polanus (Syntagma theol. lib. II. cap. 26) den Grundsatz aus: quidquid deus fieri vult, eo ipso, quod vult, iustum est. In dieser Richtung hat Szydlovius (Vindiciae quaestionum aliquot difficilium et controversarum in theologia. Franeq. 1643) mit Duns Scotus gefolgert, daß Gott das Sittengesetz mit entgegengesetztem Inhalte hätte versehen können (vgl. Jahrbücher für deutsche Theol. XIII. S. 115; Voetius l. c. I. p. 388 sq.). In derselben Tendenz hat Twiß die Strafgerechtigkeit Gottes mit nur hypothetischer Nothwendigkeit aus dem Decrete desselben abgeleitet. Jedoch, wie diese Richtung in der reformirten Theologie nur nebenbeiläuft, so bürgt eben das Zeugniß von Voet in dem Falle von Twiß dafür, daß dadurch die Geltung der Satisfactionslehre weder absichtlicher noch zufälliger Weise erschüttert wird. Demgemäß muß man nun auch solche Aeußerungen beurtheilen, in denen nach dem Vorgange von Zwingli (S. 225) gelegentlich der patristische Satz wiederkehrt, daß Gott auch auf anderem Wege als dem wirklich gewählten die Erlösung hätte bewirken können. So Calvin (in ev. Joh. cap. 15. v. 13): Poterat nos deus verbo aut nutu redimere, nisi aliter nostra causa visum fuisset, — Zanchi (de incarnatione lib. II. cap. 3. Opp. tom. VIII. p. 45): Servare nos poterat solo suo imperio, peccata simpliciter per solam suam misericordiam condonando, — Petr. Martyr Vermilius (Loci comm. II, 17, 19). Dazu kommt ein Satz, welchen Schneckenburger (zur kirchl. Christologie S. 49. Anm.) unter Alsted's Namen, ohne Angabe des Buchtitels, anführt: Satisfactio ad procurandam salutem electorum fuit necessaria, non absolute, siquidem deesse nequivit deo sapientissimo alius servandi modus, sed ex hypothesi beneplaciti dei. Dieser Satz rührt nicht von Alsted her, sondern von Heinr. Alting (Theol. didactica. Opp. Heidelbergensia I. p. 81). Jedoch derselbe Alting in der Explic. Catech. Palat. (Opp. III. p. 215) und ausführlich in der Theol. problematica nova loc. 3. probl. 25; loc. 12. probl. 35 entscheidet sich gegen dieses Zugeständniß, indem er, gegen die durch Twiß bezeichnete Richtung, die Strafgerechtigkeit als natürliches Attribut Gottes darstellt. Zugleich ist bemerkenswerth, daß er ebenso wie Voet die Abweichung der Vertreter der hypothetischen Nothwendigkeit der göttlichen Gerechtigkeit nicht als Heterodoxie beurtheilt, weil

reformirten Orthodoxie deutlich genug bekundet. Ferner wird die Geltung der Satisfactionslehre im Zusammenhange der reformirten Theologie dadurch nicht erschüttert, daß die Person Christi als geschichtliche Thatsache dem beneplacitum dei untergeordnet wird. Denn daß diese Thatsache ebenso zufällig in der Weltordnung ist, wie die Sünde, der sie entgegengesetzt wird, verhindert nicht, daß der Verlauf ihres Wirkens nach der nothwendigen Gerechtigkeit Gottes gemessen wird. Auch die Welt und das menschliche Geschlecht bestehen nur auf Grund eines willkürlichen Entschlusses Gottes; nachdem sie aber da sind, werden sie auf ein Gesetz verpflichtet, welches dem unveräußerlich nothwendigen immanenten Rechte Gottes entspricht[1]). Besteht also Christus als Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur nur durch beneplacitum dei, so folgt daraus für die reformirten Theologen weder wirklich, noch nothwendig, noch wahrscheinlich die Tendenz, seine Leistungen zum Heile der Menschen auf einen willkürlichen Maßstab Gottes zurückzuführen. Endlich hat es gar keinen ersichtlichen Einfluß gegen die Geltung des Begriffs der Satisfaction, daß hin und her, wie Schneckenburger (S. 47. 48) nachweist, die göttliche und nicht die menschliche Natur Christi für die Begründung jenes Gedankens bevorzugt wird. Denn wenn auch jene Darstellung häufiger wäre als sie ist[2]), so ist auch der Gedanke einer Versöhnung Gottes durch sich selbst nach der herrschenden Lehrweise eben an die Nöthigung durch die Gerechtigkeit Gottes geknüpft, da die Willkür, welche die doppelte Prädestination beherrscht, von dem Gebiete der Versöhnungslehre thatsächlich fern gehalten wird.

---

doch in der Hauptsache, nämlich in der factischen Anerkennung der Nothwendigkeit der Satisfaction Christi zum Zwecke der Erlösung, Uebereinstimmung zwischen den Parteien herrsche. Die Aeußerungen von Calvin, Zanchi, Petrus Martyr können aber ebenso wenig ins Gewicht fallen, weil dieselben Männer ganz absichtlich und ausführlich den Begriff der Satisfaction behaupten und begründen.

1) Voetius l. c. I. p. 342. 373.

2) Es ist eine Aeußerung von Coccejus (de foed. et testam. dei cap. 5, 92), welche Schneckenburger anführt: Ita mysterium illud maximum (pactum aeternum inter patrem et filium) patescit, quomodo in deo iustificemur et salvemur, quomodo deus sit et qui iudicat et qui spondet atque ita iudicatur, qui absolvit et qui intercedit, qui mittit et qui mittitur. Item hoc, quomodo deus sibimet ipse satisfecerit suo sanguine.

40. Gemeinsam ist beiden Confessionen **zweitens** der Gedanke, daß die Genugthuung gegen die Gerechtigkeit Gottes oder gegen das Gesetz, als Folgerung aus der ewigen Regel des Verhältnisses der Menschen zu Gott, sowohl durch das Leiden und den Tod Christi, als auch durch seine Erfüllung des Gesetzes, — also durch die **obedientia passiva et activa Christi**, — geleistet werde (S. 235). Wenigstens ist die Abweichung des **Johann Piscator** in diesem Punkte, obgleich er unter den Reformirten Anhänger fand, nur als eine Episode anzusehen, welche die wesentliche Uebereinstimmung der lutherischen und der reformirten Theologen in dem vorliegenden Punkte eher befördert als gestört hat. Indessen ist es besonders lehrreich, an dem Widerspruche Piscator's gegen die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams Christi, wie an der Stellung, welche die Gegner einnahmen, die Beobachtung zu bewähren, daß die Schultheologie in beiden Confessionen ihr Geschäft des verständigen Distinguirens nicht durch das historische Verständniß des ursprünglichen religiösen Zusammenhanges der Gedanken beherrschte. Piscator's Ansicht[1]), daß nur das Leiden und der Tod Christi satisfactorische Bedeutung habe, bezeichnet ohne Zweifel die Fortwirkung der Tradition Melanchthon's (S. 234), welche durch Ursinus[2]) für die deutsch-reformirte Kirche wirksam geblieben ist. Denn unter den Anhängern der Meinung Piscator's, welche ich bei Gerhard angeführt finde, sind Matth. Martini, Ludw. Crocius und Urban Pierius in Bremen, Pareus in Heidelberg, Goclenius in Marburg von Hause aus Melanchthonianer. Der Angelpunkt der Behauptung Piscator's ist der Gedanke, welcher als religiöse

---

1) Da mir seine Theses theol. (Herborn 1618) nicht zugänglich waren, so schöpfe ich den Stoff aus **Gerhard**, loc. theol. Tom. VII. p. 61 sqq. **Anton. Walaeus** loci comm. (Opp. I. p. 398 sq.) und **Baur**, Gesch. der Versöhnungslehre S. 352 ff.

2) Schneckenburger (S. 65) führt umgekehrt den Ursinus als Zeugen dafür an, daß schon vor Piscator der satisfactorische Werth des activen Gehorsams Christi von den reformirten Theologen anerkannt worden sei. Jedoch die von Schn. angeführten Aeußerungen des Ursinus sind aus dem Zusammenhang gerissen. Deutlich genug ergiebt sich aus dessen Beachtung, daß Ursinus den activen Gehorsam nur als Voraussetzung der Straffatisfaction kennt, und den status humiliationis unter dem Begriff des Leidens zusammenfaßt. Vgl. Explic. catech. Opp. I. p. 93. 231. 232.

Erfahrung die ganze reformatorische Gedankenentwickelung beherrscht, daß Sündenvergebung und Rechtfertigung synonyme Bezeichnungen derselben Sache sind. Indem auch die Concordienformel diesen Sprachgebrauch noch befolgt (S. 248), andererseits aber die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams Christi aufstellt, so wird der geschichtliche Ort der Lehre Piscator's nur in der Gegenüberstellung mit der Lehre der Concordienformel richtig bestimmt, und nur hienach die Grenzen der Controverse zweckmäßig ermittelt. Die Argumente nun, welche Piscator aus der Bestimmung des Gesetzes, aus der Bestimmung der Satisfaction für unser Heilsbewußtsein, endlich aus der Bestimmung Christi ableitete, sind nicht alle gleichen Werthes. 1) Das Gesetz verpflichtet entweder zur Strafe oder zum Gehorsam. Christus hat uns von der Strafe befreit, die wir der Sünde wegen schuldig waren, also war es nicht nöthig, daß Christus anstatt unserer dem Gesetze Gehorsam erwies. 2) Wenn Christus an unserer Stelle das Gesetz erfüllte, dann brauchen wir es nicht zu thun; diese Folgerung ist absurd, also auch die Voraussetzung. Beides lehnt Gerhard mit Recht ab, indem er gegen den ersten Schluß daran erinnert, daß die Sünder durch die Erduldung der Strafe für die Uebertretung des Gesetzes nicht von der Erfüllung desselben entbunden werden, also auch ihr Stellvertreter beide Leistungen übernehmen müsse. Gegen das zweite gilt, daß die stellvertretende Erfüllung des Gesetzes durch Christus nur den Sinn hat, dasselbe für die Gläubigen aufzuheben, sofern es der ursprüngliche Maßstab des Heilserwerbes war, nicht aber sofern es der allgemein geltende Maßstab auch für das christliche Leben ist. — Aus der Bestimmung der Satisfaction Christi für unser Bewußtsein von Rechtfertigung oder Sündenvergebung folgert Piscator 3) daß der Tod Christi überflüssig sein würde, wenn derselbe durch sein heiliges Leben Satisfaction geleistet hat. 4) Da jedoch dasjenige, wegen dessen die Sünden vergeben werden, der Inhalt der Satisfaction ist, die Sünden aber wegen des Todes Christi vergeben werden, so ist dieser allein genugthuend für Gott. Dieses Argument bewährte Piscator an dem religiös sittlichen Selbstbewußtsein gegen den Einwand, daß die Unvollkommenheit des Gehorsams der Gläubigen der Deckung durch den vollkommenen Gehorsam Christi bedürfe. Er sagt 5) daß diese Unvollkommenheit der Gläubigen eben nicht angerechnet, sondern vergeben wird aus demselben

Grunde, dem Tode Christi, welcher überhaupt die Reinigung von aller Sünde, also auch die von jener Unvollkommenheit bewirkt. Dagegen führt nun Gerhard eine Distinction ins Feld, welche gleichzeitig bei Lutheranern und Reformirten auftritt[1]), daß nämlich die Justification nicht blos in der Sündenvergebung, sondern auch in der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi bestehe, diese aber in dem activen Gehorsam gegen das Gesetz gegründet sei. Da nämlich Gott in der Rechtfertigung der Sünder nicht gegen die ewige Regel des Gesetzes verstoßen könne, so müsse dieselbe sich auf vollkommene Erfüllung des Gesetzes stützen, welche, da sie vom Sünder nicht geleistet werden kann, an seiner Stelle durch Christus geleistet sei und dem Sünder angerechnet werden müsse. Vorläufig erinnere ich daran, daß jene Distinction der Concordienformel noch fremd ist; indem aber ebenso ihre Begründung auf die beiden coordinirten Arten des Gehorsams Christi etwas Neues ist, wird dieser Gedankenzusammenhang noch einer besondern Prüfung bedürfen. Auf diesem Punkte also ist Piscator wenigstens nicht so leicht zu widerlegen, als in dem oben erörterten. Die einflußreichste Behauptung Piscator's ist jedoch 6) daß Christus durch seinen activen Gehorsam deshalb nicht stellvertretend für uns habe genugthun können, da er als Mensch für sich zu dessen Leistung verpflichtet gewesen ist. Sofern aber Christus nach dem Zeugniß des Paulus unter dem Gesetze gestanden habe, beziehe sich das nur auf den Fluch des Gesetzes, den Christus in seinem Leiden ertragen hat. Allerdings habe der active Gehorsam Christi gegen das Gesetz auch eine Bedeutung für die Satisfaction, aber nur diejenige indirecte, daß ohne das sündlose Leben Christi sein Leiden nicht den Satisfactionswerth gehabt hätte.

Durch die letzten Sätze hat Piscator zwar nicht die reformirte Lehrweise vollständig und charakteristisch formulirt, allein er vertritt hierin ein Interesse, welches von der reformirten Theologie aufrecht erhalten und von der lutherischen abgelehnt wird. Er hat gerade in diesem Gedanken Ursinus[2]) zum Vorgänger, der nur

1) **Gerhard** S. 69. — S. 260 beruft er sich auf Weinrich und auf Balduin. Ebenso **Bucanus** (Institutiones theol. 1604), vorher **Georg Sohnius** († 1588), Methodus theologiae und Exegesis Aug. Confessionis (Opera ed. 3. 1609).

2) Explicatio catechetica ad qu. 16: Quatuor modis Christus homo perfecte fuit iustus seu legem implevit 1) sua ipsius iustitia;

denselben noch nicht so antithetisch ausgedrückt hat. In den äußersten Gegensatz zu dieser Ansicht tritt nun die der lutherischen Dogmatiker, welche die Verpflichtung Christi, für sich dem Gesetze Gehorsam zu leisten, deshalb in Abrede stellen, weil er als wahrer Gott nicht dem Gesetze unterworfen, sondern demselben als Herr übergeordnet sei. Deshalb muß der von dem Gottmenschen dem Gesetze wirklich geleistete Gehorsam lediglich als Leistung an der Stelle der Menschen gedeutet werden. Die eine wie die andere Ansicht steht in directer Abhängigkeit von dem Unterschied beider Parteien in der Lehre von der Person Christi. Ist, nach lutherischer Ansicht, durch die Incarnation des Logos die Menschheit Christi Träger aller göttlichen Eigenschaften, also auch der Ueberordnung über das Gesetz geworden, so kann die Erfüllung des Gesetzes als Act der exinanitio des so beschaffenen Gottmenschen nur für diejenigen gelten, wegen deren er die exinanitio auf sich nahm. Wird hingegen, nach reformirter Ansicht, das Wort Gottes Mensch, indem es sich der Ausübung der specifischen göttlichen Eigenschaften begiebt, so widerspricht es nicht der Gottheit Christi, daß er als Mensch dasjenige leistet, was allen Menschen zukommt, also auch den Gehorsam gegen das Gesetz für sich selbst. Allein deswegen verzichten die hauptsächlichen Träger der reformirten Theologie keineswegs darauf, daß der active Gehorsam Christi doch zugleich auch stellvertretend für die Seinigen ist. Sie tragen dafür zwei in ihrem Umfang und ihrer Wirkung abgestufte Argumente vor, von denen das zweite nicht bei Allen mit dem ersten verbunden ist. Alsted, Keckermann, Amesius, Walaeus, Witsius erklären, daß, da Christus nur zu

solus enim perfectam obedientiam, qualem lex requirebat, praestitit; 2) solvendo poenam sufficientem pro peccatis nostris. — Prior vocatur impletio legis per obedientiam, qua ipse fuit conformis legi; posterior impletio legis per poenam, quam pro nobis dependit; 3) in nobis implet legem suo spiritu, dum videlicet per spiritum sanctum nos regenerat, et per legem informat ad obedientiam internam et externam, quam lex a nobis requirit, et quam in hac vita inchoamus, integram vero praestabimus in vita aeterna; 4) implet legem Christus docendo et repurgando eam ab erroribus et corruptelis (Opp. I. p. 93). Auch in den Theses de persona et officio unici mediatoris I. Chr. (l. c. p. 744 sq.) bringt U. zum deutlichen Ausdruck nur den satisfactorischen Werth des passiven Gehorsams Christi.

unserem Vortheile Mensch geworden ist, auch seine individuelle Gesetzerfüllung zu seiner Genugthuung und seinem Verdienste gehöre [1]). Bucanus, Polanus, Amesius, Voetius, Heidanus, Witsius erklären in fortschreitender Deutlichkeit, die ganze Thätigkeit Christi als des Mittlers, seine Todesleistung wie sein Gehorsam beruhe darauf, daß er von vornherein die Bestimmung als Bürge und Haupt der zu Erlösenden erfüllt [2]). Dieser Gedanke

1) Amesius, Medulla I. 21, 24: Quamvis haec obedientia legalis a Christo iam homine facto iure creationis exigebatur, quoniam tamen non pro se ipso, sed pro nobis factus est, pars fuit humiliationis et satisfactionis et meriti illius.

2) Bucanus, Institutiones theol. XXXI, 27: Iustitia Christi — aliena non est, quatenus nobis destinata est. — Est etiam nostra illa iustitia, quatenus illud ipsum eius subiectum, nempe Christus, noster est. Polanus, Syntagma VI, 27. p. 781: Secundum quam naturam Christus est nobis a patre datus caput, secundum eandem est mediator inter deum et nos. Atqui secundum utramque naturam est datus caput. Ergo. Maior propositio est certissima, quia mediatorem esse est officium illius, qui a deo caput constitutus est ipsi ecclesiae. Amesius I. 20, 11: Pendet totum hoc mysterium (satisfactionis pro peccatis) ex eo, quod Christus sit constitutus talis mediator, ut sit etiam sponsor et commune principium redimendorum, sicut Adamus fuit creatorum et perditorum. 12: In eadem Christi humiliatione fuit etiam meritum, qua ordinatur ad nostrum commodum. Ostenditur hoc omnibus illis scripturae locis, quibus dicitur obedientia sua nobis procurasse iustitiam. Voetius, Disp. theol. II. p. 229: Obedientia activa a Christo praestita est pro Christo, quatenus singularis ille homo erat legi divinae subiectus, pro nobis, quatenus sponsor erat, et omnium salvandorum personam sustinebat (supra: ecclesiam suam repraesentans), ac pro iis omnem iustitiam legis implebat, quam illi implere non poterant. Heidanus, Corp. theol. chr. loc. IX. (Tom. II. p. 79): Christus tanquam semen mulieris contriturum semen serpentis, ut sanctificaret reliquum semen, factus est secundus Adam, in quo omnes censemur. Ut quicquid ille ut secundus Adam pro nobis fecit et passus est, id perinde sit, ac si nos id fecissemus et passi essemus. p. 105: Christus hic considerandus venit ut persona coniuncta (iuxta 2 Cor. 5, 15), ut secundus Adam et caput redimendorum. Witsius, de oecon. foed. dei II. 5, 11: Christus, ut dominus et caput et novus Adamus origo et fons haereditatis derivandae in fratres, habet obedientiam universae legis dei. Per eam tota multitudo eorum, qui ad ipsum pertinent, iusti constituuntur, i. e. censentur ius habere ad vitam aeternam, acsi quilibet eorum in propria persona illam obedientiam praestitisset.

war von Calvin insofern vorbereitet, als er die priesterliche Function Christi der königlichen untergeordnet und von ihr abhängig gemacht hatte (S. 208). Damit ist gemeint, daß Christi Leistungen die versöhnende Wirkung deshalb haben, weil er durch seine persönliche Würde als derjenige legitimirt ist, welcher an der Stelle der Erwählten, die zu ihm gehören, zu handeln hat. Die Nothwendigkeit dieses Zusammenhanges beruht darauf, daß nicht blos die Wirkung, sondern auch die Absicht Christi sich auf die Erwählten bezieht, welche von Gott ewig in ihm erwählt sind, als ihrem Mittler und Haupte, d. h. so daß er von Gott ewig als das Mittel zur Verwirklichung der Gnade an den Erwählten bestimmt ist. Demgemäß ist der Typus der reformirten Theologie darin zum vollkommenen Ausdruck gebracht, daß das Subject der mittlerischen Leistungen, wie es auch durch Thomas von Aquinum (S. 67) geschehen ist, als caput ecclesiae charakterisirt wird. Hiedurch ist es möglich, nicht blos für Christi unverschuldetes Leiden, sondern auch für seine Gesetzerfüllung, unbeschadet ihrer Bestimmung für ihn selbst, stellvertretenden Werth zu behaupten.

Dieser Gedankenreihe haben sich die lutherischen Theologen fern gehalten; ich sehe aber nicht ein, warum sie dieselbe nicht hätten adoptiren können. Nur äußere Gründe können dafür geltend gemacht werden, daß es nicht geschah; etwa weil die Idee durch ihre Verflechtung mit dem Gedanken der Erwählung sie den Lutheranern verdächtig machte, oder weil sie bei den Reformirten selbst erst so spät zum Ausdrucke kam. Denn nicht nur lassen Luther und Brenz auf diese Combination rechnen, da sie die Rechtfertigung an die Kirche knüpfen (S. 209); sondern indem die lutherische Lehre von der Person Christi das Königthum Christi als Attribut seiner Incarnation feststellt, so kann die Geltung seiner exinanitio nicht hindern, daß er schon in der Absicht, die Kirche durch seinen doppelten Gehorsam zu gründen, als das wirksame Haupt derselben erkannt werde. Daß man jedoch diesen Gedanken nicht gebildet hat, rührt von dem Mangel an systematischem Geist bei den lutherischen Theologen her. Derselbe würde sich bewähren in der Verknüpfung der Erkenntnisse durch den Zweckbegriff; jedoch anstatt dessen bedient sich die lutherische Theologie gemäß dem Vorbilde Melanchthon's immer nur der Begriffe von Ursache und Wirkung. Deshalb bringt sie es auch nicht zur Erkenntniß der gegenseitigen Bedingtheit jedes der Aemter Christi durch die beiden

anderen, sondern begnügt sich mit einer Darstellung derselben, welche nur als eine vorläufige chronologische Schematisirung des Stoffes gelten kann, nach welcher die eigentliche Arbeit des Begreifens der Einheit der mittlerischen Thätigkeiten Christi erst beginnen sollte. Allerdings dient zur Milderung dieses Urtheils der Umstand, daß auch die reformirten Theologen die systematische Methode nicht in durchgreifender Weise handhaben. Gerade in der Darstellung der drei Aemter Christi haben sie sich den Vortheil nicht zu Nutze gemacht, den Calvin durch die Ueberordnung des königlichen Amtes Christi über das priesterliche gewonnen hatte. Sie bedienen sich vielmehr desselben äußerlichen Schema und der Reihenfolge, welche die Lutheraner nach der Zeitordnung des Lebens Jesu aufgefaßt haben, und deshalb gewinnt auch bei ihnen die Idee von Christus als caput ecclesiae nicht die deutliche und durchgreifende Darstellung, welche man erwarten sollte. Um so weniger fiel den Lutheranern der Werth derselben für die Deutung der mittlerischen Leistungen Christi in die Augen. Schaden aber hätte sie denselben, wenn sie sie aufnahmen, nicht gebracht, sondern nur Vortheil. Denn was die lutherische Begründung der ausschließlichen Bedeutung des thätigen Gehorsams Christi für die Stellvertretung der Sünder betrifft, so ist sie sehr wenig im Einklang mit den übrigen Principien der lutherischen Lehre. Daß Gott Herr des Gesetzes und der Gottmensch deswegen auf dessen Erfüllung für sich nicht verpflichtet sei, ist ein Gesichtspunkt, welcher der lutherischen Theologie nicht würdig ist. Nämlich hier schlägt seltsamerweise der scotistische Gottesbegriff durch, den die Lutheraner sonst so geschickt sind zu vermeiden, und dessen Geltung in der calvinischen Prädestinationslehre für Gerhard einen sehr unberechtigten Anlaß zur Mißdeutung der reformirten Versöhnungslehre gegeben hat (S. 266). Freilich als Nominalist wußte Luther nicht anders, als daß Gott exlex sei; aber indem die Lutheraner auf Luther's Prädestinationslehre verzichteten, haben sie gerade jene Meinung von sich gestoßen; und ihrer Versöhnungslehre liegt der ausgesprochene Gedanke zu Grunde, daß das Gesetz der ewige Inhalt des Willens Gottes selbst sei. Ist es also nicht vielmehr in Uebereinstimmung mit diesem Grundsatz, indem Walaeus die Lutheraner wegen ihrer Ausbeutung von Matth. 12, 8, daß Christus als Gott lege superior sei, damit zurechtweist: nec tamen propterea potuit se ipsum abnegare, quia natura divina

sibi ipsi lex est? Gerade die Gottheit Christi würde demnach den Gedanken begründen, daß der Gottmensch für sich selbst nicht anders kann als dem Gesetze gemäß zu leben. Ich will hiemit anzeigen, daß die Abweichung, welche in der Deutung der obedientia activa Christi zwischen den Theologen beider Parteien obwaltet, keinen festen Artunterschied zwischen ihren Lehren bezeichnet, daß er vielmehr zufällig und nicht principiell ist.

Die Beurtheilung, welche Schneckenburger (S. 61 ff.) der vorher erörterten Gedankenreihe der reformirten Theologen widmet, führt nicht zum Ziele, sondern ergeht sich in unrichtigen Folgerungen aus gewissen Voraussetzungen der reformirten Christologie, weil ihm jene für die geschichtlichen Leistungen Christi maßgebende Bedeutung als caput et sponsor electorum gänzlich entgangen ist. Richtig ist die Bemerkung, daß der stellvertretende Werth des activen Gehorsams Christi gegen Piscator nicht schon durch die Rücksicht erwiesen ist, daß Christus nicht für sich, sondern nur um unserer willen Mensch ist. Denn dieser Bestimmung würde Christus auch entsprechen, wenn seine vollkommene Gesetzerfüllung mit Piscator als die Bedingung angesehen würde, ohne welche er nicht anstatt unserer die Strafe erleiden konnte. Allein in der Bestimmung als caput et sponsor electorum ist Christus dazu legitimirt, daß seine Handlungen für seine Gemeinde angesehen werden, als seien sie von dieser selbst geleistet worden. Im weitern Verlaufe seines Urtheils nimmt nun Schneckenburger allerdings Notiz von dem Gedanken der unio fidelium cum Christo. Er erinnert an die (später vorzuführende) Annahme, daß Christus für sich die gloria verdient habe, und zugleich für die Anderen, die mit ihm Eins sind, und denen deshalb sein Verdienst zugerechnet werden kann; aber er meint, daß diese Gemeinschaft mit Christus nur als Wirkung der verdienstlichen Gesetzerfüllung Christi aufgefaßt werde, daß jedoch dieser Gesetzerfüllung kein stellvertretender Werth beigelegt werden könne, da die Seinen gerade als solche dem Gesetze verpflichtet werden. Allein diese Bemerkungen sind eben nicht im Sinne der reformirten Theologie. Die wirkliche Einigung der Erwählten mit Christus wird durch dessen efficacia (im heiligen Geiste) auf seine satisfactio et meritum gerade deshalb begründet, weil er in der absichtlichen Ausübung seiner amtlichen Functionen auf Grund des Erwählungsrathschlusses oder des ewigen pactum im Voraus als das Haupt und der Bürge der zu Erlösenden

dargestellt ist [1]). Daß er als solcher an der Stelle der Erwählten das Gesetz erfüllt, wird ferner durch die verschärfte Verpflichtung derselben auf das Gesetz nicht widerlegt. Denn wie die Alten deutlich genug erklären, kommt es bei dem stellvertretenden Werthe des activen Gehorsams Christi darauf an, das Gesetz als das Maß des selbständigen Erwerbes der Seligkeit aufzuheben; daneben kann der pflichtmäßige Gehorsam der Erwählten gegen das Gesetz durch den Gesichtspunkt der göttlichen Gnadenordnung begründet sein. Es ist also kein Widerspruch, daß das Gesetz als Maßstab des Heilserwerbes durch Christi stellvertretende Erfüllung für uns aufgehoben ist, und daß Gott die aus Gnade Erwählten auf dem Wege der Gesetzerfüllung zu dem Gnadenziel des ewigen Lebens gelangen läßt.

41. Gerhard hatte Piscator's Widerspruch gegen die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams Christi durch die Distinction zurückgewiesen, daß die Justification die Vergebung der Sünden und die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi umfasse, daß jene auf die satisfactorische Bedeutung des Todes, diese auf die des Lebens Christi sich stütze (S. 273). Diese Formel, in welcher Thomasius in Erlangen den genuinen Sinn des Begriffs der Rechtfertigung erkennt (S. 248), kommt zwar bei lutherischen wie reformirten Dogmatikern zur Anwendung; aber wie sie den Sprachgebrauch der Reformationsepoche verleugnet, so hat sie keineswegs durchgehende Zustimmung gefunden. Gerhard selbst (tom. VII. p. 260. 261. Loc. 17. cap. 4. § 199) muß gestehen, daß die beiden Güter nicht in Wirklichkeit, sondern nur secundum rationem, d. h. nach einer sehr äußerlichen Betrachtungsweise zu unterscheiden sind, und Quenstedt stimmt damit überein. Baier (Theol. pos. III. 5, 11), mit Berufung auf Hülsemann, weist wenigstens darauf hin, daß wenn jene Güter unterschieden werden sollen, die imputatio iustitiae begrifflich der Aufhebung der Sündenschuld vorangehe, und ebenso entscheiden sich die Reformirten Polanus (Syntagma p. 840), H. Alting (Theol. probl. nova p. 726) und Franc. Turretinus (Compend. theol. conscr. a L. Riissenio p. 427). Die Voranstellung der Sündenvergebung vor der Anrechnung der Gerechtigkeit, welche

1) Vgl. die oben (S. 275) angeführten Belege.

Thomasius billigt, ist nur die oberflächliche Auffassung eines vorgeblich erscheinenden Verlaufes unter dem Schema der termini a quo und ad quem. Denn wenn man mit dieser Schulweisheit das Phänomen des Bewußtseins vergleicht, welches erklärt werden soll, so enthält dasselbe die beiden Urtheile: ich bin frei von Schuld, und: ich bin gerecht gesprochen, im Sinne ihrer vollkommenen Identität. Die Distinction ist also nicht mit Berücksichtigung des subjectiven Rechtfertigungsbewußtseins gebildet, sondern nur zu Ehren der Coordination der beiden Arten des Gehorsams Christi gegen das Gesetz unter dem Gesichtspunkte der Satisfaction. Deshalb scheint das Argument Gerhard's gegen Piscator nicht triftig zu sein. Die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams neben der des passiven soll erkannt werden aus der entsprechenden Unterscheidung von Sündenvergebung und Anrechnung der Gerechtigkeit. Nun aber weiß der Gläubige dieses Beides nicht als unterschiedenen Besitz. Also kann sich der Gläubige auch nicht von der Nothwendigkeit jener Distinction überzeugen.

Wenn auch die gegen Melanchthon's Schule übereinstimmende Behauptung des satisfactorischen Werthes des activen Gehorsams Christi jene Probe an dem Bewußtsein des Gläubigen nicht besteht, so liegt dieselbe doch aus einer andern Rücksicht in der Consequenz der Voraussetzungen, welche von beiden Zweigen der reformatorischen Theologie anerkannt werden. Allein diese Rücksicht ist trotz alles Scharfsinns der Theologen in der Epoche des 17. Jahrhunderts nicht klar gestellt worden. Der Gedanke, auf den es ankommt, wird von den Alten oft genug ausgesprochen, aber nur im apologetischen Zusammenhange, hingegen wird er nicht an seinem systematischen Orte verwendet, weil sein Inhalt nicht unmittelbar im leitenden religiösen Bewußtsein vorkommt. Sehr präcis spricht ihn z. B. F. Turretinus (a. a. O. S. 425) aus: **Obiectio: Ergo nos non tenemur ad obedientiam activam, quia Christus eam pro nobis praestitit. Resp. Negatur consequentia. Sequitur quidem, nos ad eam non teneri eundem in finem, sc. ut per eam vivamus; sed non obstat, quominus teneamur ad idem obsequium deo praestandum, non ut vivamus, sed quia vivimus, non ut ius acquiramus ad vitam, sed ut iuris acquisiti possessionem adeamus**[1]). Den Werth dieses

1) S. o. S. 279 meine gleiche Bemerkung gegen Schneckenburger. Vgl. Gerhard l. c. p. 71 (gegen Piscator): Ab onere perfectae et ad

Gedankens habe ich schon oben (S. 249) bei der Erklärung der Lehre der Concordienformel bezeichnet. Indem sich der Gläubige wegen Christus der Vergebung der Schuld bewußt ist, die er durch Uebertretung des Gesetzes sich zugezogen hat, so ist der Gnadencharakter der ihm bewußten identischen Gerechtigkeit vor Gott nicht sicher gestellt, wenn er nicht zugleich sich entbunden weiß von dem Rechtsverbande, den das ewige Gesetz dahin feststellt, daß die Gerechtigkeit oder das ewige Leben durch die Erfüllung seiner Gebote von den Menschen erreicht wird [1]). Durch diese Rücksicht erst wird, auf Grund der gemeinsamen Voraussetzungen, Piscator's Behauptung widerlegt, daß Christus nur durch sein stellvertretendes Leiden uns von dem Fluche des Gesetzes befreit hat. Denn das hätte den Sinn, daß, nachdem unsere Schuld gegen das Gesetz getilgt war, wir auch unter Christus von Neuem das ewige Leben durch Gesetzerfüllung nach dem Maße des Rechtes zu erstreben haben. Also vorausgesetzt, daß das Gesetz als Ausdruck der ewigen Gerechtigkeit die Menschen ursprünglich rechtlich dazu verpflichtet, durch Erfüllung seiner Gebote das ewige Leben zu erwerben, vorausgesetzt, daß die Gnadenordnung unter Christus die Vergebung der Gesetzübertretungen der Menschen zur permanenten Grundlage des Lebens der Gläubigen macht, so muß der Begründer dieser Ordnung zugleich dafür bürgen, daß das Gesetz als rechtlicher Maßstab des Erwerbes des ewigen Lebens überhaupt keine Ansprüche mehr an die Gläubigen macht. Vorausgesetzt aber, daß die Gnadenordnung nicht überhaupt in Widerspruch mit der ewigen Gerechtigkeit Gottes und mit deren Ausdrucke, dem Gesetze, treten darf, vorausgesetzt, daß die Ablösung des Gesetzes durch Christus nicht den Sinn der abrogatio et dispensatio,

---

vitam aeternam adsequendam praestandae obedientiae Christus perfectissima sua obedientia nos liberavit.

1) Wie wenig der erörterte Gedanke bei den orthodoxen Dogmatikern sein systematisches Recht gewinnt, ergiebt sich z. B. daraus, daß Walaeus und Quenstedt, welche sich so über die Nothwendigkeit der Satisfaction durch Christi activen Gehorsam aussprechen, wie ich es vorgetragen habe, zugleich die Distinction aufstellen, daß der passive Gehorsam unsere Strafe, der active unsere Schuld (culpa) deckt, — eine Distinction, welche entweder ganz unverständlich ist, oder über den Gesichtskreis weit hinausgreift, den die orthodoxe Theologie einnimmt. Vgl. Walaeus l. c. p. 397. 399. Quenstedt P. III. p. 282. 284.

sondern den der exsecutio et explicatio haben muß, so ist nöthig, daß Christus anstatt der Menschen als Sünder die Strafforderung des Gesetzes, und anstatt der Menschen als Menschen die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt hat [1]).

Die Genugthuung Christi gegen die weitere und gegen die engere Forderung des Gesetzes wird als Ursache unserer Rechtfertigung bekanntlich abgeleitet aus der Gerechtigkeit Gottes. Nun ist aber unsere Rechtfertigung direct als Wirkung der göttlichen Liebe und Gnade gemeint. Die Genugthuung Christi an die göttliche Gerechtigkeit kann also nur indirect, nur als conditio sine qua non der Rechtfertigung der Gläubigen aufgefaßt werden. Sofern die Leistungen Christi als Genugthuung an das Gesetz für die Gläubigen gelten, ist damit erst die Ablösung des Maßstabes der juristischen Gerechtigkeit Gottes erklärt, noch nicht der die Feststellung des neuen Maßstabes der positiv rechtfertigenden Gnade. Die Theologen haben sich diesen Gesichtspunkt oft genug nicht klar gemacht. Ich darf hingegen daran erinnern (S. 248), daß die Concordienformel dieser Rücksicht entspricht, indem sie neben den coordinirten Formen des passiven und des activen Gehorsams Christi, welche den Forderungen des Gesetzes genuggethan haben, Beides in dem Einen freiwilligen Gehorsam zusammenfaßt, den Christus doch auch im Leiden thätig dem Willen Gottes geleistet hat, und der aus Gnade den Gläubigen als ihre Gerechtigkeit angerechnet wird. Nun sollte man in der Consequenz der Lehre von Christi Person erwarten, daß, sofern der Gottmensch als der Vertreter der Menschen durch sein Handeln und Leiden die von der Gerechtigkeit Gottes gestellte Bedingung der Rechtfertigung der Gläubigen erfüllt, zugleich in dem aus der Liebe zu den Menschen fließenden Gehorsam des ganzen Lebens des Gottmenschen die Vertretung der Liebe und Gnade

---

1) Rodolf, Catechesis Pal. illustrata p. 338. Ius ad vitam pendet ab impletione legis. p. 340. (In Christo) deus nos iustificat imputata ea iustitia, quam lex primaria intentione exigit, quae alia non est, quam perfecta legis impletio. Altera illa, quae in passiva obedientia sita est, secundario demum et supplendo prioris defectui a lege postulatur. Assertioni nostrae inde fides constat, quia iustificatio nostra fit sine legis rescissione, quin potius cum legis stabilitione. Adde, si deus sola peccatorum remissione nos iustificaret censendo, nos nihil omisisse, hactenus solum essemus non iniusti.

Gottes aufgewiesen, und in demselben nicht blos der Stoff, sondern auch die formelle Kraft der positiven Rechtfertigung nachgewiesen würde. Nur auf diesem Wege würde das Gleichgewicht in der Deutung der Functionen Christi zum Ausdruck kommen, welches durch die Lehre von den zwei Naturen Christi gefordert wird. Allein so, wie die Lehre von den Lutheranern und den Calvinisten wirklich entwickelt ist, soll die göttliche Natur Christi beim Leiden Christi nur als werthgebendes Moment, beim Handeln Christi als Bedingung seiner Vollkommenheit betheiligt sein; in keinem dieser Fälle ist sie, wie in der prophetischen und königlichen Function Christi, als wirkendes Subject aufgefaßt. Trotz alles Eifers gegen die scholastische Ansicht, daß blos die menschliche Natur Christi Subject seines irdischen Thuns und Leidens sei, kommt die Ansicht der Evangelischen auf nichts Anderes hinaus. Sofern also die Gnade Gottes für den Verlauf und die Wirkung des Thuns und Leidens Christi veranschlagt wird, beschränkt sich die Meinung der Theologen darauf, daß die Gnade Gottes den Gottmenschen ins Dasein führt, und daß sie seine Leistungen den Gläubigen zur Gerechtigkeit rechnet. Nicht aber wird die Immanenz der Liebe Gottes selbst in der Liebe und dem Gehorsam Christi dargelegt, noch für den Zusammenhang der Lehre verwerthet. Vielmehr wird der Gehorsam oder die Gerechtigkeit Christi als der Stoff, der den Gläubigen angerechnet wird, unter dem Begriffe des Verdienstes dem Gnadenwillen Gottes gegenübergestellt, welcher die formelle Kraft seiner Anwendung auf die einzelnen Gläubigen ist.

Ursprünglich unterscheiden die evangelischen Theologen gar nicht zwischen satisfactio und meritum, sondern die der Gerechtigkeit Gottes zugewendeten Leistungen, welche streng genommen unter den Begriff satisfactio fallen, werden, ohne daß ein Bewußtsein des Unterschiedes obwaltet, auch als meritum bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch bleibt auch bei den Reformirten herrschend. Die Concordienformel hatte nun aber bald den passiven und den activen Gehorsam Christi unterschieden und auf die abgestuften Forderungen der Gerechtigkeit Gottes bezogen, bald die entgegengesetzten Erscheinungen des Leidens und Thuns Christi wieder zusammengefaßt unter den Liebesgehorsam Christi gegen Gott (S. 248). Hiemit waren die negative und die positive Bedingung der Rechtfertigung unterschieden worden. Mochte

nun für die negative Bedingung der Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit die gleiche Geltung von satisfactio und meritum fortdauern, so bezeichnet es einen richtigen Instinct, daß der juristische Begriff satisfactio unterdrückt wird, wenn es sich um die Gerechtigkeit oder den Gehorsam Christi handelt, der als Stoff der Rechtfertigung aus Gnade vorgestellt wird. Anstatt dessen bietet sich nämlich durchgängig, und schon früh, z. B. bei Selnecker der ausschließliche Gebrauch von meritum für die Bezeichnung der positiven Bedingung der Rechtfertigung dar. Dies ist sehr deutlich bei Gerhard. Ohne daß er absichtlich zwischen beiden Begriffen unterscheidet, nimmt er zuerst den Titel der causa meritoria iustificationis für den ganzen Umfang der heilsmäßigen Leistungen Christi, bezeichnet dann die negative Bedingung in der doppelten Gesetzerfüllung Christi beliebig als satisfactio und als meritum, trägt dann aber die Darstellung der positiven Bedingung der Rechtfertigung unter dem Titel vor, per quod Christus iustitiam coram deo valentem promeruerit (loc. XVII. 2, 55): Tota Christi obedientia, tam activa quam passiva ad illud meritum concurrit. Quamvis enim saepe morti Christi redemtionis opus tribuatur, id ideo fit, quia nusquam illuxit clarius, quod nos dilexerit ac redemerit dominus, quam in ipsius passione et morte, et quia mors Christi est finis et perfectio totius obedientiae. Plane ἀδύνατον est, activam obedientiam a passiva in hoc merito separare, quia in ipsa Christi morte concurrit voluntaria illa obedientia et ardentissima dilectio, quarum prior patrem coelestem, posterior nos homines respicit.

Es ist deshalb erklärlich, daß sich auch eine absichtliche Unterscheidung beider Gesichtspunkte einstellt. Natürlich bleibt dieselbe eine begriffliche. Amesius (medulla I. 20, 13), bei dem ich sie zuerst finde, sagt ausdrücklich, daß sie nicht gilt re ipsa, ita ut in variis et inter se differentibus operationibus debeant quaeri, sed varia ratione in una eademque obedientia debent agnosci. Allein diese Distinction hat durch Amesius nicht die nöthige Anwendung gefunden. Er bezieht die satisfactio auf das Strafleiden, das meritum auf den activen Gehorsam, indem er diesen nicht als die active Erfüllung des Gesetzes und als die Totalität der Erfüllung des göttlichen Willens distinguirt. Erst auf der Höhe der theologischen Entwickelung bringt es Quen-

stebt zu einer leiblichen Auseinandersetzung der Sache [1]). Denn in Nr. 1 ist der Erfolg der Satisfaction zu eng gefaßt, und blos der passive Gehorsam als Stoff jenes Begriffes gesetzt, indessen ergiebt sich aus Nr. 4, daß auch die stellvertretende Erfüllung des Gesetzes unter die Satisfaction fällt. Hingegen durfte an der Hand der Concordienformel unter Nr. 4 deutlicher hervorgehoben werden, daß die beiden Arten des Gehorsams in ihrer Unterscheidung satisfactorisch, in ihrer Zusammenfassung meritorisch sind. Ferner ist unter Nr. 2 das Verhältniß beider Begriffe zu einander im Schema von causa und effectus nicht glücklich dargestellt, wenn Nr. 5 Recht hat, daß die identischen Handlungen nach ihren verschiedenen Beziehungen zu Gott durch jenes Begriffspaar unterschieden werden. Da nun aber die Freiheit des Gehorsams Christi, welche das meritum bezeichnet, das Merkmal ist, welches über die Congruenz desselben mit dem Ge-

---

1) Quenstedt P. III. cap. 3. membr. 2. sect. 1. thes. 26: Satisfactio et meritum Christi non sunt ἰσοδυναμοῦντα. Nam

1. illa compensat iniuriam deo illatam, iniquitatem expiat, debitum solvit et a poenis aeternis liberat, — hoc restituit nos in statum benevolentiae divinae; mercedem gratuitam seu gratiam remissionis peccatorum, iustificationem et vitam aeternam peccatoribus acquirit;
2. illa se habet ut causa, hoc ut effectus. Ex satisfactione enim meritum ortum est. Satisfecit Christus pro peccatis nostris et pro poenis illis debitis et ita promeruit nobis gratiam dei, remissionem peccatorum et vitam aeternam;
3. satisfactio facta est deo unitrino eiusque iustitiae, non nobis, licet pro nobis facta sit. At non ipsi trinitati, sed nobis Christus aliquid meruit et merito suo acquisivit;
4. actus exinanitionis, ut legis impletio, passio, mors sunt simul satisfactorii et meritorii, actus vero exaltationis, ut resurrectio, adscensio in coelum, sessio ad dexteram dei non satisfactorii actus sunt, sed solum meritorii; eo ipso resurrectionem ad vitam nobis promeruit et coelum reseravit;
5. satisfactio ex debito oritur, sed meritum opus plane indebitum ac liberum est, cui ex adverso respondet merces.

In unvollständiger Weise ist Feuerborn, Syntagma primum sacrarum disquisitionum (Marburg 1642) p. III. diss. 8 vorangegangen, Hollatz Examen theol. P. III. sect. 1. cap. 3. qu. 79 ihm nachgefolgt. Hingegen lehnt Voetius, Disputationes theol. Tom. II. p. 229 die Distinction von Amesius ab.

setze übergreift, und in dem Begriff der satisfactio nicht ausgeschlossen ist, so ist die satisfactorische Bedeutung seiner Leistungen vielmehr als die conditio sine qua non ihres meritorischen Werthes richtig erkannt. Ferner ist unter Nr. 4 in ungeschickter Weise auf den meritorischen Werth der Acte der exaltatio Christi gerechnet, welche nicht zum officium sacerdotale gehören, also überhaupt nicht in Betracht kommen. Der wissenschaftliche Hauptmangel der ganzen Erörterung liegt aber darin, daß der Begriff des meritum überhaupt nicht erklärt, daß namentlich nicht das Verhalten Gottes bezeichnet ist, welchem der Begriff des meritum entspricht. Die gesammten Theologen jener Epoche haben sich diese Aufgabe nicht gestellt, indem es ihnen nach ihrer ganzen Religiosität undenkbar war, daß das meritum Christi auch einen Vortheil für Gott haben könne. Non ipsi deo, sed nobis Christus meruit. Auch diejenigen, welche sich durch Bekanntschaft mit der scholastischen Theologie des Mittelalters auszeichnen, verrathen keine Ahnung von der Wichtigkeit der Entscheidungen des Thomas und des Duns über den Begriff des Verdienstes und dessen Anwendung auf Christus. An diesem Punkte mag man erkennen, daß die protestantischen sogenannten Scholastiker des 17. Jahrhunderts an den wissenschaftlichen Geist und Impuls der Scholastiker des Mittelalters nicht hinanreichen. Zugleich bleibt hier die Aufgabe stehen, daß man erwäge, ob das beneplacitum Gottes, welches nach Calvin (S. 229) und Polanus die Bedingung der Geltung eines meritum Christi, also das Correlat dieses Begriffes ist, neben dem Begriffe der Gerechtigkeit die Gnade und Liebe Gottes erschöpfend ausdrückt.

Die Lutheraner denken nach ihren christologischen Prämissen auch nicht daran, daß das Verdienst des Gottmenschen eine rückwirkende Kraft auf ihn selbst habe, daß er sich einen Vortheil für sich erworben habe. Hiemit stimmen die älteren Reformirten, Calvin, Beza, Keckermann [1]) überein, theils weil auch Christus nicht um seiner selbst willen, sondern nur wegen der Sünder Mensch ist, theils, wie Beza bemerkt, wegen seiner Gottheit, die ihn von Anfang an des ewigen Lebens würdig macht. Hiegegen behaupten Zanchi (de incarnatione. Opp. VIII. p. 173. 174), Gomarus (in ep. ad. Philipp. Opp. I. p. 531), Voet

1) Bei Schweizer, Ref. Glaubenslehre II. S. 381.

(l. c. II. p. 279. 280), daß Christus nicht nur als Mensch für sich die exaltatio oder gloria, sondern auch als Gott die plenior gloriae patefactio verdient habe, welche durch die Menschwerdung oder Erniedrigung des Logos verhüllt war. Diese Ansicht ist nämlich nach der christologischen Ansicht der Reformirten möglich. Indessen vermittelt H. Alting (Theol. probl. I. 43) zwischen beiden Ansichten so, daß Christus ein Verdienst in erster Linie nur für uns erstrebt hat, und für sich nur insofern, als er sich mit der Erzielung unseres Heiles völlig identificirte.

Ich glaube behaupten zu dürfen, daß die Abweichung des reformirten Lehrtypus vom lutherischen an diesem Orte sich nicht weiter erstreckt, als auf den eben besprochenen Zug. Die Punkte, auf welchen Schneckenburger außerdem Differenzen zwischen beiden Schulen nachweist, sind entweder nicht streitig, oder finden nur bei wenigen und nicht entscheidenden reformirten Theologen Vertretung. Es wird von ihm für eine wesentlich reformirte Ansicht ausgegeben, daß nicht blos der actuelle Gehorsam Christi bis zum Tode, sondern auch die habituelle Heiligkeit seiner Natur, als Gegentheil der Erbsünde, stellvertetenden Werth zur Imputation habe. Hiefür wird angeführt (Schn. S. 66) die Antwort des Heidelberger Katechismus ad qu. 36: quod sua innocentia ac perfecta sanctitate mea peccata, in quibus conceptus sum, tegat. Gesetzt nun, daß hiemit die habituelle Reinheit Christi im Gegensatze zu der actuellen gemeint sei, was nicht ganz sicher steht, so würde dieser Gedanke nichts weniger als specifisch reformirt sein. Denn auch Gerhard (loc. XVII. 2, 56) lehrt, daß die habitualis humanae naturae Christi institia a merito nostrae institiae minime exulabit. Schneckenburger bezieht sich bei dieser Sache auch auf Ursinus, den Verfasser des Heidelberger Katechismus, welcher in dem Doctrinae christianae compendium, sive commentarii catechetici (Genev. 1584) p. 479 schreibt: Imputatur nobis et prior illa legis impletio, nempe humiliatio et iustitia humanae Christi naturae, — propter obedientiam vel satisfactionem ipsius [1]). Genauer betrachtet schlägt

---

1) Die Ausgabe der Vorlesungen des Ursinus über den Heidelberger Katechismus, aus welcher dieser Satz entlehnt ist, ist nämlich von Zuhörern derselben bewirkt, und hat eine castigirte Bearbeitung des Pareus (seit 1591) hervorgerufen, welche in die Opera ed. Quirin. Reuter. Heidelb. 1612

aber dieser Satz vielmehr ein in einen andern von Schneckenburger formulirten Differenzpunkt der reformirten Lehrweise gegen die lutherische. Er behauptet nämlich, daß es reformirte Lehrweise sei, auch die **assumtio carnis** als einen Act der Obedienz des Logos zum Stoffe der angerechneten, also stellvertretenden Gerechtigkeit Christi hinzuzufügen. Schneckenburger (S. 68) macht freilich darauf aufmerksam, daß dieser Act nicht unter den Begriff der Stellvertretung passe, da im Kreise der menschlichen Pflichten Nichts diesem Acte analog ist. Aber deshalb ist diese Meinung ihm willkommen als Bruch in den Begriff der Stellvertretung, welcher nach seiner Ansicht in der reformirten Theologie nicht sehr fest steht. Nun hat allerdings außer dem späten Rodolf (**Catech. Palatina illustrata, Bernae 1697. p. 214**) auch schon Ursinus diese Meinung angedeutet. Es heißt bei ihm (**Opp. I. p. 232**): **Iustitia nostra est sola satisfactio Christi praestita legi pro nobis, seu poena, quam sustinuit Christus pro nobis, atque adeo tota humiliatio Christi, hoc est assumtio carnis, servitutis, penuriae, ignominiae et infirmitatis, passionis et mortis tolerantia.** Indem er hinzufügt: **ea enim satisfactio aequipollet vel impletioni legis per obedientiam vel poenae aeternae propter peccata, ad quorum alterutrum lege obligamur**, — so bezeichnet er seinen Standpunkt (S. 273), auf dem er blos dem passiven Gehorsam stellvertretenden Werth beimißt. Rechnet er nun zu den Proben des Leidens und der Strafe auch den Act der Menschwerdung des Logos, so ist das freilich eine aparte Ansicht. Ich finde dieselbe noch bei Matth. Martini (**Christiana et catholica fides. Bremae 1618. p. 259**), der als Anhänger Piscator's die Erfüllung des Gesetzes der Liebe durch Christus als Pflicht der Creatur, deshalb nicht als stellvertretend, auch nicht als einen Zug der **exinanitio** betrachtet. Derselbe aber antwortet auf die Frage, **quomodo sancta Christi conceptio nostra peccata tegit, — quatenus in ea consideratur domini altissimi exinanitio, in qua tota et sola posita est satisfactio pro peccatis nostris.** Allein dies ist nichts Anderes als eine momentane Uebertreibung; als Substrat der Satisfaction gilt doch nur die Exinanition des Menschgewordenen im Leiden. Denn

aufgenommen ist; in diesem authentischen Texte fehlt jene von Schneckenburger berücksichtigte Aeußerung. Vgl. Walch, **Bibliotheca theol. selecta I. p. 520.**

p. 294 heißt Christus proprie et per se exinanitus, quatenus homo, und p. 298 wird gesagt: si exinaniri sit privari aliquo bono, incarnatio non est exinanitio. Um so weniger Gewicht also ist jener Ansicht beizulegen, auf welche die eigentlichen Vertreter der reformirten Orthodoxie nicht eingegangen sind, offenbar aus der von Schneckenburger formulirten Rücksicht. Denn incorrect ist die Ansicht gerade von der Theorie des pactum aeternum aus, an die Schn. zum Verständniß derselben erinnert. Denn das pactum des Logos-Sohnes stellt den Gehorsam des Menschgewordenen in Aussicht; die Menschwerdung selbst, als erster Act der humiliatio gilt aber als ein ebenso selbständiger Act, wie das pactum selbst, fällt demnach nicht unter den Gesichtspunkt des Gehorsams, den sie erst möglich macht [1]). Unreformirt und nichts weniger als constitutiv ist endlich die wunderliche Ansicht, zu der sich Eglin (de magno insitionis nostrae in Christum mysterio. Marburg 1613) in übertreibendem Widerspruch gegen Piscator verstiegen hat (Schn. S. 128. 129), daß der stellvertretende Gehorsam Christi sich auch in den status exaltationis fortsetze. Nirgends kehrt diese Ansicht wieder, und Gomarus (a. a. O.) erklärt sie für falsch mit dem Bemerken, daß das meritum Christi consummatum est in terris in statu humilitatis.

Schneckenburger hat sich verhehlt, daß diese Ansichten unter den reformirten Theologen selbst isolirt sind, weil sie ihm zum Beweise dienen sollen, daß die reformirte Theologie in der Gegenwirkung gegen Piscator überhaupt die Tendenz kundgebe, die Bedeutung des passiven Gehorsams in die des activen aufzulösen (S. 64 ff.). Geschah dies unter dem Gesichtspunkte, daß doch nur die göttliche Gesinnung des Gottmenschen dem Leiden Werth

1) Coccejus de foedere et testamento dei cap. 5, 93: Posito aeterno decreto patris et filii, postquam hic ex muliere natus et caro factus est et servi formam accepit, eo ipso factus est sub legem, servus, debitor obedientiae a nobis praestandae. Gomarus in ep. ad Philipp. (Opp. I. p. 531): Meritum Christi in humilitate et obedientia consistit ratione secundi gradus humilitatis (Gehorsam gegen das Gesetz im Gegensatz gegen die Incarnation), cui soli Paulus opponit exaltationem tanquam praemium. — Hiedurch wird überhaupt der Gesichtspunkt widerlegt, von welchem aus Schn. die reformirte Auffassung des Gehorsams Christi darstellt. Dessen Subject ist nicht der sich erniedrigende Logos-Gott, sondern der durch die Erniedrigung oder Incarnation des Logos existirende Gottmensch.

giebt, erscheint demnach dieses als die Spitze des thätigen Gehorsams, so meint Schneckenburger, an der reformirten Darstellung den Sinn zu erkennen, daß der thätige Gehorsam nur so als stellvertretend gilt, wie er nicht blos stellvertretend ist, sondern mit der ihn tragenden göttlichen Kraft auf Andere übergeht. Dies bewährt ihm die früher (S. 50) ausgesprochene Behauptung, daß die reformirte Theologie von jeher auf den von Schleiermacher formulirten Begriff der Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott angelegt sei, die Christus durch seine eigenthümliche Lebensdarstellung herbeigeführt hat. Und zwar soll diese Gedankenreihe für die lutherische Lehrweise unerträglich sein (S. 69). Dies ist jedoch eine ganz wunderliche Mißdeutung des Thatbestandes. Die lutherische Lehre ist nicht minder stark, wie die reformirte, dafür interessirt, die beiden coordinirten Arten des Gehorsams Christi, welche im Verhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit und zum Gesetze satisfactorisch sind, in den Einen activen Gehorsam, der sich in Leiden und Tod bewährt, zusammenzuziehen unter dem Zwecke der positiven Rechtfertigung der Gläubigen, was die Lutheraner thatsächlich und absichtlich mit meritum bezeichnen (S. 283). Beide Systeme setzen ferner, unbeschadet ihrer christologischen Verschiedenheit, als das Subject des so zusammengefaßten Gehorsams Christi den Gott m e n s c h e n. Der Zweck der Lebensgemeinschaft aber wird in beiden theologischen Schulen nur indirect an das meritum Christi angeknüpft, direct hingegen an die prophetischen und königlichen Functionen des erhöhten G o t t menschen, welche gerade die Reformirten sehr deutlich unter dem Begriffe der efficacia dem Inhalte des meritum logisch entgegensetzen. Dies ergiebt sich auch an der dritten Form der Gesetzeserfüllung Christi, welche Ursinus bezeichnet (s. o. S. 274), welche aber Schn. (S. 69) unvollständig und deshalb undeutlich citirt, und in einer unrichtigen Weise verwendet hat. Denn auch der Gesichtspunkt, daß Christus nobis iustificationem meruit, bedeutet nicht, daß eine directe ungebrochene Linie von dem Gehorsam Christi bis zu dem Erfolge desselben an den Gläubigen gezogen ist. Das meritum hat doch seine directe Wirkung an Gott, wenn auch dieser Gedanke in beiden Schulen nicht ausgesprochen wird. Erst unter dem correlaten Begriff des praemium, also aus einer dem meritum Christi logisch entsprechenden Wirkung Gottes, wird der erhöhte Christus dazu legitimirt, die göttlichen Gnadengaben für die Einzelnen zu

vermitteln, zu deren Verleihung Gott durch das meritum obedientiae Christi sich bewegen läßt [1]).

42. In keinem Elemente der Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung erscheint der Abstand der dogmatisch-theologischen Darstellung von der religiösen Conception des Zusammenhanges der Sache so deutlich als darin, wie die Data des status exaltationis Christi von den Dogmatikern verwendet werden. Ihre Deutung muß den zeitlichen Abstand zwischen den der Vergangenheit angehörenden Gehorsamsleistungen Christi und ihrer Wirkung auf die gegenwärtigen Gläubigen ausfüllen, jenen Abstand, welcher für die religiöse Vergegenwärtigung der Rechtfertigung im Gehorsam Christi eben gar nicht da ist. Auf jenem Gebiet nun ist den Theologen beider Confessionen dasjenige gemeinsam, was in dem Schema der drei Aemter Christi auf den status exaltationis sich bezieht. Unter das priesterliche Amt gehört die intercessio des himmlischen Hohenpriesters, durch welche die Fortdauer seines im irdischen Leben erworbenen Verdienstes für Gott verbürgt wird. Im Allgemeinen aber fällt die applicatio gratiae oder, wie die Reformirten sagen, die efficacia unter das königliche Amt Christi, sofern die Wirksamkeit durch den heiligen Geist, welche jene Thätigkeit vermittelt, zugleich die wirkliche Ausübung der göttlichen Herrschaft über die Gemeinde ist. Die indirecte Ausübung des prophetischen Amtes durch Vermittelung der ministri verbi divini ordnet sich der Wirkung des königlichen Amtes unter. Die entgegengesetzten Richtungen der mittlerischen Thätigkeit nach Gott und nach den Menschen hin, welche zuerst

---

1) Die Annahme, daß die reformirte Christologie im Grunde die Tendenz habe, den Satisfactionsbegriff abzustoßen und den Begriff der Lebensgemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen hervorzurufen, hat Schn. durch den oben (S. 270 Anm.) citirten Ausspruch von Coccejus zu begründen gesucht. Ich bemerke hiegegen, daß Coccejus auf eine solche Consequenz, wie sie Schn. zieht, nicht vorbereitet ist. Er sagt wenigstens cap. 5, 95: Neque putamus Christum, quatenus secundum deitatem mediator est, patri minorem esse, sed sponsionem hanc et adductionem hominis lapsi in eam gratiam, in qua stamus, adeo non esse infra eminentiam divinitatis, ut non dubitemus cum Ies. 42, 6—8 eam gloriam et laudem divinitatis omnibus creaturis incommunicabilem asserere. — Gloria dei est esse iustitiam Israelis; hanc gloriam non dat non deo.

Osiander formulirt hat, sind also nicht auf die beiden status des Lebens Christi vertheilt, sondern im status exaltationis werden sie beide gleichzeitig innegehalten. Uebrigens haben die reformirten Theologen durch die Deutung der exaltatio Christi eine engere und bündigere Verbindung zwischen dem meritum Christi und der iustificatio zu Stande gebracht als die Lutheraner. In dem sehr anerkannten Compendium theol. posit. von Baier (zuerst 1686) folgt auf die Erörterung des officium sacerdotale die Darlegung des officium regium, das in lutherischer Weise, gemäß der Voraussetzung der communicatio idiomatum, zuerst im regnum potentiae, dann erst im regnum gratiae aufgewiesen wird. Dieses wird von Christus geübt, indem er seine Gemeinde durch Wort und Sacramente sammelt, erhält und mit den Gütern des heiligen Geistes versieht. Um nun die Heilswirkung des Mittlers, die in Gestalt des Verdienstes und der Verheißung de se indeterminata ist, an sich zu erfahren, d. h. um die an sich noch nicht fertige Wirkung des Verdienstes Christi zu vollenden, muß man glauben. Es folgt also die Lehre vom Glauben. Als Glaubender aber ist der Sünder wiedergeboren und bekehrt; es wird also zu den Lehren von Wiedergeburt oder Bekehrung fortgeschritten oder auf sie zurückgegriffen. Der Grund, welcher Gott zur Bekehrung eines Sünders bewegt, ist das Verdienst Christi, das Mittel, durch das Gott sie ausführt, ist das Wort, die Taufe und auf ihre Weise die Diener der Kirche. Der nächste Zweck und Erfolg der Wiedergeburt wie des Glaubens ist die Rechtfertigung. Es folgt also die Lehre von der Rechtfertigung, welcher der Mensch, der als Glaubender wiedergeboren ist, dennoch als Sünder gegenübergestellt wird, der im Moment, wo er den die Bekehrung entscheidenden Glaubensact ausübt, das Urtheil Gottes an sich erfährt, welches ihm die Gerechtigkeit Christi zurechnet. Dieses Gefüge von Gedanken schreitet nur in dem Schema der wirkenden Ursachen vor, und auch diese sind nicht in ihrer möglichen Vollständigkeit vergegenwärtigt. Denn sonst würden manche Schwierigkeiten wahrgenommen werden, um welche die lutherischen Theologen unbekümmert sind.

Hingegen die reformirten Theologen sind darauf bedacht gewesen, die Justification als den Zweck des meritum Christi, als die beherrschende Form aller göttlichen Gnadenwirkungen auf den Einzelnen durch ihre Deutung der exaltatio, insbesondere des

regnum Christi zu sichern. Dies geschieht zunächst durch eine Ansicht über den Werth der Auferweckung Christi, welche aus der Voraussetzung möglich ist, daß Christus das Subject von Genugthuung und Verdienst als unser Haupt ist. Ist er also für uns gestorben, indem ihm unsere Sünden angerechnet wurden, so ist seine Auferweckung seine und unsere Rechtfertigung von unseren Sünden [1]). Diese Erklärung stützt sich auf Röm. 4, 25 und auf den überwiegenden Eindruck des N.T.-lichen Sprachgebrauches von Auferweckung Christi durch den Vater. Dies schließt aber nicht aus, daß die Auferstehung zugleich als selbständiger Act Christi und als Antritt seines Königsamtes aufgefaßt wird (Amesius). Daß die lutherische Theologie auf diese Combination nicht eingegangen ist, sondern der Auferstehung lediglich die zweite Bedeutung vindicirt, und ihr nur eine entfernte Abzweckung auf die Justification zugesteht (Quenstedt), ist dadurch veranlaßt, daß sie den descensus Christi ad inferos schon zur exaltatio rechnete. Wäre nicht dieses Hinderniß wirksam gewesen, so ist nicht einzusehen, daß ein inneres Motiv den Lutheranern jenen Gedanken über die Auferweckung Christi hätte verleiden sollen. Denn Luther hat den Eindruck der engen Zusammengehörigkeit der Auferstehung Christi mit seinem Tode neben Anderem auch in solchen Aussprüchen verwerthet [2]), welche ihre passende Erklärung gerade in jener Ansicht reformirter Theologen finden. Und wer es mit der Auctorität der Concordienformel genau nimmt, muß sogar sich derselben anschließen [3]). Hingegen Calvin (II. 16, 13) spricht sich auf diesem Punkte ausschließlich lutherisch aus, indem er an

1) Polanus p. 753: Secundus fructus resurrectionis Christi est iustificatio nostri coram deo . . . est actualis eius absolutio a peccatis nostris, pro quibus mortuus est. Excitando eum a morte ipso facto eum absolvit pater a peccatis nostris ei imputatis et nos etiam absolvit in eo. Amesius p. 101: Finis resurrectionis fuit 4) ut se et iustificatum et alios iustificantem ostenderet. p. 123: Sententia iustificationis 2) fuit in Christo capite nostro e mortuis iam resurgente pronunciata. Mastricht Theol. theoretico-practica p. 703 wiederholt diesen und die zusammenhängenden Sätze von Amesius wörtlich. Witsius III. 8, 4. Vgl. Schneckenburger a. a. O. S. 99.

2) Köstlin II. S. 423.

3) F. C. p. 684: Iustitia illa, quae coram deo credentibus imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit.

Christi Auferstehung nur dessen Wirksamkeit zur Uebertragung der Kraft seines Todes auf uns anknüpft.

Ich stelle nun dem Gedankenzusammenhang des Lutheraners Baier den des Calvinisten Amesius gegenüber, der an Präcision jenem ebenbürtig ist, an Geist und Combinationsgabe ihn übertrifft, aber zugleich auch die Meisten seiner Partei, so viele ich ihrer kenne. Durch die bekannte Beziehung der Auferweckung Christi auf die Justification derer, die zu ihm als Haupt gehören, wird zunächst die allgemein reformirte Annahme beleuchtet, daß das Königthum Christi in erster Linie seiner Gemeinde gilt, oder wenigstens als Herrschaft über das All zum Besten der Seinigen geführt wird. Amesius läßt dann auch die priesterliche Fürbitte und die prophetische Entsendung von Boten an dem königlichen Character Christi theilnehmen, so daß die Geltendmachung seines Verdienstes zu unseren Gunsten darin eine nachdrückliche Gewißheit findet. Es folgt die Lehre von der applicatio der mittlerischen Leistungen Christi an bestimmte Menschen. Wie dieselbe vermittelt ist durch den heiligen Geist, so hängt sie in erster Linie von dem Erwählungsbeschluß des Vaters ab, welcher bestimmte Menschen dem Mittler zu erlösen übergeben hat, in zweiter Linie von der Absicht, in welcher Christus die Genugthuung für dieselben geleistet hat. So ist unsere Befreiung von der Sünde im Beschlusse Gottes festgestellt, aber zugleich Christo und in ihm uns mitgetheilt, ehe sie von uns wirklich empfangen wird. Die Anwendung der Gnade zu diesem Zwecke findet also in demselben Umfange statt, in welchem Christus die Absicht der Erlösung aufgefaßt und ausgeführt hatte. Denn der Beschluß der Erwählung, auf welche jetzt übergegangen wird, bezieht sich auf die bestimmten einzelnen Menschen in ihrer Zusammenfassung zum Leibe Christi, der das Haupt dieser neuen Menschheit ist, wie auch die Erschaffung der natürlichen Menschheit in Adam Ein Act war. Die Theile der Application sind: die Einigung mit Christus durch die Berufung und die Mittheilung der an Christus haftenden heilsnothwendigen Güter. Sofern die Berufung an den Erwählten wirksam ist als **conversio** oder **regeneratio**, gehört zu ihr objectiv die Predigt des Evangeliums (mit der Vorbereitung durch das Gesetz), die innere Aneignung durch den heiligen Geist, die Einpflanzung desselben in den Willen, welche subjectiv als Act des Glaubens erscheint. In dem Glauben ist die Bedingung erreicht,

an welche die Mittheilung der Güter Christi geknüpft ist; diese bestehen theils in Veränderungen der Relation, nämlich in Rechtfertigung und Adoption, theils in der realen Veränderung, der Sanctification. Die Rechtfertigung ist das Urtheil, durch das Gott den Gläubigen wegen Christus, den er im Glauben ergreift, von der Sünde und dem Tode frei spricht und für gerecht achtet. Dieses Urtheil war 1) im Gedanken Gottes durch den Rechtfertigungsbeschluß, 2) in der Auferweckung erklärt, 3) virtuell, d. h. ohne im subjectiven Bewußtsein explicirt zu sein, ausgesprochen in der ersten Relation, welche sich aus dem eingepflanzten Glauben erhebt, d. h. in der primären Einigung mit Christus, welcher der subjective Glaube entspricht (nach Röm. 8, 1), 4) ausdrücklich ausgesprochen durch den Geist Gottes, der uns die Versöhnung mit Gott bezeugt. Die Rechtfertigung als Relation zu Gott ist in Einem Acte objectiv vollkommen, wenn sie auch in Hinsicht ihrer Erscheinung in der subjectiven Gewißheit und des Gefühls von ihr verschiedene Grade hat.

Das ist eine in sich zusammenhängende und geschlossene Darstellung, in welcher die beiden Sätze (Amesius S. 124) auch nicht scheinbar einen Widerspruch bilden, daß der Glaube der Rechtfertigung als Ursache vorhergeht, und daß der Glaube die Rechtfertigung voraussetzt und ihr folgt. Denn die Rechtfertigung als Inhalt des subjectiven Bewußtseins setzt den Glauben voraus; als objectiver Act Gottes geht sie dem Glauben voraus und wirkt im gläubigen Subject vor dessen Bewußtsein von ihr, weil sie schon in dem göttlichen Urtheile der Erwählung, in der Erlösungsabsicht Christi und in dessen Auferweckung enthalten ist. Ferner ist in dieser Darstellung die Rechtfertigung auf den Gläubigen als Sünder bezogen als synthetisches Urtheil. Unter den vier Stufen des Rechtfertigungsurtheils bei Amesius sind die zwei ersten, in mente dei und in resurrectione Christi ohne allen Zweifel synthetisch. Daß die vierte Stufe, die Rechtfertigung im Bewußtsein des Gläubigen, nicht analytisch ist, folgt aus der Annahme der dritten Stufe. Diese weist die Rechtfertigung virtuell in der unio cum Christo, in der regeneratio auf [1]).

1) Medulla I. 27, 9 (p. 123) Sententia iustificationis 3) virtualiter pronunciatur ex prima illa relatione, quae ex fide ingenerata exsurgit. Dies ist verständlich aus folgenden Sätzen in Cap. 26 (p. 119): Ratione receptionis Christi vocatio dicitur conversio, regeneratio. — Passiva

Die Relation zu Christus, welche im Acte des Glaubens aus der neuzeugenden Gnade hervorgeht, ist dieselbe, welche im Begriff der Rechtfertigung bezeichnet wird. Trägt also die unio cum Christo die Form der Rechtfertigung, so ist sie eben nicht in der Weise gedacht, daß sie als in sich geschlossene Wirklichkeit dem Rechtfertigungsurtheil vorherginge. Ist vielmehr die regeneratio auf den electus als Sünder bezogen, so ist das im Acte der regeneratio virtuell erscheinende Rechtfertigungsurtheil auch auf dieser Stufe synthetisch und dann auch nothwendig auf der vierten. Es ist nun wiederum eine von Schneckenburger (S. 57) gemachte Consequenz, deren Richtigkeit kein reformirt Orthodoxer zugestehen würde, daß die Rechtfertigung, wie es Schleiermacher will, eigentlich auf den Einen ewigen Erwählungsact hinauskomme, welcher die kräftige Zurechnung Christi an die Menschheit überhaupt ist, die sich sofort verwirklicht durch die Entstehung des Glaubens in den Einzelnen. Hierauf haben schon Maccovius (Loci communes p. 608) mit Berufung auf Worton de reconciliatione, sowie Fr. Turretinus (Comp. p. 452 sq.) geantwortet, daß das Decret der Rechtfertigung und die Ausführung von einander zu unterscheiden seien. Denn die Aufmerksamkeit auf den letzten Grund des Heils macht die Reformirten nichts weniger als gleichgiltig gegen die geschichtliche Vermittelung desselben; während freilich die lutherische Theologie wegen der letztern gleichgiltig geworden ist gegen die methodische Beachtung des erstern. Die Rechtfertigung als geschichtlichen Act auf den Einzelnen hin erkennt z. B. auch Turretin (p. 453) 1) in momento vocationis efficacis, per quam homo peccator transfertur a statu peccati ad statum gratiae et unitur Christo capiti suo per fidem. Hinc enim fit, ut iustitia Christi illi imputetur a deo, cuius merito per fidem apprehenso absolvitur a peccatis suis et ius ad vitam consequitur, quam sententiam absolutoriam 2) spiritus in corde pronunciat, quum ait, confide fili, remissa sunt

---

receptio Christi est, qua spirituale principium gratiae ingeneratur hominis voluntati. — Haec enim gratia est fundamentum relationis illius, qua homo cum Christo unitur. — Receptio activa est elicitus actus fidei, qua vocatus in Christum recumbit ut suum servatorem. — Diese Gedankenreihe ist Calvin fremd, der, gemäß seiner reformatorischen Orientirung an dem Rechtfertigungsbewußtsein, die Rechtfertigung ausdrücklich darauf beschränkt, was Amesius als vierte Stufe darstellt.

tibi peccata tua. Diese Darstellung stimmt völlig überein mit der dritten und vierten Stufe der Rechtfertigung, welche Amesius annimmt, und welche der constante Sprachgebrauch als iustificatio activa und passiva sowohl von einander unterscheidet, als auch zu gegenseitiger Ergänzung auf einander bezieht [1]). Zum Verständniß dieser Begriffsverhältnisse muß man nur nicht Schneckenburger's (S. 57 Anm.) Bemerkung folgen, daß, indem die Wiedergeburt als Rechtfertigung dargestellt werde, die Rechtfertigung eben den Sinn des Gerechtmachens empfange. Er durfte vielmehr umgekehrt schließen, daß wenn die regeneratio oder unio cum Christo mit der iustificatio activa identificirt wird, sie eben dadurch nicht als reale Veränderung, sondern als ideelle Relation zu Christus gesetzt wird, und daß sie ihre reale Bedeutung erst gewinnt, wenn nach der Nothwendigkeit der Sache die iustificatio passiva, d. h. das Bewußtsein von der erfolgten Rechtfertigung, im Subjecte hervortritt.

Eine Mißdeutung verwandter Art, aber ausgeprägtern Charakters, erscheint jedoch in der schon jetzt als unrichtig erwiesenen Angabe Schneckenburger's [2]), daß nach der allgemeinen Ansicht der reformirten Theologen, im Gegensatz zum Lutherthum, das Rechtfertigungsurtheil als iudicium secundum veritatem dem Glaubenden nicht als Sünder, sondern als unitus cum Christo gelte, so daß es als analytisches Urtheil den Werth der vorher gesetzten Wiedergeburt ausspreche. Ich habe oben (S. 212) in Hinsicht Calvin's diese Behauptung widerlegt, welche Schneckenburger auch nur durch Aussprüche weniger Theologen belegt, ohne die Häupter der reformirten Schule zu consultiren. Jene Ansicht wird aber auch von Dörtenbach [3]) wenigstens in Hinsicht eines Theiles der reformirten Theologen aufrecht erhalten, als welche er außer den von Schneckenburger angezogenen Rodolf, Melchior, Hulsius, Fr. Turretinus, noch Bucanus, Witsius, van Til nam-

1) Die Rechtfertigung, welche von Seiten Gottes einheitlicher Act ist, tritt freilich in die subjective Erfahrung als eine Mehrheit von Acten. Non est indivisus actus a parte nostri et ratione sensus, qui fit per varios et iteratos actus, prout sensu; iste potest interrumpi, vel augeri vel minui ratione peccatorum intercurrentium (Turretin. Comp. p. 453). Vgl. Schneckenburger II. S. 73.

2) Kirchl. Christologie S. 55 ff. Compar. Dogmatik II. S. 12 ff.

3) Artikel: Sündenvergebung in Herzog's RE. XV. S. 288.

haft macht. Er fügt auch Claude Albery¹) hinzu, nicht in glücklicher Weise! Denn dieser Mann, welcher auf calvinischem Kirchengebiete in Analogie zu A. Osiander steht, hat eben deshalb die Censur einer Versammlung von Theologen zu Bern (1588) erfahren, gehört also nicht zu den anerkannten Repräsentanten reformirter Lehrweise. — Was nun Bucanus betrifft, so zeigt sich, daß derselbe wenigstens nicht die Absicht gehabt hat, in der bezeichneten Weise zu lehren (Institutiones theol. Loc. 29, 11. 12), indessen erweckt er durch einige Sätze einen Schein jener Richtung. Derselbe verschwindet aber, sofern der Zusammenhang beachtet und dem alten Herrn einige Ungewandtheit zu Gute gehalten wird. Er nimmt (§ 17) zwei Stufen der Rechtfertigung an, auf welchen die Erwählten (§ 20) zuerst als Sünder, dann als Gläubige gerechtgesprochen werden. Das ist die erste, noch nicht genügend erläuterte Gestalt der Distinction, welche aus Amesius' und Turretin's Darstellung vorgetragen ist. Darauf stellt Bucanus (§ 18) die Frage, wie Gott den impius gerechtsprechen könne, da er dies Prov. 17, 15 verbiete. Hierauf antwortet er nun nicht sehr geschickt, daß Gott über dem Gesetze stehe, daß der zu Rechtfertigende, welcher nach seiner Naturbestimmtheit Sünder ist, nach der Gnade erwählt sei, endlich daß er reuiger Sünder sein müsse. Das sind allerdings die Elemente zu einer Abbiegung in der Richtung Osiander's; allein § 19 beweist, daß sie keine consequente Verwendung finden. Bucanus verzichtet nicht auf die Annahme der zwei Stufen der Rechtfertigung des Sünders, dem in Folge dessen der Glaube verliehen wird, und der Rechtfertigung des Gläubigen. Er bezeichnet freilich ihren Unterschied so, daß Gott **in non renatis nihil invenit praeter horrendam malorum colluviem, in renatis vero sua etiam dona complectitur deus**; er schließt aber ausgleichend, daß Gott **utrosque tamen eodem modo iustificat**, nämlich durch Zurechnung des Verdienstes Christi, also nicht durch ein Urtheil über den Werth seiner Gnadengaben in dem Gläubigen! — Bei Witsius (de oecon. foed. III. 8, 22) finde ich die Sätze, durch welche Dörtenbach den Standpunkt der

1) Professor der Philosophie zu Lausanne, schrieb de fide catholica, 1587. (Vgl. Schweizer, Centraldogmen I. S. 521—526). Sein Grundsatz ist: **iustitia nostra coram deo qualitas patibilis in nobis inhaerens, coniunctione cum Christo effecta et vitiosae qualitati originali opposita.**

von ihm gemeinten reformirten Theologen bezeichnet, daß man durch die Wiedergeburt Befreiung erlange von dem crimen profanitatis et hypocriseos; non potest deus homines aliter considerare, aliter declarare, quam reapse sunt. Allein die Sätze sind in einer unbegreiflichen Weise zu einem Zwecke mißbraucht worden, dem sie nach dem Zusammenhange der Rede gar nicht entsprechen. Denn jener Grundsatz des göttlichen Urtheilens (iudicium dei secundum veritatem est. Rom. 2, 12) wird von Witsius zunächst bezogen theils auf die entschiedenen Sünder, theils auf die activ Gerechten, Wiedergeborenen, aber wegen Impietät und Heuchelei Verleumdeten, wie Job. Auf diesen insbesondere ist die absolutio a crimine profanitatis et hypocriseos gemünzt, nicht, wie der unzuverlässige Berichterstatter es darstellt, auf die Gläubigen im Allgemeinen. Witsius fügt hinzu, daß diese Rechtfertigung des Gerechten, deren Voraussetzung die sanctitas et iustitia inhaerens ist, welche Einer durch göttliche Gnade hat, total verschieden sei von der Rechtfertigung der Sünder, prout in sponsore censentur. Diese stellt er nun in der bekannten Weise als Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, als synthetisches Urtheil über die Sünder dar; er ist aber zugleich der Ueberzeugung, daß Gott auch in diesem Verfahren secundum veritatem urtheilt. Dieser Grundsatz bewährt sich eben daran, daß es wirkliche Gerechtigkeit ist, welche Gott anrechnet, und daß zugleich Gott weiß, dieselbe sei nicht von uns erfüllt, sondern von Christus anstatt unser zu dem Zwecke, ut nos illius merito iuste coronari possimus. Quod tam verum est, ut summa sit totius evangelii (§ 38). — Joh. Melchior (Fundamenta theol. didascalicae. Opp. II. p. 108—110) entwickelt folgende Gedankenreihe. Während die Menschen der durch das Gesetz vorgeschriebenen Gerechtigkeit entbehrten, kann vor Gott keine Gerechtigkeit gelten, welche nicht die Billigung des Gesetzes findet. Denn das Urtheil Gottes ist secundum veritatem. Da erfand die Weisheit Gottes ein Verfahren, den Ungerechten gerecht zu sprechen, wobei Gott selbst seine Gerechtigkeit, d. h. sein Urtheil gemäß dem Gesetze aufrecht erhielt. Christus nämlich mußte als unser Bürge das Gesetz erfüllen, so daß er gerechtfertigt worden ist, und das Recht erworben hat, als der gerechte Knecht Gottes die Seinen zu rechtfertigen, oder durch seinen Gehorsam Viele als gerecht darzustellen. Zur Theilnahme an dieser Gerechtigkeit Christi gelangt man durch

den Glauben, welchem deshalb besonders die Rechtfertigung beigelegt wird. Non enim amplius pro iniusto potest haberi, si quis sit in Christo, cui nos fides inserit. Quod iudicium dei de fidelibus in communione iustitiae Christi iam constitutis vocatur iustificatio. Es ist klar, daß Melchior nicht die Absicht hat, von der allgemeinen Lehrweise abzuweichen; aber wenn man ihm seinen Gedankenzusammenhang zu Gute hält, so hat er auch durch die beiden letzten Sätze nicht einmal thatsächlich die Grenze überschritten. Denn das iudicium secundum veritatem bewährt sich am Stande des Glaubens nicht insofern, als derselbe eine der gesetzlichen Gerechtigkeit Christi analoge Wirkung des heiligen Geistes ist, sondern insofern, als der Glaube diejenige Bedingung erfüllt, unter welcher die Gesetzeserfüllung Christi, welche das einzige mögliche Object des wahrheitsgemäßen Urtheils Gottes ist, dem Sünder angerechnet werden kann. — Fr. Turretin empfängt von Schneckenburger (S. 16. 24) das Zeugniß, daß er dem lutherischen Typus der Rechtfertigungslehre am nächsten trete (vergl. oben S. 296); dennoch werden ihm Abweichungen nach dem vorgeblich reformirten Sinne der Lehre hin nachgewiesen. Jedoch die Allegationen aus dessen Theologia elenchtica II. p. 705 sq. (Lugd. Bat. 1696) sind bei Schneckenburger nicht vollständig und nicht zuverlässig. Der Gesichtspunkt des iudicium dei secundum veritatem, dessen Regel ist, daß Gott keinen gerechtsprechen könne ohne vollkommene Gerechtigkeit desselben, hat für Turretin durchaus nicht den Sinn, die Imputation der Gerechtigkeit Christi als etwas unmögliches oder der Ergänzung bedürftiges darzustellen; vielmehr wendet er jenen Grundsatz gerade auf diesen Fall an. Qui destituitur propria iustitia, aliam debet habere, qua iustificetur. Die Anrechnung der Gerechtigkeit des stellvertretenden Bürgen für die, welche er vertritt, bildet also das iudicium secundum veritatem. Allerdings gehört zu diesem Vorgang die Bedingung der unio cum Christo. Indem aber Turretin von Neuem die Richtigkeit des göttlichen Urtheils der Imputation gegen den Vorwurf der Fiction sichert, beruft er sich auf jene unio cum Christo, als das Verhältniß der Bürgschaft, in welchem die Geltung der rechtskräftigen Handlung des Einen für die Anderen die Stellvertretung Christi für uns begründet. Endlich ist jene Bedingtheit der Rechtfertigung durch die unio cum Christo (p. 713) kein Hinderniß für die Geltung des Gedankens iustificatur impius. Denn die

renovatio per gratiam geht nicht der iustificatio voraus, sondern folgt ihr; und unbeschadet des Glaubens muß dessen Träger im Verhältniß der Rechtfertigung als impius betrachtet werden, quatenus opponitur operanti, adeoque impius partim antecedenter, partim respective ad iustificationem, non autem concomitanter, minus adhuc consequenter. Dieser Satz hat mit einer Rücksicht auf das iudicium secundum veritatem nichts zu thun. Allerdings wird hier der iustificandus „von einer Seite bereits als Wiedergeborener" dargestellt; aber in dieser Hinsicht wird er eben nicht dem göttlichen Urtheil gegenübergestellt, sondern als impius. — Auch auf Rodolf (Catechesis Pal. illustrata) beruft sich Schneckenburger (S. 15) für seine Meinung mit Unrecht, indem er die entscheidenden Sätze desselben ausläßt. Jener erklärt, ganz wie Turretin, daß die imputatio non denotat fictionem mentis et opinionem, sed verum instumque iudicium, quo deus iudicat eos, qui credunt, esse in filio, atque adeo iustitiae et omnis iuris ipsius, ut capitis et fratris primogeniti, consortes (p. 340). Huius imputationis fundamentum est 1) sponsio Christi. Quidquid filius dei legi subiectus fecit, id voluntaria sponsione loco electorum fecit et passus est; merito igitur id ipsis imputatur; 2) unio electorum cum Christo per spiritum fidei tam arcta, ut unum fiant corpus. Quapropter in Christo fecisse ac tulisse censentur, quod fecit tulitque ipsorum vice Christus (p. 341). Indem Schneckenburger nur die zweite Bedingung als das fundamentum imputationis citirt, ohne den vorausgehenden Grund und ohne die nachfolgende Erklärung anzuführen, hat er die Ansicht seines Zeugen eigentlich gefälscht. — Salomo van Til (Theologiae utriusque compendium, cum naturalis tum revelatae, ed. quarta 1734) behandelt die Rechtfertigung nach der Wiedergeburt, und erweckt durch einige Sätze den Schein, als ob er jene als analytisches Urtheil über diese verstehe. Sicut homo cum dono fidei in regeneratione accipit immutationem status, ita quoque novam subit relationem, qua relatus ad amorem dei concipitur ut conciliatus, amicus, idque summo iure propter eius communionem cum Christo (II. p. 160). Allein hiemit wird nicht das Object, sondern die Bedingung der iustificatio bezeichnet; denn erläutert wird dieselbe als iudicium fori divini, quo a reatu absolvitur redemtus fidelis propter satisfactionem Christi praestitam, et ius vitae

seu iustitiae imputatur propter meritum Christi, dum censetur per fidem arctissimam habere communionem cum Christo. Nachher (p. 164) heißt es wiederum: totum fundamentum iustitiae iudicii divini in iustificatione fundatur in credentis coniunctione cum Christo. Indem aber zugleich als obiectum iustificationis ponitur improbus, so ist dadurch der synthetische Charakter der Gerechtsprechung außer Zweifel gestellt. Es wird nur in dem Gnadenurtheil über den Sünder zugleich ein Gerechtigkeitsurtheil über denselben gesetzt, welches in erster Linie auf die Leistungen Christi bezogen wird; aber wegen der Gemeinschaft mit ihm im Glauben omnia quae Christi sunt, iure censentur nostra [1]).

Nämlich der reformirte Gedanke, daß Christus als Bürge und Haupt der Gemeinde das Subject der Genugthuung und des Verdienstes ist, begründet auch die eigenthümliche Folgerung, daß die Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen nicht sowohl, wie es lutherisch ausschließlich gilt, Act der Gnade, sondern zugleich Act der Gerechtigkeit Gottes ist. Hat Christus als Haupt der Gemeinde anstatt derselben gelitten, indem ihm die Sünden der Erwählten imputirt wurden, ist er deshalb auch als Haupt der Gemeinde von den Sünden derselben freigesprochen worden, so ist es nur gerecht, daß die Sündenvergebung auf das einzelne Glied seiner Gemeinde übertragen wird. So wie es eben durch van Til angedeutet war, sagt schon H. Alting, Loc. comm.

1) Ich habe das Systema controversarium theologicarum des Anton Hulsius nicht erreichen können, aus welchem Schneckenburger (II. S. 16) noch für seine Behauptung den Satz anführt: Certum est, cum iustificatur, eum non esse peccatorem in statu peccati, sed fidelem et consequenter iustum iustitia inhaerente. Nach den Proben von Ungenauigkeit im Citiren, welche ich bei dieser Gelegenheit den beiden württembergischen Theologen nachgewiesen habe, will ich es abwarten, ob mir Jemand widersprechen wird, wenn ich behaupte, daß der Satz des Hulsius sich gar nicht auf die vorliegende Frage nach den Bedingungen der Rechtfertigung des Sünders durch Christus bezieht, sondern auf den durch Witsius (S. 298) berührten Fall der Gerechtsprechung des Gerechten, welchen Braun, Doctrina foederum III. 9, 21 als iustificatio secunda bezeichnet: Secunda est inhaerens, imperfecta et mutabilis, fitque non tantum fide, sed operibus, et quidem per sanctificationem ad obtinendum testimonium sanctitatis, ut absolveremur ab hypocrisi, — sofern nämlich der Teufel die Gerechten ebenso wie den Job anklagt.

I, 14 (Opp. I. p. 117): Consideratur homo electus bifariam, prout est in se et natura sua et prout est in Christo satisfaciente. Priore modo deus iustificat impium, posteriore iustificat eum, qui est ex fide Iesu. Illud facit pro sua erga nos gratia, istud facit pro iustitia sua, qua satisfactionem a Christo acceptam credentibus imputat. Ebenso Coccejus, Summa theologiae cap. 48: Imputatio iustitiae sive imputatio fidei in iustitiam est iudicium dei iustum, quod illi, qui credunt in Christum et in eo sunt, propter iustitiam Christi capitis et filii in iudicium non venire — dono dei debeant, tanquam si eam obedientiam patrassent et nullum peccatum commisissent. Diesen Gedanken brauchte also Schneckenburger nicht erst durch den späten Beveridge zu belegen (S. 23. 24), der denselben übrigens in dem praktisch erbaulichen Zusammenhang mit der Bedingung supposé que je remplisse les conditions, qu'il exige dans son alliance, auf die schiefe Ebene arminianischer Betrachtung stellt. Aber Schneckenburger durfte jenen Gedanken schärfer, als er gethan hat, formuliren. Denn die effective unio cum Christo im Glauben ist zwar als Bedingung des wahren und gerechten Urtheils Gottes vorgestellt, als der Grund desselben aber ist die ideelle Einheit mit dem genugthuenden Christus kraft der Erwählung gedacht. So wird das Interesse gewahrt, welches die Reformirten nicht minder, wie die Lutheraner daran haben, quod iustificatur impius.

Wäre dem nicht so, so könnte man in derselben Weise, in welcher Schneckenburger die reformirte Darstellung gedeutet hat, auch der lutherischen Lehrart nachsagen, daß sie die Lehre von der regeneratio deshalb der von der iustificatio vorausschicke, um auszudrücken, daß dieses Urtheil Gottes den Menschen in einer reellen Beschaffenheit voraussetze, welche dem Sündenstand entgegengesetzt ist. Und doch ist dies nicht der Fall, indem der Sinn der regeneratio als Voraussetzung der iustificatio ganz eigenthümlich verclausulirt wird. Baier (theol. pos. III. 4, 2. 3. 12. 15) kennt nämlich eine weiteste Bedeutung von regeneratio, sofern dieselbe conversio, iustificatio, renovatio umfaßt, und eine engste, sofern sie gleich iustificatio ist, qua confertur ius filios dei fieri (die iustificatio activa der Reformirten). Nach einem andern engern Begriff soll regeneratio gleich renovatio oder sanctificatio sein. Was aber Baier unter jenem Titel positiv

versteht und erörtert, ist präcis die donatio fidei, als Bedingung der iustificatio peccatoris, und auf diesen Umfang schränkt er nun die gleichbedeutenden Begriffe nova creatio, vivificatio, spiritualis resuscitatio ein. Demnach gesteht er zwar zu, daß hierin mutatio aliqua spiritualis enthalten sei; aber da er diese nach der iustificatio als dem proximus finis et effectus iustificationis begrenzt, da er die vires spirituales, welche in der regeneratio verliehen werden, nur ad credendum in Christum vitamque adeo spiritualem inchoandam bezieht, die reelle renovatio aber erst von der iustificatio abhängig macht, so erkennt man wohl, wohin die Absicht der Lehre geht. Da die wirkliche bewußte Rechtfertigung als neues Verhältniß des Sünders zu Gott nur unter der Bedingung des Glaubens verständlich ist, da aber die Verleihung des Glaubens eine reelle Veränderung des Willens ist, so kommt es darauf an, diese im Verhältniß zur Rechtfertigung möglichst zu verdünnen. Denn allerdings kann jene formelle Veränderung ohne materielle Veränderung des Sünders, — und das ist schon die Richtung seines Willens auf Christus, — nicht einmal anschaulich gemacht werden, aber diese Seite des Vorgangs wird nicht als der Stoff, sondern nur als die Bedingung des Urtheils gemeint, durch welches die neue Relation des Glaubenden zu Gott erst festgestellt wird. Sofern also nicht zu umgehen ist, den Act des Glaubens als das Anfangsstadium des neuen Lebens darzustellen, so folgt daraus nicht, daß dieser Werth des Glaubens im Rechtfertigungsurtheil berücksichtigt werde. Die reformirte Lehre ist der gleichen Bedingtheit unterworfen. Auch sie kann die regeneratio oder unio cum Christo nicht als bloßes Schema einer Relation denken, wie dies beabsichtigt wird, indem sie als Stufe der pronunciatio iustificationis dargestellt wird. Denn schon die Richtung des Willens auf Christus, die dazu gehört, ist eine efficax conversio voluntatis[1]). Aber diese ist immer nur als Bedingung, nicht als Object

1) Schneckenburger Comp. Dogm. II. S. 12 meint, dem Lutheraner sei es unmöglich zu sagen, was dem Reformirten nahe liege: iustificatio sequitur fidem ut eius effectus. Aber Baier und Gerhard sagen: Finis et effectus fidei proximus est iustificatio. — Nach S. 13 sollen nur die späteren, pietistisch modificirten Lutheraner in reformirter Weise unter Wiedergeburt die donatio fidei verstehen. Indessen ist dies nicht blos die Meinung von Quenstedt und Baier, sondern auch von Gerhard, der keinen

der Rechtfertigung gemeint. Ich lasse es hier dahingestellt, ob und wie die an diesem Punkte sich aufdrängenden Schwierigkeiten vermieden oder auf anderem Wege beseitigt werden können. Jedenfalls darf keine Partei der andern vorrücken, daß sie in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt das gemeinsame Interesse an jener verrathen oder auch nur unkenntlich gemacht habe.

43. Hingegen sammelt sich der hartnäckigste Streit beider Schulen um die Frage nach dem Umfang der Heilsabsicht Christi im Verhältniß zum Erfolge derselben. Die Reformirten behaupten, daß beide gleichen Umfang haben, daß **meritum** wie **efficacia** Christi von vornherein nur auf die Erwählten bezogen sind, wenn auch die Kraft und der Werth des Verdienstes Christi zum Heile für Alle genügend gewesen ist. Die Lutheraner hingegen lehren, daß die Heilsabsicht Christi denselben universellen Umfang gehabt habe, wie seine Kraft; er habe für Alle, auch für die reprobi, seiner Absicht nach genuggethan, die Wirkung seiner Leistungen aber beschränke sich auf die electi, welche im Glauben seiner Heilsabsicht entgegenkommen und seine Leistungen sich aneignen. Dieser Gegensatz hat seiner Zeit nicht blos als theologisches Schibbolet gegolten, sondern hat auch das populäre religiöse Bewußtsein geschieden, obgleich die Glieder dieses Gegensatzes, äußerlich angesehen, gleich stark im N. T. vertreten sind, und obgleich derselbe Gegensatz zwischen Thomas und Duns ausgeprägt war (S. 78), ohne über die Grenzen der Schule hinauszugreifen. Man hat also an der Wirkung dieses Schulgegensatzes auf das religiös-kirchliche Bewußtsein in den evangelischen Confessionen eine Probe davon, wie die Betonung von Schulfragen durch religiöses Interesse die kirchliche Entwickelung der Reformation verwirrt hat. Herbeigeführt aber wurde dieser Gegensatz, so wie die meisten der schon erörterten Abweichungen dadurch, daß der systematische Impuls in der Theologie der Reformirten in einer Stärke wirkte, welche die Lutheraner nicht empfanden. Es ist hier nicht der Ort, auf die Entscheidung jener dogmatischen Differenz einzugehen, sondern ich will nur hervorheben, wie das

---

locus de regeneratione hat, aber dem de iustificatione den de poenitentia vorausgehen läßt. Vgl. dessen Loc. 17. cap. 3. sect. 3.

Streben nach Einheit der Erkenntniß bei der einen und der andern Behauptung wirksam ist. Auf beiden Seiten wird der gleiche Erfolg der göttlichen Erlösung anerkannt, die Aneignung derselben an einen Theil des Menschengeschlechts, die fideles, electi. Beide Richtungen sind ferner darin einig, daß dieser Erfolg von Gott ewig bezweckt ist, und zwar ist die ganze Weltordnung und Vorsehung Gottes auf diesen Kreis der Menschen und seine Förderung angelegt. Aber nur die Reformirten prägen diesen Zusammenhang unter dem Gesichtspunkte der Selbständigkeit des göttlichen Wollens und Vollbringens aus; die Lutheraner machen den Erfolg, wie den ewigen Beschluß desselben durch Gott abhängig von der selbständigen Entschließung der einzelnen Menschen zum Glauben und von der Vorhersehung desselben. Denn nach seiner innern Gesinnung erstrebt Gott ernstlich das Heil aller Menschen, aber sein wirksames Decret der Weltleitung richtet sich nach der moralischen Freiheit der Menschen in der Berücksichtigung ihres Glaubens. Da nun der Glaube Bedingung des Heilserfolges ist, sofern er das Verdienst Christi anerkennt und aneignet, so ist die ewige Erwählung der zukünftig Gläubigen dadurch motivirt, daß Gott das Verdienst Christi voraussah, welches ihm die Ausführung der Erwählung möglich machen würde [1]), obgleich freilich

1) Arminius ist der Erste gewesen, welcher gemäß Eph. 1, 4 auf die Erwählung in Christus Gewicht legte. Ueber deren Sinn drückte er sich wechselnd aus, indem er Christus unter dem Attribute des Leidens bald als causa meritoria, qua gratia et gloria est parata, bald als c. mer. eorum bonorum, quae decreto electionis fidelibus destinata sunt — bezeichnete (cf. Twissus, Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae dei p. 36). Die erstere Deutung wurde von seinen Anhängern adoptirt (Schweizer, Centraldogmen II. S. 91), die zweite wurde von seinen Gegnern gegen die erstere geltend gemacht, da man die paulinische Stelle doch nicht mehr umgehen konnte. Das ist der Sinn der Dortrechter Entscheidung cap. I. 7: Certam quorundam hominum multitudinem elegit in Christo, quem etiam ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput, salutisque fundamentum constituit. Sollte dieser Sinn nicht klar genug sein, so vgl. Gomarus, loc. comm. V. (p. 63): Medium electionis est donatio Christi servatoris . . . Apparet, electionem Christi aliorum ad saluteme destinationem ordine non praecedere, sed ut medium ei fini subordinatum succedere; H. Alting, loc. comm. IV. (p. 66): Primum summumque mediorum omnium ad salutem praeparatorum est Christus. Sumus igitur electi in Christo ut mediatore, ut capite, cuius satisfactione

in anderer Hinsicht Gott diese Leistung Christi aus Gnade angeordnet hat. Mag nun die Lehre de praedestinatione bei den

interveniente fieret reconciliatio inter deum et homines. Die arminianische und diese orthodox calvinistische Ansicht stimmen also darin überein, daß sie Christus im Vergleich mit der Election unter dem Attribute der Satisfaction auffassen; sie weichen darin von einander ab, daß die göttliche Anordnung dieser Leistung Christi von den Arminianern als Grund, von den Calvinisten als Folge des Erwählungsrathschlusses angesehen wird. Nun sind die Lutheraner, indem sie den schrankenlosen Begriff der Arminianer von der Freiheit adoptirt haben (Schweizer II. S. 209), auch in jene arminianische Behauptung eingetreten, daß Christus die causa meritoria electionis sei. Andererseits hat sich in einem Kreise reformirter Theologen die Ansicht entwickelt, daß die Erwählung in Christus der Gesammtheit derjenigen gilt, welche in der Verbindung mit diesem Haupte das Heilsziel erreichen werden. Nämlich sowohl nach der Regel: ultimum in exsecutione est primum in intentione, als auch unter Beachtung des Umstandes, daß die Satisfaction Christi seine Stellung als Haupt der zu erlösenden Gemeinde voraussetzt und nicht erst begründet, lehrt Amesius, Medulla I. cap. 25. § 27: Electio unica fuit in deo respectu totius Christi mystici, Christi et eorum, qui sunt in Christo, sicut creatio una fuit totius generis humani; prout tamen secundum rationem distinctio quaedam concipi potest, Christus primo fuit electus ut caput, ac deinde homines quidam ut membra in ipso. Witsius, de oecon. foederum dei III. 4, 2: Electi sunt in Christo ut mediatore et propterea electo, qui uno eodemque actu sic ipsis datus est in caput et dominum, ut illi simul ei dati sint in membra et peculium, servandi eius merito et efficacia, et in communione cum ipso. Heidegger, Corp. theol. chr. loc. V. 28: Electionis consilium ab aeterno dispositum est per modum voluntatis, qua deus in Christo haeredes iustitiae et regni sui apud se ipsum definivit. 29: Ad eligendum quosdam deum in universum impulit amor gloriae suae ... In specie autem amor personarum S. Trinitatis electionis intra deum causa est. 30: In aeterno illo testamento scriptus principalis haeres est I. Chr. partim ut haeres omnium, partim ut haereditatis sibi datae vindex et assertor . . . Unde liquet haereditatem filii esse homines quosdam sibi datos, ut per eum salvati gloriae eius consortes fierent . . . Elegit nos in ipso, Christo, in haerede principali cohaeredes, in principe salutis nostrae salvandos, in capite corpus. Durch diese Auffassung der Erwählung wird eigentlich mit der von Luther und Calvin ausgehenden Ueberlieferung gebrochen. Werden die Erwählten a priori als Ganzes in Christus vorgestellt, so sind sie eben nicht mehr die vielen Einzelnen, denen die reprobi in dem andern Willensacte Gottes zu coordiniren sind. Indessen diese Folgerung ist nicht ins Klare gesetzt worden. Jedoch finde ich, daß jene Veränderung der Idee der Election, indem sie sich von Calvin entfernt, sich

lutherischen Theologen der Lehre von Christi Person und Geschäft vorangehen oder nachfolgen, so ist es natürlich, daß nicht diese von jener afficirt wird, sondern es findet der umgekehrte Fall Statt. Da nämlich Gott zwar den Wunsch (desiderium) hat, durch die Sendung und Promulgirung seines Sohnes Alle zu retten, da aber die Rettung nur an denen vollzogen wird, welche in selbständigem Entschlusse glauben, so widerspricht der Erfolg des Geschäfts Christi, nämlich der Umfang der iustificatio, dem Zwecke der Sendung Christi; und das nach der Bereitwilligkeit der Menschen bemessene decretum electionis widerspricht dem Zwecke, der als gewünschter in der Gesinnung Gottes vorausgeht. Kurz, die lutherische Behauptung der Bestimmung Christi pro omnibus et singulis hominibus, welche schon nach dem ewigen Decret Gottes nicht zur Ausführung kommt, schließt die Möglichkeit aus, daß an der Heilsgeschichte die Durchführung Eines göttlichen Zweckes erkannt werde; und auch deshalb ist die Theologie der Lutheraner im 17. Jahrh. niemals System geworden, wenn man auch dieses Titels sich bediente, sondern sie ist Aggregat der loci theologici geblieben.

Hingegen folgt die reformirte Behauptung, daß die Heilsabsicht Christi von vornherein beschränkt sei auf die, an denen sie zur applicatio oder efficacia kommt, der systematischen Rücksicht, daß in dem Erfolge der von Gott geleiteten Heilsgeschichte der vorausgehende Zweck Gottes erkannt werden muß. Erfolgt nun aus der Wirkung Christi auf die Menschen die Sammlung und Gliederung eines Theils derselben zur Gemeinde des Gottesreiches unter Christus als dem Haupte, so ist diese Größe der Gedankeninhalt der ewigen Erwählung durch Gott, so ist diese Gemeinde auch das obiectum applicationis gratiae (Keckermann, H. Alting, Amesius), so ist endlich Christus als Subject der satisfactio und des meritum wirksam, indem er als caput et sponsor electorum gesetzt ist und hienach seine Absicht richtet. Im umgekehrten Falle, sagt Amesius (p. 106, ebenso Bucanus p. 226), würde das Erlösungswerk Christi von zweideutigem Erfolge sein; dann würde der Vater den Sohn dem Tode bestimmt, und der Sohn demselben sich unterzogen haben, ungewiß darüber, ob überhaupt

---

auf die von Zwingli eingeschlagene Bahn begiebt. (Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 94 ff.) Ich glaube auch, daß diese Theologen den Sinn des Apostels Paulus richtig getroffen haben.

jemand durch ihn gerettet werden würde; dann würde der ganze Erfolg dieses Geheimnisses von der freien Willkür der Menschen abhängen. Und Bucanus (p. 396) macht darauf aufmerksam, daß die scheinbare Berufung Aller, nach der sich die lutherische Behauptung richtet, eben nicht an omnes et singuli ergeht, sondern daß sie vielmehr indefinita sei.

Wie nun auch diese Controverse mit den gegenwärtigen exegetischen und dialektischen Mitteln entschieden, wie auch der Anstoß beseitigt werden mag, den die Lutheraner an der reformirten Fassung des Gedankens der Erwählung nahmen, welcher die Anstößigkeit der lutherischen von den Arminianern entlehnten Schätzung der menschlichen Freiheit das Gleichgewicht hält, so hat die reformirte Theorie den Vorzug, daß sie dem Gedanken der Gemeinde der Gläubigen Nachdruck verleiht. Indem Christus in Handeln und Leiden sich bewußt ist, als Haupt der Erwählten, für sie, an ihrer Stelle zu handeln und zu leiden, ist die Gründung der Gemeinde als der directe Zweck seiner geschichtlichen Wirksamkeit erkannt, wenn auch noch andere Mittel aus der Wirksamkeit des Erhöhten zu dem wirklichen Erfolge nothwendig sind. Indem die Gemeinde als das nächste Object der efficacia, nämlich dieser Wirkungen des erhöhten Christus dargestellt wird, wird die Identität des Subjects der exinanitio und der exaltatio, die ihrer Erscheinung nach entgegengesetzt sind, durch die Einheit ihrer Zweckbeziehung auf die Kirche sicher gestellt. Endlich wird unter dieser Voraussetzung erreicht, daß die regeneratio und die iustificatio des Einzelnen nicht einmal vorgestellt werden kann außerhalb der Gemeinde, welche als Verbindung mit Christus und mit den anderen Gliedern vor jedem Bewußtsein des Einzelnen von seiner Gerechtsprechung ihn ideell und effectiv umfaßt. Hiedurch wird die Annahme möglich, daß die iustificatio passiva des Einzelnen, mag sie vorgestellt werden als transeunter Act der regeneratio, oder als immanenter Act Gottes in foro coeli, in Folge des allgemeinen Justificationsurtheiles für alle electi giltig und wirksam ist schon vor der iustificatio activa, vor dem durch das Zeugniß des heiligen Geistes vermittelten Bewußtsein des neuen Heilsstandes. Zugleich wird die objective Geltung dieser Thatsache für den Einzelnen festgehalten, auch wenn die subjective Empfindung davon, das Friedensgefühl und die Freude im heiligen Geiste, nicht in stetiger Dauer und gleicher Stärke nachgewiesen werden

kann. Diese Leistungen hat die lutherische Lehrweise auf diesem Punkte nicht erreicht. Allerdings bringt auch sie durch die Nachweisung der königlichen und der prophetischen Function im status exaltationis Christi die Entstehung der Kirche in mittelbare Abhängigkeit von dem priesterlichen Wirken des erniedrigten Gottmenschen, aber nicht durch Aufzeigung irgend einer Zweckbeziehung, sondern nur in der zeitlichen Aneinanderreihung der beiden Stände Christi und durch die Schematisirung ihres Inhaltes nach der Reihenfolge der drei Aemter. Die lutherische Lehre kommt darauf hinaus, daß derselbe Christus, der im Stande der Erniedrigung für alle Menschen an Gott genuggethan hat, im Stande der Erhöhung als Prophet mittelbar durch die Sendung der ministri verbi divini und als König durch Wort und Sacrament, den Vehikeln des heiligen Geistes, seine Gemeinde sammelt, erhält und mit den Gaben des Heiles ausstattet. Daß keine Wechselbeziehung zwischen diesen Thatsachen nachgewiesen wird, muß freilich den reformirten Theologen ebenso vorgerückt werden wie den lutherischen. Aber dieser Fehler ist für die reformirte Lehrweise weniger fatal als für die lutherische. Denn schon die reformirte Darstellung des meritum Christi ist auf den Zweck der Gründung der Gemeinde direct bezogen und durch den übergreifenden Gesichtspunkt des regnum gratiae Christi beherrscht, und die applicatio meriti hat ihr Object an der Gemeinde und an dem Einzelnen als Gemeindeglied. Dieser Zusammenhang konnte nicht gestört werden, wenn man es auch unterließ, die Sendung der Diener des Worts durch Christus als Propheten der Bethätigung seines Königthums durch Gestaltung und Erhaltung seiner Gemeinde als Mittel einzugliedern.

Hingegen die lutherische Darstellung der Sache bleibt hinter dem Interesse des evangelisch-kirchlichen Christenthums zurück. So wie die beiden Data neben einander gestellt sind, daß der erhöhte Christus als Prophet die Diener des göttlichen Wortes sendet und als König durch Wort und Sacrament die Gemeinde sammelt und erhält, scheint freilich nach einer Seite hin die Verbindung des Gedankens der Kirche mit der Lehre von dem meritum Christi sehr stark ausgeprägt zu sein. Man scheint nur beachten zu müssen, daß die ministri, die mittelbaren Organe des erhöhten Christus, die Träger des göttlichen Wortes und die Verwalter der Sacramente sind, in denen das meritum Christi

den Gläubigen applicirt wird, um zu folgern, daß die Gemeinde der Gläubigen vorgestellt werden soll als unmittelbares Product der amtlichen Function der ministri und als mittelbares Product des erhöhten Gottmenschen, der sie durch sein Verdienst in der Erniedrigung möglich gemacht hat. Allein das ist nicht die Absicht der lutherischen Lehrweise. Denn der Artikel von der Kirche erklärt, daß die vocatio ordinaria das constitutive Merkmal des minister verbi ist. Das ius vocationis ist nun zwar in letzter Instanz bei Christus, aber ecclesia est minus principalis causa vocationis ministrorum (Baier). Das heißt, die Kirche ist nicht blos das Product, sondern zugleich die wirksame Voraussetzung oder der Mittelgrund für das ministerium verbi. Warum erfährt man aber diese Bedingtheit jener Organe Christi nicht schon bei der Lehre von der applicatio gratiae, wo es doch sehr nothwendig wäre, um dem vorher vorgetragenen unrichtigen Schluß vorzubeugen? Weil man sich nicht über die Isolirung der theologischen loci von einander zu der systematischen Verknüpfung der Gedanken erhob, die auf gegenseitige Beziehung angewiesen sind. Die lutherische Theologie bewahrt ihren evangelischen Charakter in dem Satze, daß die Gemeinde der Gläubigen ebenso der nächste Grund wie der Zweck des ministerium ecclesiasticum (S. 202), dies also nur Mittel im Begriff der Kirche sei. Aber diese niemals verleugnete Wahrheit ermangelt ihrer durchschlagenden Wirkung in der lutherischen Lehrweise, indem der Begriff der Kirche nicht direct mit der Lehre vom meritum Christi verbunden und der Lehre von der applicatio gratiae zu Grunde gelegt wird. Was in dieser Hinsicht die reformirte Lehrweise geleistet hat, ist deshalb auch nichts weniger als antilutherisch; denn nicht nur weisen Luther's Erklärungen in den Katechismen auf die Combination hin, welche von den reformirten Theologen ausgeführt ist, sondern auch ein Lutheraner wie Brenz läßt eine solche Ausführung erwarten.

Aber nicht blos der evangelische Charakter des Lutherthums, sondern auch der kirchliche Charakter des Christenthums kommt bei dieser Darstellung zu kurz. Die applicatio gratiae, zunächst die donatio fidei (regeneratio), zugleich die poenitentia und in Folge deren die iustificatio erfolgt gemäß der lutherischen Lehrweise so, daß der einzelne Sünder die sachgemäße Wirkung von lex und evangelium erfährt, als deren Träger ihm die ministri verbi gegenüberstehen. Indem er durch die contritio

hindurch die fides, das Vertrauen auf die Gnadenverheißung, und das meritum Christi erreicht, fällt die objective iustificatio als immanenter Act Gottes [1]) mit seinem Bewußtsein davon, nämlich mit der Erweckung der consolatio conscientiae und der laetitia spiritualis zeitlich zusammen. Bei dieser Darstellung ist also keineswegs gerechnet auf ein Gemeingefühl mit der Gemeinde der Gläubigen, ohne deren vorausgehenden Eindruck doch kein individuelles religiöses Bewußtsein stattfindet, ohne welchen es keine kirchliche Qualität hat. Indem vielmehr der iustificandus oder iustificatus, trotz der Vermittelung durch Wort und Sacramente, in individueller Isolirung Gott gegenübergestellt wird, so führt ihn die unumgängliche Zumuthung, seine objective iustificatio an der Stetigkeit seiner laetitia spiritualis zu erkennen, zu einer künstlichen Gefühlsanspannung, welche höchstens in dem kleinern Kreise von gleich Strebenden, also in sectenhafter Absonderung erreicht wird, und auch hier nur mit Unterbrechungen durch Momente der Verzweifelung oder mit der Gefahr dauernder Selbsttäuschung. Schneckenburger [2]) macht nun darauf aufmerksam, daß der Verlauf der reformirten Lehre von der Justification, die auf den Einzelnen nur Bezug hat, sofern er der Kirche zugerechnet wird, denjenigen Ansprüchen entspricht, welche der Katholicismus allein zu erfüllen vorgiebt, und zwar in einer höhern vergeistigten Sphäre. Das Lutherthum dagegen vertrete das Princip des Individualismus, indem es in der Deutung der Justification das Individuum als selbständige und eigenthümliche Werthgröße durch das transscendente Urtheil Gottes bestimmen lasse. Zugleich frei-

---

1) Wenn auch ein reformirter Theolog, wie z. B. Witsius (Lib. III. 8, 59. 60) die objective Justification des Einzelnen in foro coeli vor sich gehen läßt, in dem Moment, wo der Regenerirte zum Glauben kommt, so unterscheidet er doch hievon die insinuatio sententiae dei per spiritum sanctum. Umgekehrt lehrt Maresius (syst. theol. loc. 11, 57. 58) wie die Lutheraner, daß die Sentenz Gottes und das Bewußtsein von ihr zeitlich zusammenfallen; dafür aber läßt er innerhalb der Justification des Einzelnen die dispositiven Acte des Strebens nach Gerechtigkeit aus Gott vorhergehen, welche, indem sie aus dem Glauben stammen und das allgemeine Rechtfertigungsurtheil über die electi voraussetzen, den reformirten Typus verrathen, der es eben ausschließt, daß die objective Sentenz Gottes und das subjective Bewußtsein von ihr sich zeitlich und empirisch decken sollen.

2) Zur kirchl. Christologie S. 141.

lich erinnert Schneckenburger daran, daß auch die Lutheraner den Werth der äußern kirchlichen Objectivität zur Vermittelung jenes Urtheils Gottes für das Bewußtsein anerkennen, und daß hierin eine eigenthümliche Annäherung auch dieses Systems an den Katholicismus erscheine. Die daran noch geknüpften Vergleichungen lasse ich dahingestellt, weil in ihnen schiefe Folgerungen jener unvollständig gebliebenen Charakteristik hervortreten. Denn die geistigere Art, welche der reformirten Verwerthung des Begriffs von der Kirche vor der katholischen zugesprochen wird, muß darauf zurückgeführt werden, daß die Justification des Einzelnen katholisch in Abhängigkeit von der ecclesia repraesentans, von dem Rechtsverbande der sacramental privilegirten Kleriker gesetzt wird, — reformirt in Abhängigkeit von der Kirche als ecclesia electorum, von der vorausgehenden Bestimmung, daß der Einzelne alle Gnadengüter, in erster Linie die Rechtfertigung, nur hat in dem corpus mysticum Christi, innerhalb dessen das Wort Gottes und die Sacramente ihre objective Bedeutung als unumgängliche göttliche Mittel der Verwirklichung der Idee der Kirche behaupten. Das ist ein reiner Gegensatz [1]). Scheint sich nun die lutherische Auffassung der Sache der katholischen zu nähern, indem jene die Justification des Einzelnen von den objectiven Größen des Wortes Gottes und der Sacramente abhängig macht, so waltet doch der Unterschied ob, daß, so bestimmt hiefür die ministri ecclesiae vorausgesetzt sind, doch jene Organe des göttlichen Wirkens grundsätzlich niemals mit einem empirischen Vorrechte des Klerus iden-

1) Ungeachtet dessen sind württembergische Theologen pietistischer Schule im Stande gewesen, mir Annäherung an den Katholicismus vorzurücken, indem ich für die von den reformirten Theologen vollzogene, aber auf Luther's und Brenz's Andeutungen fußende Combination eintrete. Vgl. H. Schmidt, Stud. u. Krit. 1872. S. 368; H. Weiß daselbst 1881. S. 397; Dorner, System der christl. Glaubenslehre II. S. 604. Diese Denunciation hat auch schon einem katholischen Theologen den Anlaß zu der Behauptung gegeben, daß ich auf Grund katholischer Principien glaube. Vgl. Hettinger, Die Krisis des Christenthums (1881) S. 110. 121. Nun kann ich die Mißbilligung meiner Ansicht von dem Verhältniß zwischen Rechtfertigung (um diese handelt es sich) und Gemeinde der Gläubigen, so wie die Verdrehung, in welcher z. B. H. Weiß meine Meinung reproducirt, in der Gesellschaft von Brenz wohl ertragen. Dieser Patriarch des württembergischen Lutherthums scheint aber bei seinen Landsleuten recht unbekannt geworden zu sein.

tificirt oder auf ein solches zurückgeführt werden. Aber da man sich in der lutherischen Darstellung der Lehre nicht am richtigen Orte erinnert, daß die claves principaliter ecclesiae traditae sunt, und daß die Sacramente gar nicht vorgestellt werden können außerhalb und vor der communio fidelium, so ist es erklärlich, daß die bleibende Unklarheit über diesen Zusammenhang den Schein einer Gemeinschaft der lutherischen Auffassung mit der katholischen und bei Vielen ein zielloses Greifen nach diesem Scheine hervorruft. Andererseits rächt sich die auf diesem Punkte nicht vermiedene Vernachlässigung des Begriffs der Kirche in der oben bezeichneten Weise dadurch, daß die iustificatio des Einzelnen, obgleich sie den kirchlichen Mitteln untergeordnet wird, auf dem Wege der isolirten Gefühlserregung als bewußter Besitz scheint erhalten werden zu müssen. Der Mangel der lutherischen Lehre auf diesem Punkte erklärt es also, warum auf dem Boden des Lutherthums die Aufgabe des evangelisch-kirchlichen Lebens immer abwechselnd oder gleichzeitig Noth leidet von den Abirrungen zur katholisirenden Ueberschätzung des kirchlichen Amtes und zur pietistischen Isolirung und Selbstquälerei der einzelnen Subjecte, sowie zur Ueberhebung derselben in ihrer engern Gemeinschaft mit einander.

44. Die Abweichungen der beiden evangelischen Confessionen in den Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung verrathen keinen andern Unterschied als den der Spielarten. Denn die Tendenz der Lehrbildung ist die gleiche, dem Gläubigen, wie er in der Kirche oder unter dem Einflusse der kirchlichen Gnadenmittel steht, das Recht des religiösen Verkehres mit Gott, des Vertrauens auf ihn, der Lebensfreudigkeit, welche unter dem Bann der Schuld unmöglich ist, trotz seiner effectiven Sünde zu gewährleisten. Die Mittel der Gedankenbildung sind in den Hauptsachen identisch, und die Unterschiede in dieser Hinsicht sind theils bedingt durch das verschiedene Maß des wissenschaftlichen Impulses, theils durch gegenseitige Mißverständnisse, die bei dem Stande der Schriftauslegung und der dialektischen Bildung jener Zeit nicht gelöst werden konnten. Die Gemeinschaft der beiden Confessionen in diesen Lehren ergiebt sich aber aufs deutlichste an der Gegenüberstellung der unkirchlichen und antikirchlichen Bestrebungen, die Lehre von der Versöhnung durch Christus außer

Geltung zu setzen. Dieselben culminiren im Socinianismus, und sind durch den Gründer dieser Richtung mit der größten technischen Sorgfalt ausgeprägt worden. Ihren Ursprung aber nehmen sie im Kreise der Wiedertäufer.

Die vielgestaltige Erscheinung der Wiedertäuferei folgt erstens dem Maßstabe, daß das Christenthum als Gemeinschaft von activ Heiligen verwirklicht werden müsse, von solchen Heiligen, die möglichst die Enthaltung von aller Sünde, oder die Unmöglichkeit des Sündigens erreichen. Zweitens folgt aus diesem, dem Donatismus analogen Streben, daß die Kirche als die Summe der activ Heiligen und Sündlosen, nicht aber als das vorausgehende Ganze vorgestellt wird, innerhalb dessen der Einzelne seiner Versöhnung mit Gott versichert wird, und die Antriebe zur Heiligung erfährt. Das Zeichen dieses Grundsatzes ist die Verwerfung der Kindertaufe und die Praxis der Wiedertaufe der Erwachsenen, durch welche sich diese zu der Partei bekennen. Drittens wird alles bisherige gemeinsame Christenthum, sowohl die Kirche, als auch der christliche Staat für ungiltig erklärt, als unerträgliche Mischung von Reich Gottes und von Welt; in der Erwartung des übergeschichtlichen Reiches Christi wird deshalb eine vollständige Neubildung zugleich religiöser und socialer Gemeinschaft erstrebt, zu deren Ordnung die heilige Schrift des A. und des N. T. als Gesetzbuch gehandhabt, zu deren Durchführung theils die Enthaltung von Kriegsdienst, von Aemtern, vom Eid vorgeschrieben, theils gewaltsamer Aufruhr unternommen wurde. In allen diesen Punkten widerspricht die revolutionäre Reform aus dem Grundsatze der Werkheiligkeit und der asketischen Vollkommenheit derjenigen Reformation, welche den Boden der christlichen Gesellschaft des römischen Reiches innehält, welche das Interesse der allgemeinen Kirche wahrnimmt, welche an die Stelle des mönchischen Lebensideals die Aufgabe gestellt hat, die christliche Vollkommenheit in der Ausübung der gemeinnützigen Lebensberufe zu erstreben. Die Wiedertäuferei wurzelt eben in dem asketischen Zuge, welcher schon seit dem 13. Jahrhundert sich über die ganze Kirche zu verbreiten sucht, und in dem Auftreten der franciscanischen Spiritualen schon eine eben solche revolutionäre Bewegung hervorgerufen hat, wie die der Wiedertäufer ist[1]).

1) Vgl. Geschichte des Pietismus I. Prolegomena.

Da die Wiedertäuferei möglichst untheologisch ist, da sie als revolutionäre Bewegung der Massen nur durch praktische Schlagwörter geleitet wurde, so sind es nur die wenigen theologisch Gebildeten unter den Wiedertäufern, bei welchen lehrhafte Consequenzen auftauchen, durch welche sie sich noch weiter von den gemeinsamen christlichen Ueberzeugungen entfernen. War nämlich die Aufgabe der activen Heiligkeit gestellt, und wurde die Rechtfertigung in den guten Werken gesucht, so fand das religiöse Bedürfniß in Christus nur das Vorbild des Handelns und Leidens, nicht den Vermittler der Sündenvergebung. Hierin erscheint eine Entgegensetzung der Bedeutungen Christi, welche in der Asketik des Mittelalters neben einander gelten. Indem das sectirerische Interesse hervortritt, wird der Gesammtumfang der innerkirchlichen Lebensmotive zersetzt. Demgemäß betont Thomas Münzer die Vorbildlichkeit Christi, indem er von seiner Bedeutung als Versöhner schweigt [1]). Hingegen ist Johann Denk [2]) dazu fortgeschritten, die stellvertretende Gesetzerfüllung Christi zu leugnen. Läßt er sich auch nur durch die Mißdeutung der reformatorischen Lehre, als ob nämlich unsere Erfüllung des Gesetzes durch die Stellvertretung Christi überflüssig werde (S. 272), zum Widerspruch gegen diese bewegen, so hat derselbe doch principielle Bedeutung für ihn. Denn er meint, daß jeder seine Schuld abbüßen könne, indem er in seine Verdammniß einwilligt, sein Fleisch tödtet und so die Geltung des Gesetzes für sich selbst herstellt. Und mit der Verwerfung der allgemeinen Versöhnung durch Christus fiel bei Denk der Glaube an Christi Gottheit dahin. Jene Meinung und theilweise auch diese hat Denk auf die Häupter der oberdeutschen Wiedertäufer, Jacob Kautz, Balthasar Hubmaier, Ludwig Hetzer [3]) übertragen. Aehnlich deutet der wiedertäuferische Prophet David Joris den Glauben in das Blut Christi als das Leben des Geistes Christi, als die Erfahrung von Gottes allmächtigem Wort und ewiger Kraft, welche im Glauben

1) Seidemann, Th. Münzer S. 120. Erbkam, Protest. Secten S. 502 f.

2) Heberle, Johann Denk und sein Büchlein vom Gesetz. Stud. u. Krit. 1851. S. 156. 168.

3) Heberle, Johann Denk und die Ausbreitung seiner Lehre. Stud. u. Krit. 1855. S. 841. 849. 854. Keim, Ludwig Hetzer. Jahrb. für deutsche Theol. 1856. S. 267 ff.

erlangt wird [1]). Hingegen die Partei der Taufgesinnten (Mennoniten), in welcher die wilde Bewegung ihre Mäßigung und dadurch einen dauernden Bestand gewonnen hat, verbindet mit der Aufgabe, eine Gemeinde activ Heiliger herzustellen, die Anerkennung des reformatorischen Grundsatzes von der Rechtfertigung durch Christi vollkommenen Gehorsam als dem einzigen Grunde des Heiles, zu welchem sich die Werke nur als nothwendige Folgen des Glaubens verhalten. Indessen sind wiederum die Quäker, in deren Gemeinschaft die jüngere Strömung des christlich-revolutionären Sectengeistes im 17. Jahrhundert zur Ruhe kam, der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung so abgeneigt gewesen, daß sie dieselbe als Kennzeichen der Kirche Babylons bezeichneten [2]). Denn das quäkerische Princip des innern Lichtes, dessen Wirken, wie auch Barclay zugesteht, gleichgiltig ist gegen die geschichtliche Kenntniß von Christus, schließt jede wesentliche Bedeutung seiner Leistungen in Handeln und Leiden aus. Wenn also Barclay in seiner Theologiae vere christianae apologia es unternimmt, die Uebereinstimmung der quäkerischen Grundsätze mit der heiligen Schrift, der alten Kirche und den Reformatoren darzuthun, so ist die Zweideutigkeit dieses Verfahrens gerade an den Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung handgreiflich. Denn der reformatorischen Form dieser Lehren wird eben so schnell widersprochen, als sie formulirt ist. Gott hat doch nicht Christus den Sündern gleich gerechnet, ist nur quasi in Christo nobis reconciliatus, Christi Tod bietet deshalb die Versöhnung nur an, ist nur Vorbild und Symbol derjenigen wahren Erlösung und Veränderung, welche Christi Geist, das göttliche Licht dem Menschen innerlich abringt. Diese ist auch die reale Justification; und wenn auch dem Protestantismus zugegeben wird, daß der Mensch nicht wegen der Werke, zu denen er zugleich fähig ist, als gerecht gilt, so verräth Barclay ein gründliches Mißverständniß des reformatorischen Grundsatzes, und nähert sich der katholischen Auffassung an, indem er die Werke bei der Rechtfertigung als causa sine qua non verwerthet [3]).

---

1) Nippold, David Joris von Delft. Zeitschr. für histor. Theologie 1868. Heft 4. S. 513.

2) Weingarten, Revolutionskirchen Englands. S. 359.

3) A. a. O. S. 208. 375 f. 381 f.

Aehnlich wie Barclay hatten sich vor ihm die Mystiker neben und die Theosophen innerhalb der lutherischen Kirche ausgesprochen. Sie lassen die Lehre vom Opfertode Christi nicht blos gelten, sondern sie ist ihnen auch etwas werth als der siegreiche Kampf mit dem bösen Princip; aber jenes geschichtliche Ereigniß gilt nicht als der offenbare und öffentlich wirkende Grund der Veränderung, die jeder Einzelne zu erfahren hat, sondern als eine nur mehr oder weniger bedeutsame Voraussetzung der innern Erfahrung, auf welche die sectenhafte Gleichgiltigkeit gegen die geschichtlichen Normpunkte der christlichen Religion das entscheidende Gewicht legt. Caspar Schwenkfeld [1]) ist gelegentlich im Stande gewesen, das Rechtfertigungsbewußtsein in der Weise der Reformatoren an dem Kreuze Christi zu orientiren, aber der Conflict zwischen seinem principiellen Streben nach der activen Heiligung im Christenstande und der Karrikatur der lutherischen Lehre, als meine sie einen blos historischen Glauben und eingebildete Gerechtigkeit, hat ihm jene Wahrheit im Allgemeinen verdunkelt und für ihn unwirksam gemacht. Jener energischen religiösen Vergegenwärtigung des Leidens und Thuns Christi, welche die Bedeutung des status exaltationis Christi überspringt, und nur auf die historisch-ethische Vermittelung der geschichtlichen Thaten Christi durch das gepredigte Wort sich beruft, setzt er entgegen, daß die Erlösung und Genugthuung, wie alle anderen Gaben Christi, im geistlichen regierenden Christus, in dem alles summiret und zu finden ist, mit Glauben gesucht und aus ihm wesentlich geholt und ins geistliche Werk und Amt geführt werden müsse. Das bedeutet mit Recht nur eine Ergänzung der reformatorischen Grundanschauung, welche von der Theologie nachgeholt worden ist, nicht aber eine Instanz berechtigten Widerspruchs. Allein diese Bedeutung behauptete der Gedanke nach der Absicht Schwenkfeld's, weil er als Mystiker sich von dem historisch-ethischen, kirchlichen Zusammenhange des Christenthums isolirte, und weil er mit dem Glauben, als der Form der Theilnahme an göttlicher Natur, alle historischen Vermittelungen übersprang. Die Annahme, daß der wahre Glaube, der unmittelbar von Gott stammt, in Christo in Gott selbst beruht, daß er auf Wesen besteht und sich an die ewige Wahrheit hält,

1) Vgl. Erbkam a. a. O. S. 431—443. 456 f. Baur, Versöhnungslehre S. 460 f.

prägt die Religiosität in einer so abstract übernatürlichen Richtung aus, daß dieselbe der Anschauung des erhöhten Christus das Uebergewicht über die Bedeutung seines irdischen Lebens und Todes verlieh. Bewegt sich nun aber die religiöse Selbstverständigung zwischen einem so verstandenen Glauben und der Anschauung des erhöhten Christus, so ist es folgerecht, daß Schwenkfeld von einer angerechneten Gerechtigkeit nichts wissen wollte, sondern die iustificatio oder Gerechtmachung auf den gnädigen Handel Gottes mit dem Menschen zu seiner Seligkeit im Anfang bis zu Ende bezieht, in welchem der Sünder bekehrt, wiedergeboren, fromm, gerecht, heilig und selig wird. Soll in der Wiedergeburt Christus seine Gerechtigkeit, seine Frömmigkeit, seine Natur und seines Wesens Gemeinschaft mittheilen, so ist es erklärlich, daß wir sie bei Christus nicht nach seinem ersten Stande historischer Weise, sondern nach seinem anderen Stande suchen, wie er nun glorificirt zum Ausspenden der himmlischen Güter, auch zum Haupte der Kirche von Gott dem Vater gesetzt ist [1]). Denn jener Standpunkt ist höchstens für die Kinder tauglich, welche an der Milch des Evangeliums sich genügen lassen; die Erwachsenen bedürfen der starken Speise, der Erkenntniß des erhöhten Christus [2]).

Johann Denk und seine Anhänger haben die Versöhnungslehre aufgegeben, weil sie ihnen praktisch gleichgiltig und überflüssig war, Schwenkfeld konnte sie gelten lassen, indem er ihr ihre wesentliche praktische Bedeutung entzog. Im Gegensatze zu

1) So klar die Uebereinstimmung zwischen Schwenkfeld u. A. Osiander auf diesem Punkte ist, und dieselbe Wurzel verräth, so ist doch die Meinung des Theologen Osiander praktisch ganz anders bedingt und begrenzt durch seinen kirchlichen Zusammenhang, als die Meinung des antikirchlichen Sectirers Schwenkfeld.

2) Ich gehe nicht ein auf die analogen Gedankenreihen der Theosophen Valentin Weigel und Jakob Böhme, weil dieselben ein blos individuelles Interesse, nicht aber ein religiös-gemeinschaftliches verfolgen. Die biblische Färbung ihrer zugleich dualistischen und pantheistischen Erkenntnißreihen nöthigt noch nicht, sie einer Geschichte der Theologie einzuverleiben, da die Theologie zum Merkmal stets die Absicht haben muß, der religiösen Gemeinschaft zu dienen, wie auch dieselbe übrigens vorgestellt werden mag. Auch haben die Proteste gegen den Imputationsbegriff und die allegorisirende Umdeutung der Versöhnung des göttlichen Zorns in individuelle Erfahrungen, welche jene Männer jeder an seinem Theile vornehmen, keinen kritischen Werth für die Beurtheilung der orthodoxen Gestalt der Versöhnungslehre.

diesem Kreise hat der Socinianismus in erster Linie ein theoretisches Motiv zum Widerspruch gegen diese Lehre, welches freilich nur unter gewissen praktischen Bedingungen zu jenem Zweck wirksam wurde. Alle Argumente des Faustus Socinus gegen die Lehre von der allgemeinen Versöhnung durch Christus wurzeln in dem Begriff von der unmeßbaren Willkür Gottes, wie umgekehrt die reformatorische Darstellung der Lehre in der Annahme eines a priori gesetzmäßigen Verhältnisses Gottes zu den Menschen begründet ist. Jener Gottesbegriff aber ist der des Duns Scotus, des Theologen des Franciscaner-Ordens. Ich habe nun an einem andern Orte [1]) nachgewiesen, daß dieses theologische Princip, dessen bedenkliche Consequenzen gegen die Versöhnungslehre schon Duns als möglich angedeutet hatte (S. 82), in dieser Richtung durch Bernardino Ochino wirksam auf Laelius Socinus und weiter auf dessen Neffen Faustus geworden ist. Aber freilich Duns hatte es nur als möglich aus der ungebundenen Willkür Gottes bezeichnet, daß ein einfacher Mensch die Versöhnung für alle, oder daß jeder Mensch dieselbe für sich erwerben könne; übrigens hatte er sich kategorisch auf der Linie des kirchlichen Glaubens an die Versöhnung durch den Gottmenschen gehalten. Die Thatsache nun, daß Faustus jene Hypothese als das Wirkliche und Nothwendige behauptete, setzt seinen gründlichen Bruch mit dem allgemeinen Kirchenglauben voraus. Hiezu aber kam sein Oheim, wie er und so viele andere Italiener, durch die Lage der christlichen Gesellschaft in Italien. Hier hatte das Kaiserthum die gegen Gregor VII. und Innocenz III. verlorene Geltung nicht wieder erlangt, hier erschien die römische Kirche als die einzig mögliche Form der christlichen Gesellschaft. Sie beherrschte die Massen des Volkes, welches zur Aufnahme der reformatorischen Einwirkungen aus der Schweiz und aus Deutschland nicht vorbereitet war. Fast nur literarisch gebildete Männer waren für dieselben zugänglich; diese aber waren fast überall von vornherein durch den Stand der öffentlichen Meinung und die unerschütterte Macht der kirchlichen Organe am öffentlichen Auftreten in Gemeinden gehindert und zu geheimer Vereinigung genöthigt. Da fand ihre Theilnahme an der Reformation, auch wenn sie sich ursprünglich auf

1) Geschichtliche Studien zur christl. Lehre von Gott. Dritter Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 268 ff. 283 ff.

deren eigentlichen Kern richtete, weder die nothwendige Förderung noch die nothwendige Zügelung, welche die öffentliche Bethätigung des allgemein kirchlichen Bewußtseins gewährt. Deshalb ist unter so vielen der Reformation sich anschließenden Italienern nicht der kirchliche Geist, sondern im Gegentheil entweder das anabaptistische Sectenthum oder die Neigung zu schulmäßiger Kritik aller Dogmen oder Beides zusammen genährt worden. Denn dem Schulinteresse liegt die Kritik der Trinitäts- und der Versöhnungslehre ebenso nahe, wie die Bildung des richtigen Begriffs von der Rechtfertigung.

Nichts anderes als die Schule ist denn auch derjenige Begriff der christlichen Gemeinschaft, welche die Socinianer unter dem Namen Kirche definiren und erstreben. Die Reformatoren hatten die Kirche definirt als die Gemeinschaft der Gläubigen oder Heiligen, deren Zeichen die Predigt des göttlichen Wortes und die richtige Ausübung der Sacramente sind, durch welche eben Gott das Dasein von Gläubigen bewirkt und verbürgt. Als eine dem Worte Gottes untergeordnete Bedingung der Kirche wurde ferner die Anerkennung derjenigen theologischen Wahrheiten gefordert, welche den reinen Verstand des göttlichen Wortes bezeichnen, ohne welche also die Darstellung des Inhaltes des göttlichen Wortes nicht gelingt. Aber festgehalten wurde stets, daß auch diese pura doctrina evangelii nur Zeichen der Gemeinde der Heiligen sei, und daß sich die Theilnahme an jener Function der Kirche mit der wirklichen Zugehörigkeit zu den durch Gott Geheiligten nicht nothwendig decke. Im Widerspruch mit dieser Gedankenreihe erklärt nun der Rakow'sche Katechismus Qu. 488: Ecclesia visibilis est coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur. Qu. 489: Salutaris doctrina, quam quicunque coetus habet ac profitetur, est vera Christi ecclesia. . . . Tenere salutarem doctrinam, cum ecclesiae Christi sit natura, signum illius, si proprie loquaris, esse non potest, cum signum ipsum a re, cuius signum est, differre oporteat. Dieser Gedanke wird durch Faustus [1]) antithetisch so erläutert. Indem es zum Heile nothwendig ist, daß Einer in der wahren Kirche Christi sich befinde, so folgt hieraus nicht die Aufgabe, die wahre Kirche aufzusuchen, sondern nur die, die heilsame Lehre Christi zu erkennen.

1) Bibliotheca fratrum Polonorum I. p. 328 seq.

Wer dies erreicht, wird auch die Anderen auffinden, welche wie er selbst diese Lehre besitzen. Denn es ist auch Niemandem vorgeschrieben, die heilsame Lehre von der wahren Kirche zu lernen. Denn die wahre Kirche kann selbst nur an der heilsamen Lehre erkannt werden; diese muß also schon vorher als solche erkannt und besessen sein, hiemit aber ist die Theilnahme an der wahren Kirche schon gewonnen [1]).

Die Gemeinschaft nun, deren Wesen eine Lehre ist, welche also nur so lange besteht, als diese Lehre die Ueberzeugung der Genossen bildet, ist Schule. Die Lehre ferner, welche im Rakow'schen Katechismus als Ergebniß technischer Schriftforschung polemisch und dialektisch dargestellt ist, begründet nur die Möglichkeit einer Schule. Es ist also eine Illusion oder eine Fiction, oder ein Ausdruck der Verlegenheit, wenn der Socinianismus, der sich in diesen Grundsätzen allen Kirchen entgegensetzt, doch zugleich die anderen Kirchen mit sich unter dem Gedanken der allgemeinen Kirche zusammenfaßt. Denn die anderen Kirchen behaupten eben weder formell noch materiell die salutaris doctrina Christi in dem Sinne des Socinianismus. Es ist auch nur eine Illusion von Faustus, als ob sein Widerspruch gegen die Lehren von der Versöhnung und von der Trinität die wahre Consequenz der Reformation Luther's und Zwingli's vollziehe [2]). Denn die Schule als solche ist nichts höheres als die Kirche; sondern es sind qualitativ entgegengesetzte und sich ausschließende Auffassungen des Christenthums, wenn seine Bestimmung in der religiösen Gemeinde,

---

1) Mit dieser Ansicht kommt der durch Melanchthon (S. 260) in die vulgäre Praxis der Lutheraner eingeführte Begriff fast überein. Der Herausgeber des Rakow'schen Katechismus, Oeder, Decan zu Feuchtwangen (1739) erklärt sich deshalb mit obigen Definitionen einverstanden, indem er nur vorbehält, daß doch die Kirche aus Menschen bestehe, und deshalb die sana doctrina ad pascendam regendamque ecclesiam summe necessaria nicht als das Wesen, sondern als das Zeichen der Kirche zu betrachten sei.

2) Ich leugne hiemit nicht, daß die Trinitätslehre, welche die Reformatoren adoptirt, und die Versöhnungslehre, der sie und ihre Schüler eine neue Gestalt gegeben haben, in Hinsicht des Stoffes und der Form einer Verbesserung fähig, und nach exegetischen und dialektischen Rücksichten bedürftig sind; aber ich leugne, daß die Bedeutung dieser Lehren für den kirchlichen Charakter der Reformation überhaupt nur verstanden wird, wenn man in der Beseitigung ihrer Probleme durch die Socinianer die Bestimmung der Reformation erreicht denkt.

oder wenn sie in der theologischen und ethischen Schule erreicht werden soll. Vielmehr hat die socinianische Ausprägung des Christenthums als Schule eine Verwandtschaft nur mit der Sectengestalt der Wiedertäuferei. In beiden Formen wird die Gemeinschaft ausschließlich als Product besonderer Activität der Genossen gesetzt. Beide Formen ferner setzen sich in Widerspruch mit den Bedingungen der christlichen Gesellschaft des römischen Reiches. Es ist deshalb nicht zufällig, daß Faustus für seine Grundsätze den Boden in den anabaptistischen Kreisen Polens fand; und obgleich seine Gemeinde ebenso, wie die mennonitische, auf die directe Opposition gegen die Staatsgewalt verzichtete, so hat sie über Recht und Pflicht des Kriegsdienstes und der Bekleidung von Staatsämtern keine klaren und widerspruchlosen Grundsätze gewonnen, so lange sie in Polen existirte[1]). Daß hingegen Faustus die Abschaffung der Wiedertaufe in den unitarischen Gemeinden sein Leben lang erstrebte, und kurz vor seinem Tode (1603 auf einer Synode zu Rakow) durchsetzte, hat die Bedeutung, daß er die schwärmerische Tendenz des Sectenthums in die Bahn des nüchternen Schulinteresses zu leiten vermochte, dessen theologisches Rüstzeug doch nur dazu dienen sollte, die ethische Selbstbildung des Einzelnen, das Streben nach sittlicher Vollkommenheit gemäß den Geboten und Verheißungen Christi, gegen die entgegengesetzten Ansprüche des allgemeinen Kirchenglaubens sicher zu stellen[2]).

---

1) Fock, Socinianismus S. 704 ff.

2) Zur Charakteristik der Socinianer erlaube ich mir eine Anekdote mitzutheilen, welche Chr. Sepp (Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16. en 17. eeuw, I. p. 4) zu verdanken ist. Der Humanist Justus Lipsius, welcher in Jena lutherisch, in Leiden reformirt, in Löwen katholisch war, de sectis Christianorum ajebat in singulis nonnulla displicuisse. Pontificii sunt superstitiosi et sanguinarii, Lutherani arrogantes et tumulenti, Calviniani infideles et seditiosi, Menonistae indocti, hypocritae. Rogatus vero de Socinianis quid sentiret, Docti sunt, inquit, Menonistae. Unter Hypokrisie ist offenbar nicht der Vorwurf zu verstehen, daß Mennoniten und Socinianer mit dem Schein des Guthandelns entgegengesetzte Gesinnung verbänden, sondern die künstliche gespreizte Haltung, welche aus der Aufmerksamkeit auf die Rolle, die man als Erfüller des Gesetzes spielt, hervorgeht. Es ist ja auch die Bedeutung des Schauspielers, in welcher das Wort ὑποκριτής von Christus auf die Pharisäer angewendet wird.

45. Ist so die Tendenz des Socinianismus ermittelt, so ist darin auch die positive treibende Kraft seiner Widerlegung der kirchlichen Versöhnungslehre erkannt. Demgemäß wird von vornherein bezweifelt werden müssen, daß die socinianischen Argumente gegen dieselbe, so scharf sie sind, so weit reichen, um auch die Tendenz der kirchlichen Lehre als unwahr und ungiltig zu erweisen. Aber ohne diese Beurtheilung des Gegensatzes würde der Streit als unlösbar erscheinen, würde man keinen Standpunkt über den Parteien gewinnen, und würde keine Lehre aus der Geschichte dieses Streites ziehen können. Die eigenthümlich socinianische Auffassung der Bestimmung und des Inhaltes des Christenthums ist geschichtlich bedingt durch die mittelaltrige Vorstellung von Gott als dem absoluten Willen, welcher das Gesetz und der vollkommenste Maßstab aller Dinge ist, dessen Verhalten gegen die Menschen nach keiner a priori feststehenden allgemeinen Regel sich richtet, und deshalb unwillkürlich auf den Maßstab privatrechtlicher Beurtheilung zurückgeführt wird. Dies spricht sich namentlich in dem schon von Thomas (S. 65) her bekannten Grundsatze aus, daß die Sünde den Charakter der persönlichen Beleidigung oder der Geldschuld hat, und daß deshalb Gott wie jeder Privatmann das Recht hat, die Sünden ohne Weiteres zu vergeben. Diese Richtung hat der Socinianismus in ihrer Art vollendet, indem er das Gepräge der Endlichkeit, das diese moralische Unbegrenztheit an sich trägt, auch in anderen Beziehungen durchgeführt hat, namentlich in der Deutung der Ewigkeit Gottes auf die anfangs- und endlose Dauer seines Lebens. Dem Rechte und der Billigkeit Gottes werden nun die einzelnen Menschen als solche, als Subjecte ebenso inhaltloser Freiheit gegenübergestellt. Durch den Menschen Christus aber sollen sie gemäß einem freien Beschlusse Gottes über ihren natürlichen Zustand hinaus zur Unsterblichkeit und zum ewigen Leben geführt werden. Zu diesem Zwecke dient Christus, indem er in seinem geschichtlichen Dasein als Prophet die Gebote und Verheißungen ausgesprochen und zugleich das Beispiel des vollkommenen Lebens gewährt und im Tode bestätigt hat. Er überschreitet nämlich die Stufe des A. T., indem er das mosaische Gesetz reformirt, und ihm neue Sittengebote und sacramentale Anordnungen hinzugefügt, indem er durch die Verheißungen des ewigen Lebens und des heiligen Geistes einen starken Impuls zu deren Beobachtung verliehen, und indem

er die allgemeine Absicht Gottes versichert hat, den Reuigen und der Besserung Beflissenen die Sünden zu vergeben. Allerdings kann kein Mensch das göttliche Gesetz vollständig erfüllen, und deshalb erfolgt die Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben. Aber der Glaube ist das Vertrauen auf den Gesetzgeber, welches den thätigen Gehorsam gegen denselben, so weit er den Menschen gelingt, in sich schließt. Christus verbürgt nun durch seine Auferstehung und den Gewinn der göttlichen Macht denjenigen, die in diesem Sinne von Glauben zu ihm sich halten, zunächst die effective Befreiung von der Sünde, in dem Maße, als sie seinem Impuls zum neuen Leben und zur Besserung folgen, weiterhin die Erreichung ihres übernatürlichen Zieles, und durch den heiligen Geist, den er verleiht, die vorausgehende Gewißheit des ewigen Lebens, mit dessen Antritte auch die Sündenvergebung für den Einzelnen zum Abschlusse kommt. — Hierin erscheint ein praktisches Merkmal des Gegensatzes zwischen dem Socinianismus und dem kirchlichen Protestantismus. Hier gilt die Sündenvergebung als das Princip, dort als entferntere Folge des christlichen Lebens. Der Widerspruch des Socinianismus gegen die Lehre von der Satisfaction Christi, welche den erstern Gedanken begründet, ist also von diesem Punkte aus erklärlich; aber diese socinianische Schätzung der Sündenvergebung als Accidens des christlichen Lebens ist zugleich das Merkmal davon, daß man in Christus den Stifter nicht der vollendeten Religionsgemeinschaft, sondern einer ethischen Schule anerkennt. Und wenn dieser Gegensatz nicht durchgehends deutlich erscheint, wenn vielmehr zugestanden werden muß, daß der Socinianismus dennoch eigenthümlich religiöse Ziele, Richtpunkte und Bedingungen aufstellt, so erklärt sich dieser Umstand daraus, daß der Socinianismus, als erster Versuch der Darstellung des Christenthums in der Richtung der ethischen Schule, noch den Einflüssen der bisher ausschließlich geltenden Darstellung des Christenthums unterlag, von welcher er sich im Grunde abgewendet hatte.

Die Argumente des Faustus Socinus gegen die kirchliche Auffassung der Heilsbestimmung Christi richten sich gegen die Nothwendigkeit und gegen die Möglichkeit des Begriffs der Satisfaction[1]). Die Nothwendigkeit derselben war von der kirch-

1) De Christo servatore, Lib. III. IV. Praelectiones theologicae

lichen Theologie, im Verhältniß zur Sünde und zu der Absicht Gottes, die Sünde zu vergeben, darauf begründet worden, daß Gott in seinem Wesen genöthigt sei die Sünde zu strafen, und wenn nicht an den direct Schuldigen, so doch an deren unschuldigem Vertreter. Dagegen erklärt Faustus aus seinem diametral entgegengesetzten Gottesbegriff heraus, daß Gott die Freiheit habe, Sünden zu bestrafen oder zu vergeben, daß seine Strafgerechtigkeit oder sein Zorn und sein Erbarmen nicht habituelle Eigenschaften, sondern momentane wechselnde Acte seien, daß die Sünde in der Analogie zur Ehrverletzung oder zur Geldschuld stehe, also ebenso wie diese ohne weitere Bedingung erlassen werden könne. Hat Gott unter dem A. T. Sünden ohne Genugthuung vergeben, so kann er es auch unter dem N. T., und die Parabel Matth. 18, 21 ff. bezeugt den göttlichen Grundsatz vollkommen unbedingter Barmherzigkeit. Um so weniger aber wird die Gerechtigkeit Gottes als Grund des Satisfactionsbegriffs gelten können, als es gerade ungerecht ist, die Schuldigen straflos zu lassen und den Unschuldigen anstatt ihrer zu strafen. — Die Unmöglichkeit der Satisfaction erhellt 1) aus dem behaupteten Verhältniß zu dem Zwecke der Vergebung. Hier liegt nämlich zwischen dem gesetzten Zweck und dem angenommenen Mittel ein einfacher Widerspruch vor. Der Erlaß ist nur denkbar, wo eine Schuld vorausgesetzt ist; es ist aber keine Schuld mehr zu erlassen, wo Genugthuung stattgefunden hat. Der Erlaß schließt zwei Bedingungen in sich, daß der Schuldner von seiner Verpflichtung gelöst, und daß vom Gläubiger auf Genugthuung verzichtet wird. Soll etwa die Satisfaction Christi nach dem Muster des Rechtsgeschäftes der Novation beurtheilt werden, so ist gerade hieran klar, daß nicht die Schuld vergeben, sondern nur der Schuldner vertauscht ist. — 2) ist die Satisfaction undenkbar in Hinsicht des Schema der Stellvertretung, das zur Anwendung kommt. Denn a) können zwar Geldstrafen von anderen Personen als den Schuldigen entrichtet werden, da das Geld des Einen das des Andern werden kann; nicht aber persönliche, körperliche Strafen, wie der ewige Tod. Oder die Uebertragung derselben auf einen Unschuldigen

cap. 18 seq. in der Bibliotheca fratrum Polonorum. — Ich glaube, die Argumente nur in ihren Hauptgedanken bezeichnen zu sollen, und verweise auf die ausführliche Darstellung von Fock, Socinianismus. S. 615 ff.

würde sich von der Gerechtigkeit entfernen. Allerdings kann man in der Geschichte beobachten, daß fremde Sünden Anderen angerechnet werden, und daß Menschen unter der Strafe eines Schuldigen mitleiden. Allein das setzt stets eine Theilnahme an der straffälligen Sünde des Andern voraus; oder das Mitleiden eines Unschuldigen unter der Strafe eines Andern hat nicht den Charakter der Strafe. Die orthodoxe Behauptung darf endlich auch nicht auf die Vorstellung sich stützen, daß Christus als das Haupt der Gemeinde legitimirt sei, die Strafe anstatt seiner Glieder auf sich zu nehmen. Denn jenes Verhältniß ist erst durch seine Auferstehung in Wirklichkeit getreten; als irdischer Mensch aber und in Hinsicht seines Todesleidens steht Christus in keiner besondern Verbindung mit den anderen Menschen, und sein Sterben erspart ja auch seinen Jüngern nicht das Sterben. b) kann auch die positive Gesetzerfüllung nicht stellvertretenden Werth für Andere haben, da Christus an sich zu ihr verpflichtet war, und sie ebensowenig wie sein Leiden von ihm abgelöst gedacht und auf Andere übertragen werden kann. c) ist die Behauptung, daß Christus an unserer Stelle sowohl das Gesetz erfüllt, als auch die Strafe entrichtet hat, im Widerspruch mit der gerechten Handhabung des Gesetzes, welches entweder das Eine oder das Andere, nicht aber Beides neben einander verlangt. — 3) deckt sich auch die Todesleistung Christi thatsächlich nicht mit dem im Begriff der Satisfaction ausgedrückten Erfordernisse. Denn a) kann die Satisfaction als volle Deckung der Schuld nur gedacht werden, wenn jeder Schuldner des ewigen Todes einen besondern Stellvertreter gefunden hätte. b) hätte Christus als unser Stellvertreter den ewigen Tod erleiden müssen, wogegen seine Auferstehung beweist, daß er denselben nicht erlitten hat. c) kann der Abstand seiner Leiden von dem Maße des ewigen Todes auch nicht durch die Behauptung der Gottheit Christi und den daraus abgeleiteten unendlichen Werth seines Todes ausgeglichen werden. Denn dann war es grausam von Gott, so schwere Leiden über ihn zu verhängen, da ein viel geringeres Maß derselben unserer Strafe äquivalent gewesen wäre. Aber die Gottheit Christi kann seinem Leiden überhaupt keinen höhern Werth verleihen, da die Gottheit selbst nicht leiden konnte. Konnte sie dies aber auch, und hat sie in Christus gelitten, so darf doch der unendliche Werth der Gottheit nur auf das Wesen Gottes, nicht aber auf zeitliche Acte oder

Leidensmomente bezogen werden. Endlich aber würde wieder die Endlosigkeit der Strafe, die für jeden Sünder geleistet werden soll, ebenso viele Satisfactionen von unendlichem Werthe erfordern. — 4) ist die Verbindung des Begriffs der Imputation mit dem der Satisfaction überflüssig und widersinnig, und ebenso die Forderung, an die Satisfaction Christi zu glauben. Denn gesetzt, daß Christus an Gott die Genugthuung für unsere Schuld geleistet hat, so ist damit die Sache abgemacht. Eine Anrechnung findet in Rechtsgeschäften nur statt, wo keine Leistung vorhergegangen ist. Wo aber diese, wie in dem gesetzten Falle der stellvertretenden Genugthuung Christi, vollzogen ist, da hat eine Anrechnung (accepti latio) keinen Sinn [1]). Ebenso widersinnig ist die Annahme, daß die Genugthuung Christi auf unsern Glauben rechne. Denn jene Wohlthat ist entweder in sich vollkommen, dann kann ihre Geltung für den Einzelnen nicht davon abhängen, daß er sie sich erwiesen glaubt. Oder es gilt diese Bedingung, dann ist die Genugthuung nicht in sich vollkommen. — 5) ist die Lehre von der Genugthuung Christi im Widerspruch mit der Anerkennung der Pflicht einer gerechten und gesetzmäßigen Lebensführung und öffnet der Sünde oder wenigstens der Sorglosigkeit in Hinsicht der Sünde die Bahn. — Während also Faustus der Geltung des Satisfactionsbegriffs auf allen Punkten widerspricht, ist es nicht ohne Interesse, daß er den Begriff des meritum Christi in gewissem Sinne zugesteht. Allerdings wenn der strenge Sinn des Pflichtbegriffs zur Geltung kommen soll, so ist jedes

1) De Christo servatore IV. 2 (p. 216): Si pro ipso solutum est, ut acceptum illi feratur, nihil est opus. — Acceptum ferre significat pro soluto habere, licet vere solutum non sit. Accepti latio est per-sola-verba-obligationis liberatio. — Quodsi vel ipse vel alius pro eo revera solvat, accepti lationi nullus est locus. — Es ist unglaublich, aber es ist Thatsache, daß der Ausdruck acceptilatio von fast Allen als gleichbedeutend mit acceptatio gebraucht wird, als ob er ein Verbum acceptilare voraussetzte! Z. B. Schneckenburger (Lehrbegriffe der kl. prot. Kirchenparteien S. 18) spricht von der Acceptilation des Verdienstes Christi bei Duns Scotus. Ebenso schon H. Alting (Theol. probl. nova p. 726): In iudicio forensi absolutio a reatu prior est acceptilatione personae et imputatione iustitiae, — wo jener juristische Ausdruck ganz ungehörig ist, und nur von acceptatio personae in gratiam die Rede sein konnte. Falsch ist auch die Erörterung des Verhältnisses beider Begriffe bei Strauß, Glaubenslehre II. S. 315.

Verdienst Christi für sich und für uns ausgeschlossen. Nihil fecit, quod ipsi a deo iniunctum non fuisset. Ubi debitum, ibi nullum verum et proprium meritum. Also nur in einem uneigentlichen Sinne läßt sich der Begriff anwenden, unter Voraussetzung bestimmten göttlichen Beschlusses und göttlicher Verheißung. Da nun die letztere zur Auffassung der Pflichtmäßigkeit des Handelns nichts hinzufügt, so kann sie den Begriff des Verdienstes nur so motiviren, daß bei der Beurtheilung des Handelns nicht die Pflichtmäßigkeit, sondern ausnahmsweise die Freiwilligkeit in Betracht gezogen wird. Dieser Gedanke kommt wesentlich auf die Bestimmung des Begriffs durch Duns und durch Calvin (S. 229) hinaus. Und wenn auch Faustus dem letztern widerspricht, indem er wie Thomas den eigentlichen Begriff des Verdienstes auf die rechtliche Beurtheilung einer Handlung bezieht, so ist er in der factischen Zulassung von Verdienst Christi mit Calvin einverstanden. Dies ist ein neuer Beweis dafür, daß die Begriffe von Verdienst und Genugthuung Christi aus ganz verschiedenen Betrachtungsweisen abgeleitet werden. Genugthuung wird aus der Voraussetzung eines blos rechtlich geordneten Wechselverhältnisses abgeleitet; Verdienst aus einem sittlichen Wechselverhältniß, welches aber nicht unter dem höchsten Gesichtspunkte von Gesetz und Pflicht aufgefaßt wird.

46. Die Einwendungen des Faustus gegen die lutherische und reformirte Orthodoxie haben erstens ihren Zusammenhang in der von ihm gemachten Voraussetzung, daß die Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung auf ein ausschließlich juristisch gefaßtes Verhältniß zwischen Gott und den Menschen hinwiesen. Unter diesem Gesichtspunkte glaubte er einen Widerspruch zu entdecken zwischen den Begriffen der Satisfaction Christi und der Imputation derselben im Glauben, ferner zwischen der Anerkennung jenes Gedankens und der Pflicht des sittlichen Lebens. Jene Annahme aber ist irrig. Der geschichtliche Zusammenhang ist ja der, daß die Reformatoren durch den Gedanken der Anrechnung des Gehorsams Christi die religiöse Regulirung des sittlichen Selbstbewußtseins in einer ebenso individuell wahren, wie nach den Bedingungen der christlichen Gemeinschaft bemessenen Weise erstrebten. Der Begriff der Rechtfertigung hat im Verhältniß zum Glauben auch nur den Schein eines juristischen Be-

griffs, da die Umstände, unter welchen man immer daran festhält, daß der Ungerechte gerecht gesprochen wird, den juristischen Maßstab des Urtheils gerade ausschließen. Aber indem der sittliche Gehorsam Christi, welcher als sittlicher Gehorsam, als Verdienst, aus Gnade dem Gläubigen zur Gerechtigkeit gerechnet wird, zugleich als Satisfaction der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt wird, wird die Versöhnungslehre in dem Schema des rechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen entwickelt. Die im höchsten Sinne religiös-sittlich gemeinte Lehre von der Rechtfertigung wird also nur vermittelt durch die im strengen Sinn juristisch gemeinte Lehre von der Versöhnung der Gerechtigkeit Gottes. Das ist die Thatsache in der lutherischen und reformirten Orthodoxie, welche Faustus nicht erkannt hat, und durch welche seine beiden letzten Argumente als verkehrt erwiesen werden.

Seine übrigen Einwendungen haben **zweitens** ihre Voraussetzung in einem Gottesbegriffe, welcher, wie er im diametralen Gegensatz gegen den Gottesbegriff der Orthodoxen steht, an dem entgegengesetzten Fehler leidet als dieser. Von den Prämissen der Orthodoxen aus, auch wenn dieselben der Correctur bedürfen, erscheinen gewisse Züge der Satisfactionslehre nicht so widersinnig, wie es Faustus darstellt. Namentlich die später auch von Piscator mit demselben Grunde angefochtene Behauptung der doppelten Satisfaction Christi gegen das Gesetz hat ihr gutes Recht, wenn die streng juristische Ordnung im Verhältnisse zu Gott nicht blos für die Sünder, sondern für die Menschen überhaupt, nicht blos für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft durch Christus abgelöst werden sollte. Ueberhaupt wenn es darauf ankommt, Christus als den Träger und Vermittler einer öffentlichen Ordnung zwischen Gott und den Menschen zu verstehen, so steht die socinianische Auflösung derselben in lauter Privatverhältnisse zwischen Gott und den einzelnen Menschen in entschiedenem Nachtheil gegen die Tendenz der orthodoxen Theologie. Um so deutlicher erscheint dies, da **Johann Crell** nicht umhin gekonnt hat, die Behauptung der potestas dei durch den Gesichtspunkt der honestas universa erheblich einzuschränken, und da die Ausnahme davon, die er zu Gunsten der göttlichen Vollmacht der Sündenvergebung macht, sich dem Vorwurfe der Willkür nicht entziehen kann[1]). Erscheint

1) Vgl. die Analyse der Schrift **Crell's** de deo eiusque attributis

aber die in diesem Punkte von den Socinianern aufrecht erhaltene willkürliche Freiheit Gottes als Form ohne Inhalt, so kann umgekehrt nicht geleugnet werden, daß die orthodoxe Behauptung der für Gott unumgänglichen Nothwendigkeit der Strafgerechtigkeit niemals in Einklang mit den Bedingungen des Willens gesetzt ist, und deshalb den Begriff Gottes dem Gepräge der Naturnothwendigkeit auf diesem Punkte unterwirft [1]). Offenbar ist das dialektische Ungeschick in der Feststellung des obersten Princips auf beiden Seiten gleich groß. Die übelen Folgen dieses Mangels erscheinen aber für die Orthodoxen um so größer, als die wissenschaftliche Aufgabe derselben an Schwierigkeit die der Socinianer überbot, und als die letzteren den Vortheil des Angriffs, jene den Nachtheil hatten, auf die Vertheidigung angewiesen zu sein.

Die übele Complication der orthodoxen Lehre erscheint nämlich in folgendem Umstande. Die juristische Bildung des Begriffs von der Satisfaction Christi war ursprünglich nur als **Bedingung** für die religiös-ethische Gewißheit der Rechtfertigung in Christus gemeint, indem die Reformatoren die Vorsehung, oder Gnade, oder Liebe Gottes als die leitende Instanz des gesammten religiösen Bewußtseins, seine Gerechtigkeit aber, welcher genuggethan werden müßte, als den untergeordneten Maßstab für die Vermittelung der Begnadigung durch Christus anerkannten. Für die ihnen folgende Theologie hat sich aber diese Ordnung des Werthes beider Begriffe umgekehrt. Die Anschauung der zuständlichen Gerechtigkeit gewann das Uebergewicht über die Anschauung der activen Gnade. Indem die Heilsabsicht Gottes auf den engern Begriff der Gnade gegen die Sünder beschränkt, und nicht auf die Hülfe gegen die Menschen, auf die leitende Vorsehung gegen die zum Ebenbilde Gottes bestimmten Geschöpfe ausgebreitet wurde, rückte die Gesetz gebende und Gesetz erhaltende Gerechtigkeit Gottes in die erste Linie des Gottesbegriffs; und wenn nun die Gnade gegen die Sünder nicht als eine ordnungswidrige Ausnahme erscheinen sollte, so mußte eine Auskunft getroffen werden, wie die Satis-

in **meinen** Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Dritter Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 259 ff.

1) Vgl. a. a. O. S. 291 ff. die Darstellung der Versuche, welche **Joh. Hoornbeek** im Socinianismus confutatus und **Lambert Velthuysen**, de poena divina et humana, gemacht haben, um die orthodoxe Behauptung mit den Ansprüchen der Willensfreiheit auszugleichen.

factionslehre sie darstellt. So verwandelte sich die juristische Bedingung der Rechtfertigungslehre in den principiellen Maßstab derselben. In der formell consequenten Durchführung dieses Princips an dem gesammten Stoff der Lehre haben dann reformirte Theologen sogar die Rechtfertigung nicht sowohl als Act der Gnade, sondern als Act der Gerechtigkeit Gottes darstellen können (S. 302). Man kann es also dem Faustus nicht übel nehmen, daß er unter dem Eindrucke dieses Umstandes die über den juristischen Zusammenhang hinausgreifenden Ziele der orthodoxen Lehre unverständlich und mit den Prämissen widersprechend fand. An diesem Vorwiegen des juristischen Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit ändert auch die Lehre von der Erwählung nichts. Auch in ihrer supralapsarischen Fassung findet die Erwählung ihren vollen Sinn, indem ihr als Object der sündige Mensch gesetzt wird; die gnädige Erwählung, auch als ewige gedacht, nimmt immer den Menschen in der Qualität, welche durch die Gerechtigkeit Gottes als Widerspruch gegen das Gesetz erwiesen ist. Die lutherische Lehre ferner nimmt nichts Anderes an, als was man seit Coccejus mit foedus operum bezeichnet, daß die Menschen ursprünglich als selbständige, rechtsfähige Personen dem Gesetze gegenübergestellt, daß ihre Erfüllung desselben durch die That auf den Lohn des ewigen Lebens angewiesen, und daß eine Gnadenordnung erst durch die Sünde bei Gott hervorgerufen sei. Dies Alles bezeichnet die Gerechtigkeit im juristischen Sinne als den Grundbegriff von Gott, welcher leider nur die Frage unbeantwortet läßt, worin die rechtsfähige Selbständigkeit der Menschen ihre Erklärung findet, da die Schöpfung durch Gott den Gedanken ihrer Abhängigkeit auch in der Beziehung fordert, als sie sittliche oder willensfreie Kräfte sind. Die Annahme des foedus operum als Verhältniß zwischen Gott und den ersten Menschen ist übrigens Luther gänzlich fremd. In den Enarrationes in Genesin hat er vielmehr die Religion der ersten Menschen auf die Erfahrung der Güte und wohlthätigen Vorsehung Gottes gegründet, und Calvin (Inst. I. 2) ist ihm hierin gefolgt. Freilich haben sie zugleich die Anlässe gegeben, daß ihre Nachfolger die entgegengesetzte Annahme ausgebildet haben. Indem also Faustus Socinus dieser juristischen Grundanschauung Widerspruch leistete, konnte es sich ereignen, daß er in dem richtigen biblischen Grundbegriff der Gerechtigkeit Gottes, welchen er den Orthodoxen entgegensetzte, gerade Luther zum Vorgänger hatte (S. 223).

Die Einwendungen des Faustus gelten drittens den juristischen Beziehungen der Satisfactionslehre gerade von den im Allgemeinen geltenden juristischen und ethischen Begriffen aus. Auf diesem Gebiete liegt seine Stärke, und in Hinsicht dieser Argumente ist er von den Orthodoxen nicht widerlegt worden. Das Einschneidendste ist die Behauptung, daß eine Strafverpflichtung demjenigen nicht abgenommen werden könne, welcher sich persönlich der Strafe schuldig gemacht hat, daß zwar Menschen an der Strafe eines Andern als solcher indirect mitleiden können, aber nur unter der Bedingung eines Maßes von Mitschuld an der strafwürdigen Handlung des Andern, daß jedoch, wenn ein ganz Unschuldiger unter den übelen Folgen der Sünde Anderer leidet, er dies Leiden nicht als Strafe empfinden könne, weil das persönliche Schuldbewußtsein fehlt. Es ist wunderlich, daß die Orthodoxen die Bedeutung dieser Einwendung gegen ihre Lehre durch die Aufhebung des Abstandes zwischen der civilrechtlichen und der criminalrechtlichen Betrachtung der Sache zu umgehen suchten, während sie in der Bestimmung des Begriffs der Sünde diesen Abstand nicht stark genug betonen konnten. Die Sünde soll nicht einer Geldschuld oder einer Privatehrenbeleidigung zu vergleichen sein, über welche man sich hinwegsetzen kann, sondern sie ist Verletzung der öffentlichen Ordnung, dem Verbrechen vergleichbar, welches von Rechts wegen gestraft werden muß. Derselbe Abraham Calov aber, der in dieser Art urtheilt, getröstet sich, daß, wenn eine Geldschuld von einem Andern als dem Schuldner getilgt werden kann, eine Analogie von dieser civilrechtlichen Möglichkeit zur Erklärung der Strafgenugthuung Christi führe [1]). Auch der Begriff des Bürgen, der den reformirten Theologen [2]) geläufig

1) Scripta antisociniana II. p. 597: Satisfactio in poena pecuniaria, si debitor eandem persolvat, est propria, si alius quispiam nocentis nomine, est vicaria. — Per similitudinem vel analogiam accommodari possunt satisfactioni poenali, quae in civili proprie reperiuntur. P. 605: Nihil obstat, quominus analogice et per quandam similitudinem explicetur satisfactio Christi natura civilis satisfactionis.

2) Heidegger, Corpus theol. christ. Loc. XXII. 81. Sicut debitor aes quidem alienum expungere tenetur, sed non ita, ut nonnisi ex peculio suo illud expungere teneatur et non per sponsorem seu vadem expungere possit, — ita peccator omnino deo solutionem debet, et iustitiam praestare tenetur, sed non ita ex peculio suo, ut aliena sponsoris satisfactio et iustitia peccatori in iudicio dei imputata non sufficiat.

ist als Ausdruck der Wechselbeziehung zwischen Christus und den Erwählten, ist für die Möglichkeit der Uebertragung persönlicher Strafe von den Clienten auf den Bürgen kein Erklärungsgrund, da er seinen Ort in civilrechtlichen Verhältnissen hat. Keck, aber nicht überzeugend ist ferner die Behauptung reformirter Theologen, daß die stellvertretende Erfüllung des Gesetzes in Strafleiden und Handeln nicht im Widerspruch mit dem Gesetze selbst sei, da diese Art der Gesetzerfüllung im Gesetze nicht ausgeschlossen ist. Man kann sich deshalb nicht wundern, wenn man schließlich auf der orthodoxen Seite sich von der Irrationalität dieses Hauptpunktes der Satisfactionslehre überzeugte. In diesem Sinne erklärt der halb orthodoxe Cartesianer Velthuysen, daß nur die positive Offenbarung in der heiligen Schrift die Wahrheit der Straffatisfaction Christi begründe. Ferner empfiehlt Hollatz die Auctorität der heiligen Schrift in dieser Hinsicht dadurch, daß was bei Menschen ungerecht wäre, den Unschuldigen zu strafen, bei Gott gerade umgekehrt ein Zeichen seiner Gerechtigkeit sei. Endlich begründet der Wolfianer Jacob Carpov (Theologia revelata dogmatica, 1737. Tom. I. p. 29) das Recht der Unterscheidung der geoffenbarten von der natürlichen Theologie gerade dadurch, daß die übliche Versöhnungslehre in ihrer Irrationalität das Kriterium göttlicher Offenbarung an sich trage.

Außerdem vermochte man die fernere Einwendung nicht zu widerlegen, daß in dem Leiden und Tode Christi die objective Aequivalenz mit dem ewigen Tode aller Sünder nicht nachgewiesen ist. War der quantitative Abstand zwischen den beiden verglichenen Größen unleugbar, so sollte freilich der unendliche Werth der Gottheit die quantitative Begrenztheit des Leidens und Todes Christi zu dem Umfange ergänzen, welcher der Unendlichkeit der Schuld und der ewigen Strafe für alle Sünder gleichkäme. Ich darf hier daran erinnern, daß diese Gedankenreihen der protestantischen Orthodoxie, indem sie die gleichartigen Behauptungen des Thomas an Sicherheit übertreffen, doch ebenso wie diese sich in einem Spiele mit dem negativen Worte „unendlich" bewegen, dessen Ziellosigkeit schon durch Duns beurtheilt ist (S. 74). Denn daß wir den Umfang des göttlichens Willens, seiner Ziele, Mittel und Wege nicht durchdringen, und daß wir den Umfang der Sünde und die Endlosigkeit der Strafe nicht vorstellen können, macht die Gottheit Christi und die Sündenstrafe nicht zu vergleichbaren, ge-

schweige äquivalenten Größen. So sehr also die Orthodoxen beider Schulen sich darauf verlassen, daß das Strafleiden Christi der strengsten Gerechtigkeit entspreche, so tritt bei Manchen, wie Amesius und Maresius, das scotistische Wort **acceptatio** als Zeichen des unwillkürlichen Eindruckes auf, daß Gott die den Prämissen entsprechende Aequivalenz der Genugthuung Christi mit der Strafordnung des Gesetzes durch sein billiges Urtheil herstellen muß. — Was hingegen Faustus gegen die satisfactorische Bedeutung des activen Gehorsams Christi einwendete, daß nämlich derselbe nur die unablösbare Pflicht Christi darstelle, konnte im Kreise der reformirten Theologie zugestanden werden, ohne daß man auf den zugleich stellvertretenden Werth dieser Leistung verzichtete. Dies geschah unter dem Gesichtspunkte, daß Christus das Haupt derer ist, für die er handelte. Faustus lehnte freilich diesen Gedanken von vornherein damit ab, daß das Prädicat erst dem erhöhten Christus zukomme[1]). Indessen, wenn ich von der biblisch-theologischen Controverse darüber absehe, so verräth Faustus gerade auf diesem Punkte die schon von Anderen gerügte Art, Data äußerlich an einander zu reihen, zwischen denen jeder innere Zusammenhang vermißt wird. Das, was in dieser Hinsicht am wenigsten befriedigt, ist der von ihm formulirte Abstand zwischen der blos menschlichen Einzelpersönlichkeit Jesus, welche allen Menschen gleich fern steht, und seiner durch die Auferweckung herbeigeführten Stellung als Haupt der Menschheit mit göttlichen Ehren. Soll also vorläufig der reformirte Gesichtspunkt nicht abgewiesen werden, so kann dem pflichtmäßigen Handeln Christi um so weniger der Werth für die dadurch zu gründende Gemeinde, die Vertretung derselben vor Gott, abgesprochen werden, als in der Anwendung auf den activen Gehorsam die Begriffe von **satisfactio** und **meritum** theils so wenig deutlich aus einander treten, theils jener in diesem so seine Ergänzung fordert, daß die rechtliche Messung des Gegenstandes in die sittliche Beurtheilung übergeht. Jedoch die Aussicht, an diesem Punkte die socinianische Kritik mit Erfolg zu überwinden, ist an die Stellung einer neuen Aufgabe geknüpft, die in ihrer nothwendigen Gestalt den Alten noch nicht aufgegangen, also auch noch nicht im Voraus von ihnen gelöst ist.

1) Hier wiederholt sich zwischen Faustus und den reformirten Theologen der Gegensatz zwischen Duns und Thomas (S. 80).

47. „Die socinianische Lehre", sagt Baur (S. 414), „bildet mit der kirchlichen einen Gegensatz, durch welchen von selbst eine vermittelnde Theorie hervorgerufen werden mußte", — und diese soll in der Schrift des Hugo Grotius, Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi (1617) vorliegen. Allein so gefügig gegen die Ansprüche der Hegel'schen Dialektik, wie diese Ankündigung erwarten läßt, zeigt sich der wirkliche Verlauf der theologischen Erkenntniß auch auf diesem Punkte nicht. Nicht nur hatte Grotius nicht die Absicht, zwischen jenen Gegensätzen zu vermitteln, oder ihre höhere logische Einheit zu finden, sondern er hatte vielmehr die Absicht, die kirchliche Lehre gegen die socinianische Kritik aufrecht zu erhalten. Warum ihm dies nicht gelungen ist, warum er dem Begriff der Strafsatisfaction für vergangene Sünden den des Strafexempels zur Verhütung zukünftiger unterschob, wird sich an dem Fehler erkennen lassen, durch welchen Grotius den Uebergang aus den orthodoxen Prämissen in die socinianischen machte. Er hat also die Absicht, den Satz des Faustus zu widerlegen, daß der Gedanke des Schulderlasses und die Bedingung der stellvertretenden Genugthuung für die Schuld in Widerspruch ständen, und will ermitteln, wie beides in Einklang mit einander stehe. Zu diesem Zwecke stellt Grotius (cap. 2) fest, daß Gott den Menschen gegenüber die Qualität des Leiters einer sittlichen Gemeinschaft, wie der Familie oder des Staates einnehme. Denn nur in solchem Boden wurzele der Gedanke der Strafe und des Straferlasses. Hiemit ist die doppelte Annahme ausgeschlossen, in deren Gebiet die socinianische Beurtheilung des Problems sich bewegt. Dasselbe soll weder nach dem Schema des Privatrechts, noch nach dem Begriff des dominium absolutum gelöst werden. Aus diesen beiden Rücksichten nämlich leitet Faustus die Vorstellung ab, daß indem Gott für seine Person durch die Sünde verletzt wird, er die Macht habe, sie ohne weitere Bedingung zu vergeben, wie ein Gläubiger die Geldschuld erläßt, und wie der durch kein Gesetz gebundene absolute Herrscher sich über die Verletzung seiner persönlichen Auctorität hinwegsetzen darf. Aber als Leiter eines sittlichen und rechtlich begrenzten Gemeinwesens unterscheidet sich nach Grotius Gott von dem dominus absolutus, sofern er ungerecht sein würde, wenn er Unbußfertigen die Strafe erließe, wie es ein Willkürherrscher thut. Fällt also die Stellung Gottes mit der eines Richters zusammen,

so geht dieselbe doch nicht in der Qualität eines Richters auf da dieser unter dem Gesetze steht. Gott nämlich steht anders, sofern er wegen des Gemeinwohls auch Strafe erlassen, oder theilweise von dem Gesetze dispensiren darf, was einem Richter als solchem nicht zusteht.

Sind hiemit die Voraussetzungen der orthodoxen Satisfactionslehre im Wesentlichen richtig bestimmt[1]), so liegt die folgende Erörterung des zu erklärenden Falles (cap. 3) schon nicht mehr in der Richtung der Orthodoxie. Die Satisfaction, als Bestrafung des Einen zur Vermittelung der Straflosigkeit der Anderen, soll nämlich beurtheilt werden *erstens* nach dem Gesetze, daß jeder Sünder die Strafe des ewigen Todes tragen soll, *zweitens* danach, daß dieses Gesetz lediglich positiven Charakter hat, nicht innerlich in Gott begründet, sondern bloße Wirkung seines Willens ist. Wenn nun demgemäß ein Erlaß jener Strafe *für die Gläubigen* unter Bedingung der Satisfaction erfolgt, so liegt darin keine Aufhebung jenes Gesetzes überhaupt, denn dasselbe bleibt ja in Geltung *für die Ungläubigen*. Relaxabel sind aber alle Gesetze, sofern das Gegentheil ihres Inhaltes nicht an sich etwas Schmähliches oder Ungerechtes sein würde. Dieses tritt aber nicht ein, wenn die Schuldigen nicht bestraft werden. Aus der Natur der Sünde folgt nur, daß einer Strafe verdient, nicht aber daß dieselbe an ihm vollzogen werde. Wenn nun Gott zur Dispensation von jenem Gesetze den wichtigen Grund hatte, dadurch die Religion zu erhalten und seine Güte zu erweisen, so beging er durch die Aufhebung des ewigen Todes für die Sünde keine Ungerechtigkeit. — In dieser Gedankenreihe wird ein Fehler begangen. Ich lege zunächst kein Gewicht darauf, daß Grotius von der orthodoxen Deutung der Strafgerechtigkeit Gottes abweicht, indem er die ewige Verdammniß der Sünder nicht als nothwendige Folge jener Function, sondern als zufälliges Erzeug-

1) Indessen unterscheiden die orthodoxen Theologen nicht so bestimmt wie Grotius zwischen den Merkmalen des dominus absolutus und denen des rector. Die Sünde als Uebertretung des Gesetzes Gottes wird doch zugleich als persönliche Verletzung Gottes betrachtet, wie im Mittelalter. Deshalb wird auch fortgefahren, der Sünde unendlichen Werth beizulegen, lediglich nach der Regel über den Grad der Injurien, deren Schwere sich nach dem Werthe der beleidigten Person richtet, also gegenüber der unendlichen Person selbst uhendlich wird.

niß des Willens Gottes bezeichnet. Allein der Satz, daß die Schuldigen nicht bestraft werden, welcher als das Gegentheil jenes Gesetzes eingeführt, und doch als eine nicht ungerechte, sondern durch Gottes Güte und die Erhaltung der Religion motivirte Verfügung bezeichnet wird, enthält etwas ganz anderes, als woranf man durch die vorhergehende beschränktere Ausnahme von dem Gesetz vorbereitet ist. Im vorliegenden Falle handelt es sich nur darum, ob das Gesetz, welches allen Sündern den ewigen Tod droht, aufgehoben werden könne für einen Theil derselben, so daß dieser straflos ausgeht, und zwar unter der Bedingung, daß ihre Strafe auf einen Unschuldigen übertragen würde. Jedoch indem Grotius über diese Fragestellung zu der viel weiter greifenden Entscheidung forteilt, daß es überhaupt nicht ungerecht sei verdiente Strafe unvollzogen zu lassen, so tritt er in die socinianische Betrachtungsweise ein, welche aus diesem Grunde die stellvertretende Strafgenugthuung für unnöthig zum Zwecke der Straferlassung erklärt.

Deswegen lenkt er auch die Beurtheilung des Todes Christi als Strafleiden auf eine der bisherigen Annahme fremde Bahn. Durch Beispiele aus dem A. T. (cap. 4) wird festgestellt, daß Gott auch relativ Unschuldige mit Schuldigen zusammen gestraft hat. Zwar bleibt in diesen Fällen der Schuldige nicht straflos, allein Grotius schließt, daß, wenn es nach Faustus nicht ungerecht ist, einen Schuldigen straflos zu lassen, und nicht ungerecht, Jemanden wegen fremder Sünden zu strafen, auch beides zusammen nicht ungerecht sei, nämlich über Christus die Strafe fremder Sünden zu verhängen und zugleich den Schuldigen die Strafe zu erlassen. Denn mehr kann durch dies Argument nicht erreicht werden, als diese Gleichzeitigkeit; und darin ist schon die hergebrachte Idee der Satisfaction verlassen, welche eine causale Verbindung beider Data bezeichnet. Grotius hebt nun als Bedingung für die Uebertragung der Strafe Anderer auf den Unschuldigen in reformirter Weise noch hervor, daß beide Theile in einer natürlichen oder bestimmungsmäßigen sittlichen Gemeinschaft stehen müssen. Den Uebergang zu seiner eigentlichen Meinung macht er aber durch den Grundsatz, im Wesen der Strafe sei die Forderung begründet, daß sie auf ein Vergehen folge, nicht aber die, daß sie den Schuldigen allein, oder gerade ihn treffe, denn mit Belohnung und Rache sei es ebenso bestellt. Ferner verschwinde

aller Schein der Ungerechtigkeit in dem Falle mit Christus, da dieser in die Uebernahme fremder Strafe eingewilligt habe. Endlich könne es für Gottes Anordnung dieses Verhängnisses nicht auf die Nachweisung unumgänglicher Nothwendigkeit ankommen (cap. 5). Es frage sich nur, ob genügender Grund dazu für Gott vorhanden war. Denselben findet Grotius in dem Gedanken, quod tot et tanta peccata sine insigni exemplo deus transmittere noluit. Denn einerseits ist Gott den Menschen gütig gesinnt, und deshalb geneigt, den Sündern die Strafe zu erlassen. Andererseits würde volle Straflosigkeit eine Geringachtung der Sünde nach sich ziehen, und Furcht vor der Strafe ist die beste Abschreckung vom Sündigen. Beide Rücksichten vereinigen sich in der Vollziehung der Strafe an Christus, als Ausdruck des Hasses Gottes gegen die Sünde, während die Strafe den Schuldigen erlassen wird.

Johann Crell[1]) hatte leichte Mühe, die Grundlosigkeit dieser Hypothese zu erweisen, und die Lehre des Faustus gegen sie aufrecht zu erhalten. Insbesondere erklärt er es für ungerecht, einen ganz Unschuldigen zu strafen, und für undenkbar, daß ein solcher die ihm auferlegten Uebel in der Form der Strafe wahrnehme. Die Fälle des A. T. beweisen, daß zwar Gott Manche auch wegen fremder Vergehen straft, aber immer nur, sofern solche irgend einen activen Antheil an der That des eigentlich Schuldigen haben, sei es durch Rathertheilung oder durch Zustimmung. Oder wenn Gott, um ein Exempel zu statuiren, eine Familie oder ein Volk für das Vergehen des Hauptes heimsucht, und dabei auch unschuldige Kinder trifft, so ist das Uebel für diese afflictio, nicht aber poena. Denn auch eine Belohnung, welche solchen zu Theil wird, welche sie nicht verdient haben, ist für diese nicht praemium, sondern nur simplex emolumentum. Endlich kommt die Schwäche der ganzen Ansicht des Grotius an den Tag, indem er dieselbe durch eine Regel des römischen Rechtes gegen den Grundsatz des Faustus, daß Sündenvergebung und Straffatisfaction sich ausschließen, zu rechtfertigen sucht (cap. 6). Er subsumirt nämlich die Bestrafung Christi unter den Fall, daß eine liberatio antecedente solutione aliqua ipso facto non liberante

---

1) Responsio ad librum H. Grotii, quem de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem scripsit (1623). Bibl. fratr. Pol. Vol. VI.

erfolgen soll, wo also non solum solvit alius, sed etiam aliud, quam quod est in obligatione. Diese Art der Lösung einer bestehenden Verpflichtung durch die Leistung einer andern nicht verpflichteten Person und durch Entrichtung eines andern als des stipulirten Werthes erfordert allerdings die Zustimmung des Inhabers des Rechts. In Anwendung auf Christus soll dies passen unter Voraussetzung der Genehmhaltung des Leiters des Gemeinwesens. Allein diese ganze Argumentation ist müßig, da sie sich nur auf privatrechtliche Verhältnisse bezieht, Grotius aber im Voraus die Beurtheilung der Stellung Gottes zu den Menschen nach diesem Maßstabe abgelehnt hat. Es ist endlich nur eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung, daß diese Regel auch für die Uebertragung körperlicher Strafe gelte.

Es ist wohl klar, daß diese Hypothese ein ganz anderes Ziel erreicht, als welches Grotius erstrebte. Die orthodoxe Lehre, die er zu vertheidigen sich anheischig machte, bezieht die Strafleistung Christi als Gegengewicht auf vergangene Sünden, Grotius dieselbe auf zukünftige neue Begehungen. Wird also der Tod Christi als Strafexempel, als abschreckendes Beispiel dargestellt, so tritt diese Deutung nur in Analogie zu der socinianischen, daß der Tod Christi als das anziehende Beispiel endgiltig bewährter sittlicher Gesinnung und Berufstreue Heilswerth habe. Indem auch Baur (S. 341) diese Thatsache anerkennt, erklärt er (S. 442), daß „die kirchliche und die socinianische Theorie, so natürlich es ist, daß zwischen ihren Gegensatz etwas Vermittelndes hineinfällt, durch Grotius Theorie noch immer unvermittelt sind". Hingegen findet er, daß „die jene beiden Theorieen in einer vermittelnden Vorstellung ausgleichende Theorie" von den Parteigenossen des Grotius, den Arminianern Stephan Curcellaeus und Philipp van Limborch auf ihren adäquaten Ausdruck gebracht worden sei[1]). Ich werde zeigen, daß diese Vermittelung die Gegensätze nicht überwindet, also den Ansprüchen der Hegel'schen Begriffsentwickelung an die Geschichte der Theologie ebenso wenig entspricht, wie die Theorie des Grotius.

Denn der Gottesbegriff jener Theologen ist von dem socinia-

1) Curcellaei Institutio religionis christianae (unvollendet). Lib. V. capp. 8. 18. 19. Opp. theol. Amstelod. 1675. — Limborch Theologia christiana. Amst. 1686. Ed. IV. 1715. Lib. III. capp. 16—22.

nischen kaum zu unterscheiden[1]). Insbesondere wird die Nothwendigkeit der Strafgerechtigkeit in Gott in Abrede gestellt. Denn die Unabhängigkeit Gottes soll die Folgerung begründen, daß er unbeschadet seiner Gerechtigkeit von seinem Rechte nachlassen kann, zumal wenn eine strenge Ausübung des göttlichen Rechtes nicht im Interesse des Andern ist. Da nun die Billigkeit gegen die Menschen die naturgemäße Haltung Gottes ist, so kann er, wenn er will, ihre Sünden ohne die Bedingung der Genugthuung vergeben. Die Gesetzgebung durch Christus unterscheidet sich von der des Moses gerade dadurch, daß sie nicht von der strengen Aufforderung zu ihrer Erfüllung, sondern von der Verheißung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens begleitet ist. Wie nun diese Ansicht vom Wesen des Christenthums mit der socinianischen übereinkommt, so wiederholen die beiden Arminianer auch die wesentlichen Argumente des Faustus gegen den Satisfactionsbegriff. Deshalb wird der Tod Christi in erster Linie unter das officium propheticum subsumirt, als Bewährung der Wahrheit seiner Lehre und als Antrieb zum gesetzmäßigen Leben; dies letztere insofern, als er der höchste Beweis der göttlichen Liebe und zugleich das einleuchtendste Beispiel sittlicher Gesinnung ist. Daran schließt sich die ebenfalls socinianische Bestimmung, daß der Tod den Werth hat, die Auferweckung Christi möglich zu machen, durch welche er seinen Anhängern den Himmel erschlossen hat; hiemit wird der Tod Christi als Mittel oder Bedingung seines königlichen Amtes bezeichnet. Indessen biegen die Arminianer von dieser Gemeinschaft mit den Socinianern ab, indem sie in der Anerkennung des Opferwerthes des Todes Christi sich auf der Linie der gemeinkirchlichen Ansicht halten. Diese Abweichung von den Socinianern ist bei Limborch stärker ausgeprägt, als bei dem ältern Curcellaeus. Dieser folgt der socinianischen Deutung des Hebräerbriefs, indem er den Opferact in der hohenpriesterlichen Fürbitte des erhöhten Christus erkennt, so daß der Tod als Analogon der Schlachtung des Opferthiers die Vorbereitung zu jenem „Erscheinen vor Gott" bildet. Wenn der Sprachgebrauch

---

1) Durch Episcopius (Institutiones theologicae) ist die arminianische Lehre von Gott dem Vorbilde der Behandlung des Socinianers Crell angepaßt worden. Vgl. meine Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Dritter Art. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 267 f.

im N. T. dennoch die Thatsache des Todes Christi in eine unmittelbare Verbindung mit der Erlösung setzt, so soll dies aus der Rücksicht geschehen sein, daß im Todesleiden die Schwierigkeit der priesterlichen Thätigkeit Christi erscheint. Die Expiation der Sünde durch die liebevolle Hingebung in den Tod und durch die Fürbitte des Erhöhten hat nun — natürlich unter der Voraussetzung unserer resipiscentia — den Sinn, ne unquam propter peccata nostra severum dei iudicium subire cogeremur (V. 19, 14). Der Tod Christi, an sich betrachtet, hat aber auch für Curcellaeus keine andere Bedeutung als für Grotius, nämlich ut ostenderet deus, quantopere peccatum odisset, et nos efficacius ab eo in posterum deterreret. Denn sofern die Opferqualität Christi nach der Analogie mit den Opfern des A. T. beurtheilt werden muß, so erklärt Curcellaeus (§ 15), daß der Gedanke der Strafsatisfaction mit dem Begriffe des Opfers nichts gemein habe. Pecudes, quae mactabantur pro peccatoribus, non luebant poenas, quas erant commeriti, — sed erant tantum oblationes quibus studebant flectere deum ad misericordiam et obtinere ab eo remissionem admissorum.

Hingegen Limborch, der in einem eigenen Capitel (III. 20) die socinianische Ansicht vom Hohenpriesterthum Christi bestreitet, entfernt sich in demselben Maße auch von seinem Vorgänger. Auch Curcellaeus wird von der Bemerkung Limborch's getroffen, daß die priesterliche Function Christi, wenn sie nur in der Intercession des Erhöhten zur Anschauung gebracht wird, durch das Königthum desselben absorbirt werde, und daß die bloße Vorstellung Christi vor Gott keinen Werth zur Beschwichtigung seines Zornes über unsere Sünden habe, welche das Amt des Priesters sei. In directerem Anschluß an die orthodoxe Ansicht behauptet nun Limborch von den Sündopfern des A. T., sie hätten die Bedeutung, ut, in ipsas quasi ira dei derivata, homo ea liberaretur, hoc est ut ipsis infligeretur mors violenta, cuius intuitu hominem peccato suo mortem meritum in gratiam reciperet. — Unde mors a Christo suscepta rationem habet gravis mali Christo impositi, quo poenam peccatis nostris commeritam quasi in se transtulit, et hac sua passione deum placavit (§ 5). Aber nicht nur durch das doppelte quasi ist diese Auffassung von der orthodoxen unterschieden, sondern auch durch alle übrigen Erklärungen Limborch's. Diese Art von

Straffatisfaction, welche Gott nach seiner absoluten Macht über Christus anordnen durfte, gilt nicht als eine Leistung an die strenge Gerechtigkeit Gottes, die ja überhaupt geleugnet wird, sondern an seinen zugleich gerechten und barmherzigen Willen (cap. 22, 2), d. h. an seine Billigkeit; und sie hat für diese Geneigtheit Gottes den entscheidenden Werth in Kraft der göttlichen Würde der Person Christi. Aber indem dieser Leistung der Werth des Verdienstes im Sinne des Thomas (der rechtlichen Aequivalenz) abgesprochen wird (§ 3), so wird er ihr im Sinne des Duns beigelegt, sofern Gott sanguinem illum tanquam plenariam persolutionem pro peccatis nostris acceptavit, illoque se moveri passus est ad plenam nobis peccatorum remissionem dandam (cap. 19, 2). Hingegen ist es wieder ein Ton aus der Anschauungsweise des Thomas, wenn die Verhängung des Todes über Christus als die ratio homines ad salutem perducendi convenientissima, utpote ad gloriae dei illustrationem et homines a peccatis ad sanctimoniae studium convertendos maxime accommodata bezeichnet wird (18, 5).

Wird auch der Gesichtskreis des Thomas überschritten, indem Limborch den letzten Gedanken im Sinne des Faustus und des Grotius erläutert durch den Zweck des Strafexempels und durch die Aussicht auf das ewige Leben, welche der vom Tode erweckte Christus eröffnet hat, so erkennt man die mittelaltrige Temperatur der Darstellung dieser Lehre durch Limborch noch aus folgenden Beziehungen. Erstens aus dem entscheidenden Gepräge des Gottesbegriffs. Wie an anderem Orte nachgewiesen ist [1]), haben die Reformatoren in der Prädestinationslehre den mittelaltrigen Begriff des dominium absolutum Gottes so verwendet, daß sie den Compromiß zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit, welcher in der Lehre vom Verdienst vollzogen wurde, als ungiltig bei Seite setzten. Die Steigerung der Bedeutung der Prädestinationslehre durch die Nachfolger Calvin's schloß nun eine Betonung der Willkür Gottes in sich, welche das religiöse Interesse verletzte. Denn dieses erfordert in irgend einer Gestalt die Möglichkeit der Voraussetzung von Wesensgemeinschaft mit Gott. Demgemäß ermäßigten Arminius und seine Nachfolger den Grundbegriff des dominium absolutum dei in creaturas durch

1) Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 116 ff. 124 ff.

das Merkmal der aequitas, in welcher Gott, aus Rücksicht sowohl auf seine Würde, als auf die natürliche Verfassung und Lage der Menschen, die sittliche Ordnung der Welt verfügt. Hierin ist ebenso die willkürliche Freiheit Gottes gegen die Bedingungen vorbehalten, welche die reformatorische Theologie aus der Gerechtigkeit Gottes ableitete, wie ein Anspruch der Menschen an Freiheit gegen Gott begründet, welchen die mittelaltrige Theologie im Begriff des Verdienstes anerkannte. Obgleich nun Limborch den Begriff des Verdienstes als ungiltig von der Hand weist, so kommt doch zweitens seine und Curcellaeus[1]) Lehre von der Justification wesentlich auf den katholischen Begriff hinaus (lib. VI. cap. 4), indem Limborch selbst gesteht, in pontificiorum sententia multa esse non improbanda. Die Rechtfertigung bedeutet für Limborch das Gnadenurtheil Gottes, in welchem er denjenigen, welcher an Christus glaubt, d. h. ihm in Beziehung auf seine prophetischen, priesterlichen, königlichen Functionen gehorsam ist, welcher demgemäß in der Reue steht und entsprechende gute Werke hervorbringt, in Hinsicht dieser vorhandenen, inhärenten, obwohl unvollkommenen Gerechtigkeit so ansieht, als wenn dieselbe vollkommen wäre. An protestantischer Tendenz nimmt diese Darstellung insofern Theil, als die Rechtfertigung die Zuversicht zu Gott erwecken soll, welche dem katholischen Christen verboten wird. Mit der katholischen Auffassung aber stimmt diese Darstellung darin überein, daß das Rechtfertigungsurtheil an den in Werken thätigen Glauben, also an inhärente Gerechtigkeit des Gläubigen geknüpft und hierauf bezogen wird. Limborch verwahrt sich nur gegen die materialistische Vorstellung vom habitus infusus. Die gleichzeitige Ablehnung des Begriffs Verdienst gilt aber wirklich nur der thomistischen Deutung desselben. Hingegen entspricht es eben der Definition des Duns, daß Gott iustitiam, quam imperfectam indicat, gratiose accipit ac si perfecta esset (§ 41). Und diese Annahme ist nothwendige Folge der aequitas, als des Grundverhaltens Gottes gegen die Menschen überhaupt, und Probe der Geltung desselben gerade in dem Verhältniß der Vermittelung durch Christus. Indessen ist an dem Unterschied dieser Lehre von der lutherischen und reformirten ein Interesse wahr-

1) Diss. de hominis per fidem et per opera iustificatione. Opp. theol. p. 933—942.

nehmbar, welches noch nicht auf eine bestimmte Fragestellung hinausgeführt ist. Der von Paulus entlehnte positive Ausdruck der Rechtfertigung ist in dem Kreise der Reformation und in der ihr folgenden Orthodoxie stets als gleichbedeutend mit dem negativen Ausdruck der Sündenvergebung gebraucht, und deshalb ist jede Vermittelung dieser Wirkung durch gute Werke abgelehnt worden. Jedoch steht in der Bibel der Begriff der Gerechterklärung oder Rechtfertigung ursprünglich in der Relation auf die Werke, und nur Paulus hat diese Combination verändert, indem er Rechtfertigung gleich Vergebung der Schuld gesetzt hat. Soll hingegen die Rechtfertigung das Heilsziel positiv verbürgen, welches doch nicht abgesehen von Werken gedacht werden kann, so macht sich die natürliche Verwandtschaft dieser Begriffe geltend, und daraus folgt eine Lehrart, wie die der Arminianer.

Die Vermittelung, mit welcher, nach Baur, die Theorie der beiden Arminianer zwischen den strengen Gegensatz der kirchlichen und der socinianischen Theologie „hineingefallen" ist, wird hienach klarer, als es von Baur dargestellt ist. Derselbe weist nämlich nach, daß Jene sich in der Versöhnungslehre der kirchlichen Theologie angenähert, und in der Rechtfertigungslehre den Socinianern angeschlossen haben. Ein solches Verfahren ist natürlich weit entfernt, eine höhere Einheit der Gegensätze zu erreichen; aber man kann es auch kaum auf einem andern Gebiete als auf dem des privatrechtlichen Streites vermittelnd nennen. Auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Erkennens würde der Arminianismus einen kläglichen Mittelweg darstellen, wenn dem von Baur so gedeuteten Thatbestande der arminianischen Lehre nicht ein anderer Sinn abgewonnen werden könnte. Nun unterscheidet sich der Gedanke der Rechtfertigung, so wie er von Limborch bestimmt ist, von der socinianischen Ansicht specifisch, indem sie nur vorgestellt wird unter der Vermittelung des Werthes der allgemeinen Versöhnung durch das Todesopfer Christi. Hierin bewahrt die arminianische Theologie, wie sie durch Limborch ausgeprägt ist, den kirchlichen Charakter ihrer Auffassung des Christenthums. Aber wie es nun theoretisch nicht darauf ankommt, daß die arminianische Deutung des Todes Christi sich der orthodox-protestantischen angenähert hat, sondern darauf, daß sie mit der mittelaltrigen übereinstimmt, so hat eben der Arminianismus in beiden Lehren einheitliches Gepräge insofern, als er in ihnen den Rückgang auf

die Vorbilder mittelaltriger Theologie nimmt. Damit ist freilich bei den Arminianern ein um so schärferer Widerspruch gegen den hierarchischen und sacramentalen Apparat des Katholicismus verbunden. Allein wenn man die Aufmerksamkeit auf die beiden eng verbundenen Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung beschränkt, so zeigt sich an der Theorie der arminianischen Theologen, daß, wie sie keine höhere Vermittelung der orthodoxen und der socinianischen Lehre gefunden haben, der gesuchte Mittelweg sie auf einen Gedankenzusammenhang geführt hat, welcher nicht neu, sondern alt ist, welcher von der Reformation aus nicht vorwärts, sondern rückwärts liegt, und welcher zugleich insofern lehrreich ist, als er sehr gründlich die Erwartung widerlegt, als müßte jeder in der Geschichte der Theologie auftretende Gegensatz alsbald seine Aufhebung in einer logisch höhern Einheit finden[1]).

1) Es darf noch die Notiz hinzugefügt werden, daß die späteren Socinianer die arminianische Deutung des Todes Christi acceptirt haben. Dieses gilt von ihrem letzten bedeutenden Theologen Samuel Crell und von Georg Markos zu Clausenburg in Siebenbürgen, Verfasser der Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios in usum auditorum theologiae concinnata (1787). Vgl. Fock a. a. O. S. 240. 261. 649 ff.

Siebentes Capitel.

Die Zersetzung der Lehren von der Rechtfertigung und von der Versöhnung.

48. Es ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, daß die Zweckbeziehung der Rechtfertigung durch den Glauben auf das Gottvertrauen, die Demuth und die Geduld, auf Gebet und Dankbarkeit gegen Gott, welche in der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie Ausdruck gefunden hat (S. 184), alsbald in der lutherischen Lehrbildung verschollen ist. Das geht so weit, daß solchen, welche in besonderer Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche zu stehen meinen, es geradezu unverständlich geworden ist, wenn in jener Combination die Norm der Frömmigkeit aufgezeigt wird, auf welche es aukommt. Man läßt ja den Werth jener Functionen gelten, und wenn man wirksam predigt, so empfiehlt man sie und nichts anderes. Allein ich bin von einer Fülle von Einwendungen aus der Ansicht heraus heimgesucht worden, daß jene Leistungen, als etwas sich von selbst verstehendes, der Ergänzung und Vertiefung bedürften und daß ein „unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus", ein „stiller Umgang der Seele mit dem Heilande", ein „Verkehr des Gebetes in Frage und Antwort" nöthig seien, wenn man für einen vollständigen Christen gehalten werden soll. Ich kann nicht umhin, schon bei der rein geschichtlichen Erörterung, die ich hier anstelle, diese Instanz zu berühren, weil ich die Erfahrung gemacht habe, daß kein geschichtlicher Bericht und keine Argumentation aus heiliger Schrift und sonstigen Lehrurkunden von denen beachtet wird, welche in jenen Forderungen halbmystischer oder pietistischer Frömmigkeit sich selbst genugthun. Ich erkläre deshalb, um auch nur für meinen geschichtlichen Bericht freie Bahn zu gewinnen, daß

weder die Urkunden des N. T. noch die der Reformation des 16. Jahrh. den bezeichneten Spielen der Phantasie ein Recht in der evangelischen Kirche verleihen, daß sie vielmehr nur die verdünnte Wiederholung der mittelaltrigen Devotion sind, welche sich an die allegorische Auslegung des Hohenliedes anlehnt.

In der Apologie der Augsburgischen Confession erklärt Melanchthon, daß die Rechtfertigung die Sünder, welche als solche ohne Ehrfurcht und ohne Vertrauen gegen Gott sind, dazu befähige, die Gebote der ersten Tafel, welche über die Vernunft gehen, zu erfüllen, scilicet vere timere deum, vere diligere deum, vere invocare deum, vere statuere, quod deus exaudiat, et exspectare auxilium dei in morte, in omnibus afflictionibus, denique obedientiam erga deum in morte et omnibus afflictionibus, ne has fugiamus aut aversemur, cum deus imponit. Indem Melanchthon sich für diese Leistungen auf die erste Tafel des Dekalogs bezieht, übt er eine kühne Umdeutung; er trifft aber hierin mit Luther's Erklärung des ersten Gebotes im Großen Katechismus so vollständig überein, wie diese Erörterung deutlich die Versöhnung durch Christus voraussetzt. Und indem Melanchthon in diesem Zusammenhange die Ausdrücke regeneratio und iustificatio als synonym gebraucht, so hat er damit den richtigen Gedanken bezeichnet, daß, wenn man gemäß der Rechtfertigung durch Christus das Gottvertrauen leistet, man hierin ein neues Leben führt, welches dem Sündenstande ohne Gottvertrauen entgegengesetzt ist[1]). Nun ist es ein Verhängniß, daß diese praktische Zweckbeziehung der Rechtfertigung in den folgenden Ausarbeitungen der Loci durch Melanchthon ebenso wenig mehr zum Ausdruck kommt, wie die entsprechenden entgegengesetzten Attribute der Erbsünde. Daß es auf das Gottvertrauen in allen Lagen des Lebens ankommt, hat Melanchthon vor und nach 1530 gewußt, aber er bringt es in andere Verbindungen. In der ersten Ausarbeitung der Loci (C. R. XXI. p. 174) nimmt er von gewissen Verheißungen himmlischer Güter im A. T. Anlaß zu der Behauptung, daß auch diese sich auf Christus beziehen und in ihm erfüllt werden. Der Glaube an Christus sei das Organ auch für diesen Erwerb, insofern alle Gläubigen wie Christus Könige seien. Mit Beziehung auf Röm. 8, 38. 39; 1 Kor.

1) Apol. C. A. I. 14. 26; II. 8. 18. 34. 35. 45.

3, 22. 23 wird erklärt, daß der Glaube sich auf alle Fälle unseres Lebens und Sterbens erstreckt, und daß er den richtigen Gebrauch jeder Creatur in sich schließt, weil er des göttlichen Wohlwollens sicher ist. Wer Christus hat, hat Alles; hierin hängen die göttlichen Verheißungen zusammen. Diese an Luther's Schrift von der christlichen Freiheit angelehnte Darstellung ist in den späteren Ausgaben des Buches verschwunden. In der dritten Ausarbeitung (1543) kommt die Sache in den loci 17—19 de spiritu et litera, de calamitate seu cruce et de veris consolationibus vor. Aber hier wird die specifisch christliche Lebensansicht nur an dem Vorbilde David's nachgewiesen und deshalb aus dem heiligen Geist, nicht aus der Versöhnung durch Christus abgeleitet. Kurz, Melanchthon ist seiner in der Apologie vertretenen Erkenntniß untreu geworden.

Daß Zwingli auf die Bedeutung des Gottvertrauens aufmerksam gewesen ist, ergiebt sich aus der Wechselbeziehung, in welche er die Vorsehung Gottes und die Erlösung durch Christus gestellt hat (S. 185). Indessen läßt er in dieser Hinsicht die Präcision vermissen, welche Luther und Melanchthon wenigstens vorübergehend erreicht haben. In seinem Commentarius de vera et falsa religione betrifft der Artikel de religione, welcher dem de religione christiana vorangeht, nicht die Naturreligion im Unterschiede von der positiven, sondern die subjective christliche Religion im Unterschiede von ihrem nächsten objectiven Grunde, der Erlösung durch Christus. Hier wird nun die Bedeutung Gottes schon in der Definition der Religion dahin bestimmt, daß er als das höchste Gut die Entschädigung für alle Sorgen und Uebel, oder deren Verwendung zum Wohle der Seinigen verbürgt[1]). Zu diesem Umfange also wird die Anerkennung Gottes als des Vaters ausgedehnt; in demselben Sinne geht aus dem Heilsglauben das Gebet hervor, das Gespräch mit Gott als dem Vater und dem zuverlässigsten Helfer in allen Angelegenheiten[2]).

1) Opera III. p. 175: Ea adhaesio, qua deo utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere, aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit, eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. Cf. de providentia; IV. p. 121. 122.

2) III. p. 289: Oratio hoc colloquium est, quod ex fide cum deo habes, tanquam cum patre et tutissimo certissimoque opitulatore. . . .

Wie nun hiedurch die Religion als Weltanschauung und Gottesdienst bezeichnet ist, so fügt Zwingli in der zuerst angeführten Definition sogleich hinzu, daß sie auch der Grund für ein nach dem Willen Gottes gerichtetes sittliches Handeln sei[3]). Man erkennt ja deutlich, daß in diesen Bestimmungen die Erlösung durch Christus vorausgesetzt ist und den Grund für die Möglichkeit und Richtigkeit dieser Weltanschauung und dieses Gottesdienstes abgiebt. Aber direct ist eben diese Leistung nicht von der Rechtfertigung durch Christus abgeleitet. Hingegen Calvin läßt deutlich erkennen, daß die Augsburgische Confession XX. 24 ihm im Sinne liegt, indem er nur den für wirklich gläubig erklärt, qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus de eius benignitate omnia sibi pollicetur, ... diabolo et morti confidenter insultat. — Deo propitio nihil boni deesse potest (Inst. III. 2, 16. 28).

Was ist nun aus dieser Erkenntniß im Laufe der Geschichte geworden? Wenn man zunächst die Schultheologie darnach fragt, so läßt sie überall die Beachtung der Combination vermissen, welche aus der Confession und der Apologie nachgewiesen ist. Was die Lehrtitel betrifft, unter denen Melanchthon wenigstens dem Werthe des Vorsehungsglaubens und der Geduld im Leiden gerecht wird, so hat zwar Victorin Strigel, sein Schüler und Commentator, sie aufrecht erhalten; allein die Ausführung derselben ist frostig und kahl und verräth einen vollständigen Mangel an religiösem Verständniß der Themata und ihres gegenseitigen Zusammenhanges. Auch Leonhard Hutter hat noch die Titel De cruce et consolationibus und De invocatione. In jenem kann er nicht umhin, auf den Vorsehungsglauben zurückzugehen, der aber auch nur auf diesen Anlaß zur Sprache kommt;

Oratur igitur, cum mens deo accedit, quum loquitur cum illo, cum ex fide sincera opem apud ipsum solum quaerit. . . . Adoratio igitur nihil aliud est, quam certa in misericordiam dei fiducia. Ex qua deinde provenit, ut ad eam in omni causa venias ac obtesteris.

3) III. p. 175: Ut enim, qui sic animati sunt, deo tanquam parente utuntur, ita e diverso sollicite ac sine intermissione relegunt, tractant ac considerant, quibus ei rationibus placeant. Pietas ergo illic certo esse cognoscitur, ubi studium est iuxta voluntatem dei vivendi, nam istud absoluta quoque pietas inter parentes et liberos requirit, ut filius aeque studeat patri obsequi ac pater prodesse.

das Gebet begründet er auf das Gebot Gottes, und weiß nichts mehr von seiner specifischen Anknüpfung an die Versöhnung. Von da an verschwinden auch diese Themata aus der systematischen Theologie der Lutheraner; schon Chemnitz und Hunnius haben sie nicht mehr! Johann Gerhard erörtert die Vorsehung nur unter dem Verhältniß Gottes zur Welt, also als einen Theil der natürlichen Theologie. Der Spruch des Paulus, daß den Frommen alles zum Besten dient, wird von ihm nur zur Lösung der Frage beigebracht, wie Gott die Sünde zulassen könne; worin ihm freilich Augustin und Luther vorangegangen sind. Die wichtige Behauptung, daß den Gläubigen das Uebel nicht zur Strafe, sondern zur Erziehung und Erprobung gereicht, welche nur im Glauben des Versöhnten an die Vorsehung ihren Ort hat, wird als eine beiläufige Distinction bei dem Begriff der Strafe für die Sünde vorgetragen! Endlich setzt er, gemäß der Stellung der Lehre als einer allgemeinen vernünftigen Erkenntniß, bei dem natürlichen Menschen, also dem Sünder die Fähigkeit voraus, auf Gott zu vertrauen und zu hoffen, welche durch die Augsburgische Confession demselben direct abgesprochen wird [1]). Und hiebei ist es in der sogenannten rechtgläubigen Theologie der Lutheraner geblieben. Den Grund für diese Verkümmerung der lutherischen Dogmatik finde ich in der Werthlegung Melanchthon's auf die Glaubensartikel als das Hauptmerkmal der Kirche (S. 260). Jene Glaubensfunctionen sind eben keine Glaubensartikel. Deshalb ist das Interesse an ihnen schon bei Strigel nicht mehr ein subjectives; deshalb hat sie der Melanchthonianer Chemnitz aus seiner Darstellung der loci theologici ausgestoßen; deshalb haben auch die Nachfolger Hutter's sich in dieser Hinsicht dem Vorbilde desselben entzogen. Auch die Nachfolger Calvin's bleiben alsbald hinter der religiösen Behandlung des Begriffs der göttlichen Vorsehung zurück, in dem Maße, als sie die Prädestinationslehre in jenen Begriff hineinarbeiten. Auch die Lehre vom Leidenskreuz und vom Gebet verfällt bei ihnen sehr bald in unfruchtbaren Formalismus; allein die Theologen des 16. Jahrhunderts haben wenigstens diese Themata des subjectiven Glaubenslebens noch in Betracht gezogen; bei den späteren fallen sie aus. Unter diesen ragt nur Amesius eigenthümlich hervor. In seiner Lehre von

1) Locus VII. Ed. Cotta tom. IV. p. 52. 99. 136.

der Adoption klingt der Tractat Luther's von der christlichen Freiheit an, freilich in der objectiven Fassung der Gedanken, welche so weit von der ursprünglichen Conception derselben absteht und nicht ohne Einmischung von Frembartigem[1]).

Die Asketik in der lutherischen Kirche hält die Functionen des Gottvertrauens, der Geduld und des Gebetes in Ehren. Indessen kenne ich nur Einen, welcher mit ihrer Ableitung aus der Rechtfertigung durch den Glauben bekannt ist, und deren Besitz zugleich an die Existenz in der Kirche anknüpft, weil er übrigens mit Luther darin einverstanden ist, daß man Gott nur aus seiner positiven Offenbarung in Christus erkennt, und an der sogenannten natürlichen Gotteserkenntniß nur einen unablässigen Grund für Zweifel und Sorgen sich verschafft. Dieser Mann ist Stephan Praetorius, Pastor zu Salzwedel (1536—1603), Verfasser einer großen Zahl kleiner Tractate, in denen die Freudigkeit der Weltanschauung einen eigenthümlichen Reiz ausübt[2]). Ihm darf aus der reformirten Kirche Peter Dumoulin der Jüngere zur Seite gestellt werden[3]). Uebrigens hat Johann Arndt in dem zweiten Buche des „Wahren Christenthums" alles, worauf es im evangelischen Christenthum ankommt, in ziemlich systematischer Darstellung entwickelt, unter dem an Luther erinnernden Gesichtspunkt, daß ein gläubiger Christ ein hoher Name über alle Welt, aber ein wahrer Christ im Leben sein der niedrigste

1) Medulla I. 28, 18. Fideles assumuntur quasi in familiam dei, ut sint eius domestici, i. e. ut sint semper sub paterna tutela dei, ab ipso pendentes pro eutritione, educatione et couservatione perpetua. 25. Fructus adoptionis primus est libertas illa christiana, qua fideles omnes quasi manumissione liberantur a legis, peccati et mundi servitute. 26. Secundus, quod fideles dignitatem Christi participantes sunt etiam per ipsum quasi prophetae, sacerdotes et reges. 27. Tertius quod omnes creaturae et quae per illas fiunt, vel subiiciuntur fidelium dominio et usui puro, vel ministerii munere funguntur pro ipsis, vel cedant saltem in eorum bonum.

2) Achtundfünfzig . . . Tractätlein, herausgegeben durch Joh. Arndt. 2 Theile. Lüneburg 1622. Opurcula Praetoriana selecta cum praef. I. C. Meurer. Soltquellae 1724. Vgl. Cosack, Zur Geschichte der evangelischen asketischen Literatur in Deutschland. Basel 1871. S. 1—96.

3) Canonicus zu Canterbury, gestorben 1684. Auf dessen Traité de la paix de l'âme et du contentement de l'esprit, Amsterdam 1675 komme ich im dritten Bande zurück.

Name ist (Cap. 11). Aber da hierin sich die Doppelstellung Christi selbst wiederholt, glaubt Arndt zweckmäßig zu verfahren, indem er die Lehre von Demuth, Geduld und Gebet im Schema der Nachahmung Christi entwickelt. Das ist ein Rückfall in die mittelaltrige Methode, welche, wenn sie streng genommen wird, gerade zur Verzweifelung an ihrer Ausführbarkeit anleitet; während die Methode Luther's, alle nothwendigen Leistungen der Frömmigkeit dem Rechtfertigungsglauben unterzuordnen, vor jener Gefahr sichert. In plastischer und vollständiger Weise wird die evangelische Frömmigkeit durch Johann Scriver's „Seelenschatz" gezeichnet. Die lehrhafte Weise, in welcher die Predigten dieses Mannes verlaufen, beeinträchtigt auch nicht den Eindruck der Lebendigkeit, welchen die dargestellten Beziehungen der Gotteskindschaft und des Friedens mit Gott machen müssen. Denn in der Gotteskindschaft ist die Theilnahme an dem Priesterthum und Königthum Christi enthalten, in welcher die Gläubigen über alle Dinge als ihr Eigenthum verfügen. Unter den Titeln: Gottes Vaterliebe gegen die gläubige Seele, die gläubige Seele ein Kind Gottes, der gläubigen Seele Friede mit Gott, Freude in Gott, die Gott lobende Seele, die Gott ergebene und gelassene Seele, die demüthige Seele, werden immer wieder die Beziehungen des Vorsehungsglaubens, als des Gegengewichts gegen Kreuz und Leiden, das Selbstgefühl des Vertrauens auf Gott gegenüber den Hemmungen der Welt erörtert. Die Begründung dieser Merkmale der Gotteskindschaft in der Rechtfertigung kommt freilich nicht zur Geltung. An sich begründet das keinen Vorwurf gegen Scriver; denn dieser Zusammenhang ist eine theoretische Frage, deren Lösung in den Predigten vorausgesetzt werden konnte. Leider nur war den Theoretikern diese Frage längst abhanden gekommen. Uebrigens beweist die Fülle von Zuversichtsliedern, welche in der lutherischen Kirche vom 16. bis ins 18. Jahrhundert gedichtet worden sind, auch von solchen Dichtern, welche übrigens vorherrschend mittelaltrige Muster von Frömmigkeit wieder erneuern, daß die von Luther durch die Rechtfertigung im Glauben motivirte Richtung des Gemüthes in der nach ihm genannten Kirche aufrecht erhalten worden ist.

Aber mannigfache Schwierigkeiten und Nachtheile hat es doch zur Folge gehabt, daß die öffentliche Lehre von der Rechtfertigung nicht mehr in die Zweckbeziehung zu der Voll-

kommenheit des christlichen Lebens gestellt wurde, welche die Augsburgische Confession darbietet. Indem die Stellung des gläubigen Menschen in der Welt als etwas bei seiner Stellung zu Gott Gleichgiltiges bei Seite gesetzt wurde, bot die Lehre von der Rechtfertigung die Aufgabe dar, daß man nach den Schrecken des Gewissens in der contritio sich der **pax conscientiae** und der **laetitia spiritualis** blos in der Vergleichung mit Gott versichern solle, um den Eindruck von der Begnadigung zu erreichen. Hiemit wird eine Aufgabe grüblerischer Contemplation eröffnet, welche ihrer Art nach nicht gelöst werden kann, oder nur in einem unwillkommenen Ergebniß. Es kommt nämlich hiebei auf das Zeugniß des heiligen Geistes an, welches als göttliches Zeugniß von der blos moralischen Gewißheit, als einer blos menschlichen Vermuthung scharf unterschieden werden soll. Wie Joh. Gerhard gegen Bellarmin ausführt[1]), ist jenes Zeugniß von einer beliebigen Seelenregung dadurch unterschieden, daß es nicht **extra verbum dei** auftritt. Das innere Zeugniß findet überhaupt nur statt, sofern in erster Linie der heilige Geist in der gepredigten und gehörten Gnadenverheißung sich geltend macht; in dieser Auffassung von Röm. 8, 16 ist ausgedrückt, daß der menschliche Geist sich lediglich passiv gegen den göttlichen verhält. Soll aber die andere (von den Reformirten bevorzugte) Erklärung gelten, daß in der Anrufung des Vaternamens Gottes der göttliche Geist mit dem menschlichen verbunden wirkt, und daß demgemäß die Gewissensberuhigung, der Gebetseifer, das Tugendstreben und die Geduld im Unglück die Gotteskindschaft erprobt, so ist auch dieses alles nur erklärlich aus jener ersten Synthese, in welcher sich der göttliche Geist activ, der menschliche sich passiv verhält. Der Fall von erheucheltem Glauben widerlegt nicht die allgemeine Zuverlässigkeit eines göttlichen Zeugnisses, man müßte denn auch an seiner wirklichen Menschheit zweifeln sollen, weil Gespenster in menschlicher Gestalt vorkommen. Nun aber enthält das gepredigte Wort die Gnadenverheißung im Allgemeinen, also kann das in ihm wirksame Zeugniß des heiligen Geistes die Gewißheit des Gnadenstandes nicht im Besondern zueignen. Was Gerhard hierauf antwortet, verräth die schwache Seite der orthodoxen Darstellung. Hier trennt sich nämlich dennoch der Gedanke der

1) Loc. theol. XVII. Ed. Cotta tom. VII. p. 107 sq.

Wortoffenbarung und der des Geisteszeugnisses; und mit der Berufung auf die ausgesprochene Heilsgewißheit eines Job, Paulus, Johannes, wagt Gerhard es nur als möglich zu behaupten, daß die Gläubigen ihres Glaubensstandes und ihrer Gotteskindschaft gewiß sind [1]). Und wenn er diese Behauptung insbesondere auf die Aufforderung des Paulus (2 Kor. 13, 5) begründet, daß man seinen Glaubensstand für sich erproben solle, so wird damit die psychologische Grundlage seiner Theorie als unzureichend erwiesen. Der menschliche Geist kann in keinem Falle als passiv gedacht werden, oder man denkt ihn als Object einer mechanischen Bewegung ohne sein wesentliches Merkmal des Selbstgefühls. Soll aber eine dem Selbstgefühl vorausgehende Bestimmtheit dem menschlichen Geiste eigen sein, so muß er sie in jenem sich aneignen. Soll deshalb die Einsprache des heiligen Geistes zunächst vorgestellt werden als die Ursache des entsprechenden menschlichen Selbstgefühls, so ist sie doch als wirklich nur vorstellbar in dieser Form und nach den Bedingungen ihrer Activität. Oder soll das Zeugniß des heiligen Geistes in der allgemeinen Heilsverkündigung enthalten sein, so ist es als Zeugniß für das bestimmte Subject nur giltig vermöge eines Schlusses, den das subjective Selbstbewußtsein nach seinen besonderen Erfahrungen vollzieht. In dieser Richtung nun hat die reformirte Orthodoxie des 17. Jahrh. die Entscheidung getroffen, daß der Gläubige durch einen Schluß aus der Thatsache seines Glaubens seine persönliche Heilsgewißheit der allgemeinen Gnadenversicherung für die Gläubigen unterordnet, auch indem er keine Spuren der laetitia spiritualis, sondern eine Trockenheit und Abspannung seines Selbstgefühles wahrnimmt. Die lutherische Theologie hat sich zu diesem Zugeständnisse nicht bequemt, sondern die Anforderung der Gefühlssteigerung bei der Erfahrung der Rechtfertigung ebenso aufrecht erhalten, wie die Anforderung der terrores conscientiae in der Reue. Thatsächlich freilich bezeugt das Verfahren in der kirchlichen Beichte und Absolution, daß weder von der einen noch der andern Stimmung

1) L. c. p. 109: Credentes in Christum non solum in genere sciunt praeparatam esse electis vitae aeternae haereditatem, sed etiam in specie sciunt, sibi eam esse praeparatam; illud norunt ex revelatione verbi, hoc vero ex interno sp. s. testimonio. . . . . Utique ergo vere credentes scire possunt, an sint in fide et an Christus in ipsis habitet.

der entscheidende Gebrauch gemacht wurde, welcher durch die Lehre vorgeschrieben war. Denn keine contemplative Behandlung des geistigen Lebens ist geeignet, eine allgemeine Norm abzugeben. Nur am activen Selbstgefühl, wie es in der Stellung des Menschen zur Welt verläuft, lassen sich die Bedingungen vollziehen und nachweisen, unter denen die religiösen Normen wirksam werden.

Die Zersetzung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben beginnt also schon in der Epoche der Reformation, unmittelbar nachdem sie in den grundlegenden Lehrurkunden vollständig, d. h. mit Einschluß ihrer praktischen Abzweckung zum Ausdruck gekommen war. Es ist der gleiche Fall wie mit der lutherischen Auffassung der Kirche! Man übte ja nun den Vorsehungsglauben, die Geduld, das Gebet als die Merkmale des christlichen Lebens, ohne sich auf die Entscheidung der Dogmatiker einzulassen, daß diese Leistungen aus der natürlichen Religion und der allgemeinen Beurtheilung der Welt entsprängen. Aber man konnte die Lehre von der Rechtfertigung nicht mehr verstehen, wenn man nicht jene Frömmigkeit gerade als die Folge und die Probe der Versöhnung durch Christus sich zurechnete. Oder um sie auch nur in der gangbaren unvollständigen Deutung als den Trost der bekümmerten Gewissen in praktischer Geltung zu erhalten, mußte die Bekümmerniß der Gewissen als allgemeine Stimmung der Glieder der lutherischen Kirche wirksam sein. Das war aber nicht der Fall, auch nicht bei der Mehrzahl der theologisch gebildeten Lutheraner. Bei den Reformirten ergiebt sich dieselbe Thatsache, indem die fiducia, welche in dem reformatorischen Bekenntnisse Calvin's als die Form des Glaubens gesetzt worden war, in die Stellung einer zufälligen Zugabe herabgedrückt wurde, weil man von der gesteigerten Freudigkeit, die im Dogma ausgedrückt war oder zu sein schien, regelmäßig keine Erfahrung machte. Aus dieser Lage des Protestantismus ist es zu erklären, daß man zu den verlassenen Motiven der Devotion in der mittelaltrigen Kirche zurückgriff. Diese Erscheinung beginnt in dem Lutherthum wenige Jahre nach der Feststellung der Concordienformel. Einer der Ersten unter den Lutheranern, welcher die Gebetsvorbilder von Anselm, Bernhard, Pseudoaugustin wieder aufnahm, die Contemplation der Leidensgeschichte Christi auf den Fuß des Mittelalters setzte und die Heilsordnung nach dem Schema des

Hohenliedes einrichtete, ist Martin Moller[1]), Pastor zu Sprottau und Görlitz (gest. 1606). Die Formen der individuellen Mystik hat zuerst Philipp Nicolai in Hamburg (gest. 1608) in Anwendung gesetzt[2]). Als der Inhalt des ewigen Lebens, zu welchem der Gläubige gegenwärtig qualificirt ist, wird von ihm die Vereinigung der Seele mit Gott unter solchen Merkmalen angenommen, welche die ganze Vorstellung theils als sinnlich im höchsten Grade, theils als akosmistisch und pantheistisch erkennen lassen. Im Vergleich mit dieser unio mystica degradirt Nicolai die Rechtfertigung im Glauben zu einer Anfangsbedingung, indem er die Attribute, welche nach lutherischer Lehre zur Rechtfertigung gehören, Friede und Freude, Liebe gegen den Nächsten, Anbetung Gottes, Hoffnung und Streben nach dem himmlischen Vaterlande erst als die Wirkungen der unio mystica darstellt, welche selbst in der himmlischen Brautlust besteht, die den Verkehr mit dem Bräutigam Christus begleitet. Diese Lehre und die entsprechende Praxis ist nach dem Maße der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche apokryph; sie macht in theoretischer Hinsicht der Lehre von der Rechtfertigung Concurrenz; sie ist nur deshalb aufgenommen und fortgepflanzt worden, weil man die Rechtfertigungslehre nicht mehr praktisch verstand. Weiterhin hat Johann Arndt, indem er im dritten Buche des „Wahren Christenthums" Taulerische Gedanken zu reproduciren unternahm, die übertreibende und doch zugleich abgestumpfte Beurtheilung der Sünde als Elend und Häßlichkeit in Umlauf gesetzt, welche in dem zugemutheten Bekenntniß der Nichtigkeit die Grenzen zwischen Creatürlichkeit und Sünde aufhebt. Zugleich hat er die quietistische Gelassenheit des Willens in Gott gelehrt, ferner den bräutlichen Umgang der Seele mit Christus als die eigentliche Praxis der unio mystica aufgezeigt, welche schon nach dem Rechte des Glaubens, ohne Askese und Heiligung höhern Grades, von jedem Gläubigen zu üben wäre. Unter seinem Einfluß ist die lutherische Kirche durch den sentimentalen und auf sinnliche Eindrücke gestellten Cultus der Leiden Christi und durch die Mystik occupirt worden. Der Pietismus, der aus anderen Motiven entsprang, hat nicht

1) Meditationes sanctorum patrum. 2 Thle. Görlitz 1584. 91. Soliloquia de passione Iesu Christi. 1587. Mysterium magnum. 1595.

2) Freudenspiegel des ewigen Lebens. Frankf. 1599. Theoria vitae aeternae. 1606.

umhin gekonnt, die Vereinigung mit Gott und den Umgang mit dem Schönsten der Menschenkinder als berechtigte Formen christlicher Praxis anzuerkennen und quietistische Verzichtleistung auf eigenen Willen und selbständige Lebensentschlüsse als besonders werthvolle Frömmigkeit gepflegt. Durch Zinzendorf endlich ist der mittelaltrige Cultus des Martermannes als die eigentliche Uebung und Probe des Versöhnungsglaubens in den Vordergrund gerückt worden; allein die Beschäftigung mit diesem Bilde läßt doch auch er in den Umgang mit dem erhöhten Heilande ausklingen, welcher alle individuellen Gefühlsspannungen, die die contemplative Erregung ausmachen, zu einer ästhetischen Ausgleichung bringen soll, aber in den meisten Fällen die entgegengesetzte Empfindung der Trockenheit und Verlassenheit hervorbringt. Zu dem Gefolge von Zinzendorf, nicht zu dem von Luther, gehören alle die Mitglieder der lutherischen Kirche, welche über die Norm der christlichen Vollkommenheit in der Augsburgischen Confession hinaus noch die Forderung des contemplativen Umganges mit dem Bräutigam der Seele stellen. Die Dogmatik in der lutherischen Kirche ist den frühsten Antrieben der Asketiker alsbald gefolgt, und hat etwa seit dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts die Lehre von der unio mystica aufgenommen, nicht wie im Mittelalter als eine Aufgabe des Lebens, welche nur unter den schwierigsten Bedingungen der Askese und der Heiligung zu lösen wäre, sondern als ein Attribut des Heilsglaubens, welches demselben ebenso gegeben wäre, wie die Rechtfertigung in Christus. So gewiß ist dieses eine apokryphe Lehre, als auch die Concordienformel unter der Einwohnung des dreieinigen Gottes nur dasjenige begriffen hat, was den Grund zu guten Werken abgiebt. Aber wenn Quenstedt von der unio mystica die Freudigkeit der Lebensstimmung, Calov die Würde der Könige und Priester abhängig macht, so haben sie ihre Formel in Concurrenz mit der Lehre von der Rechtfertigung gestellt, welche an jenen Wirkungen ihre ursprünglichen Beziehungen hat.

In die reformirte Kirche ist der Strom der mittelaltrigen Devotion, die Tendenz auf die individuelle Mystik nach dem Muster des Hohenliedes und der Quietismus später eingemündet als in die lutherische. Der puritanische Independentismus in England, danach die strenge Richtung in der reformirten Kirche der Niederlande sind die Träger dieser Form von Frömmigkeit

geworden. In der niederländischen Kirche hat diese Erscheinung an den kirchenordnungsmäßigen Privatvereinigungen einen festen Halt und eine Bürgschaft ihrer Dauer gefunden. Die beiden hervorragenden Leiter dieser Bewegung sind Francis Rous, ein Genosse Cromwells, und Jodocus van Lodensteyn in Utrecht[1]), jener nach dem Vorbilde des heiligen Bernhard darauf gerichtet, daß die Seele des Gläubigen Ein Geist mit Gott werde, dieser in dem Geleise des Quietismus darum bemüht, durch formale Selbstverleugnung die Befähigung zur activen Heiligung zu stärken; beide weit davon entfernt, der Lehre von der Rechtfertigung eine maßgebende Bedeutung für die Praxis einzuräumen. Unter den Schultheologen freilich, welche dieser neuen Anregung folgten, ist die Lehre von der Rechtfertigung Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit geblieben. Allein bei Hermann Witsius kann man beobachten, daß die subjectiven Zustände im Glauben das höhere Interesse in Anspruch nehmen, als der Inhalt desselben. Er ist in der Unterscheidung zwischen iustificatio passiva und iustificatio activa ganz rechtgläubig (S. 297). Aber es ist im Sinne des Conventikelchristenthums, daß er im Glauben Stufen unterscheidet, nämlich die Erkenntniß und Zustimmung zur Heilslehre, die Liebe zu deren Wahrheit, den Hunger und Durst nach Christus, endlich das Annehmen Christi als der Hauptsache, welches den vertrauten Verkehr mit Gott und die gegenseitige Freundschaft eröffnet. Diese Lehrweise wird jedoch nicht der obigen Distinction in richtiger Weise eingefügt. Die Vollendung des Glaubens in dem Annehmen Christi müßte der Träger der iustificatio activa sein, d. h. mit dem subjectiven Glaubensact der höchsten Stufe würde das Bewußtsein zusammentreffen, daß man zu der in Christi Tod und Auferweckung gerechtfertigten Gemeinde gehöre. Diese Bestimmung aber überbietet Witsius durch die Annahme eines besondern Rechtfertigungsurtheils über den Werth der Einigung mit Christus im Glauben. Ebenso behauptet Wilhelm Brakel, daß wer durch das Evangelium an Christus glaubt, also mit ihm vereinigt ist, durch Gott thatsächlich gerechtfertigt wird. Das Bewußtsein der Rechtfertigung macht er also von

1) Rous, Interiora regni dei, London 1655; Lodensteyn, Beschouwinge van Zion, Utrecht 1678. Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 129 ff. 152 ff.

einem göttlichen Urtheil über den Werth des Glaubens abhängig, auf welcher Stufe immer sich derselbe bewegt[1]). Darauf ist auch Friedrich Adolph Lampe hinausgekommen. Das heißt, der Pietismus in der reformirten Kirche dreht den Begriff der Rechtfertigung dahin um, daß sie ein Urtheil Gottes über den Gläubigen als solchen, und zwar unter der Bedingung ist, daß derselbe sich durch verschiedene Stufen des Glaubens zu der contemplativen Aneignung Christi und dem fortgesetzten Liebesverkehr mit demselben hindurchgerungen hat. Hierin aber ist diese Richtung bei dem Gegentheil von dem angelangt, was die Reformatoren mit dem gleichnamigen Gedanken gemeint hatten.

Der Pietismus in der lutherischen Kirche nimmt einen andern Verlauf. Philipp Jacob Spener hat seine geschichtliche Bedeutung darin, daß er den verschiedenen Arten praktischer Frömmigkeit, die er theils vorfand, theils absichtlich und unabsichtlich anregte, die Existenzform der Conventikel dargeboten hat. Aber er für seine Person war z. B. für die Methoden, welche Joh. Arndt in Wirkung gesetzt hatte, für den Verkehr mit dem Bräutigam und für die weltflüchtige Gelassenheit des Willens nicht zugänglich. Ferner hat er die Aufgabe des Bußkampfes als einer Bedingung für die Heilsgewißheit ebenso bestimmt verworfen, wie er ein Streben nach gesteigerter religiöser Lust abgelehnt hat. Sein nüchterner Grundsatz, daß die Authentie des Rechtfertigungsglaubens durch die Fülle der guten Werke als Wirkungen der Nächstenliebe erprobt werden solle, ist auch nichts Neues. Alle Dogmatiker lehren so, und ebenso Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Confession (III. 155). Es scheint auch nichts Unverfänglicheres zu geben, als diese Combination. Allein indem Spener den Grundsatz praktisch zu machen unternimmt, ergiebt sich, daß derselbe in gesetzliche Skrupulosität sowie zugleich in moralische Laxheit hineinführt. Gute Werke nämlich bestimmt Spener als Werke um Gottes willen. Es ist aber im täglichen Leben gar nicht leicht zu ermitteln, ob eine zu unternehmende Handlung dieses Merkmal an sich trägt; eine Menge derselben trägt vielmehr das Merkmal der

---

1) Witsius, Oeconomia foederum dei. Leowardiae 1677. Wilhelm a Brakel, Redelijke Godsdienst. 1700. F. A. Lampe, Dissertationes philologico-theologicae. Amstelod. 1737. Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 294. 324. 438.

Indifferenz an sich; um dasselbe aufzuheben bedarf es also einer peinlichen Beachtung des Gesetzes. Andererseits wird durch die mannigfache Wahrnehmung von Sünde die ganze Rechnung durchkreuzt; soll sie also doch zu Recht bestehen, so muß die Selbstverantwortung eingeschränkt und die Fülle der kleinen Unebenheiten „der Sünde in meinem Fleische" zugeschoben werden, für die man nicht verantwortlich ist[1]). Die von Spener vorgeschriebene Probe der Rechtfertigung dient also vielmehr zur Zersetzung als zur Bewährung der Sache. Man tauscht auf dem von ihm eingeschlagenen Wege für die in der Rechtfertigung erstrebte evangelische Freiheit gesetzliche Skrupulosität ohne Ziel und Ende, und für die von ihr vorausgesetzte sittliche Strenge in der Selbstbeurtheilung Oberflächlichkeit und Laxheit ein. August Hermann Francke hat in Abweichung von seinem väterlichen Freunde sich nicht gescheut, den Bußkampf als die Probe der Rechtfertigung im Glauben, als die vorausgehende Bewährung der Aechtheit des Rechtfertigungsglaubens vorzuschreiben. Diese Methode, welche von der theologischen Facultät in Halle als gemeinsame Behauptung angeeignet wurde, ist ja nur die Belebung der von Melanchthon vertretenen Lehre; und die Hallenser meinten sie auch nicht sowohl in dem gesetzlichen, als vielmehr in dem evangelischen Sinne, als Wirkung von Heilsglauben[2]). Allein dieser Vorbehalt konnte die ziellose Quälerei durch die Prüfung des Sündenstandes am Gesetze nicht verhindern. Denn wenn die Buße wirklich aus dem Glauben abgeleitet werden soll, so muß den individuellen Verhältnissen Freiheit gelassen, und auf eine Vorschrift gleicher Methode, wie im vorliegenden Fall, Verzicht geleistet werden. Aus den verschiedenartigen Ansätzen Spener's und Francke's zur Erprobung der Rechtfertigung entspringt also eine Methode gesetzlicher Lebensrichtung, welche in ihrer ziellosen Peinlichkeit gerade das Gegentheil von dem hervorruft, was die Reformatoren mit dem Gedanken der Rechtfertigung aus dem Glauben meinten. Francke war für seine Person ungeachtet seiner Weltklugheit gewissermaßen ein Held des Gottvertrauens; aber seine Schuldogmatik hat ihm die Einsicht unmöglich gemacht, daß er in seiner von Zuversicht

1) Theologische Bedenken I. S. 138*. III. S. 141. II. S. 382. 392.

2) Tholuck, Geschichte des Rationalismus. 1. Abtheilung (1865) S. 23.

auf Gott getragenen Thatkraft die Probe seiner Rechtfertigung finden dürfe. Er hat deshalb für sich die Probe an den Seligkeitsgefühlen in dem Umgang mit dem Bräutigam gemacht. Die beiden Formen des Pietismus, welche in der niederländisch-reformirten Kirche als der gesetzliche und als der evangelische auf einander gefolgt sind, entspringen auf Francke's Anregung in der lutherischen Kirche als gleichzeitige Erscheinungen. Als ein Vertreter der letztern Art unterscheidet sich Heinrich von Bogatzky von den gesetzlichen Pietisten; aber auch er hat, bevor er sich dem Beruf des pietistischen Schriftstellers widmete, aus seinen Anstrengungen um gefühlte und deutlich vorgestellte Heilsgewißheit nur das Gegentheil davon geerntet, wie alle, welche jenes Ziel durch Contemplation erreichen wollen. Deshalb ist auch die Halle'sche Theologie in der Lehre von der Rechtfertigung auf dieselbe Bahn gekommen, welche unter dem Einfluß ihres Pietismus von Witsius und Brakel eingeschlagen worden ist. In der „Grundlegung der Theologie" von J. A. Freylinghausen (1703. 14. Auflage 1774) wird zunächst die Rechtfertigung so definirt, daß Gott einem wahrhaft Bußfertigen und Gläubigen die Gerechtigkeit Christi schenket und zurechnet und um derselben willen seine Sünde vergiebt und deren Strafe erläßt. Insofern auf Seiten des Menschen der Glaube Ursache der Rechtfertigung ist, kommt derselbe nicht als Tugend, sondern als Gottes Werk in dem Menschen in Betracht. Aber freilich werden der Rechtfertigung nur diejenigen wirklich theilhaftig, welche in rechtschaffener Buße der Sünde absterben, und die Vergebung derselben im Blute Christi mit Verleugnung aller eigenen Würdigkeit und Gerechtigkeit durch den Glauben suchen und annehmen. Die Gläubigen können ihrer Rechtfertigung gewiß sein, insofern dieselbe nach der Ordnung der Buße und des Glaubens auf die Würdigkeit des Mittlers begründet ist. Dieses active Ringen des Glaubens mit Gott um die Gewißheit der Rechtfertigung, welches Anton und Joachim Lange[1]) in deutlicheren Ausdrücken behaupten und fordern, findet Löscher[2]) dessen verdächtig, daß etwas in den Grund des Heiles

1) Antibarbarus II. p. 445: Fides iustificans in ipso etiam iustificationis actu est viva et maxima activa; fides facultates suas coniunctim exserit et quidem primum in iustificatione; lucta victrix inest fidei iustificanti.

2) Vgl. Moritz von Engelhardt, Valentin Ernst Löscher nach seinem Leben und Wirken (1853). S. 179. 215.

eingerechnet wird, was nur zur Ordnung desselben gehört. Und darin hat er Recht. Die Rechtfertigung ist in dieser Darstellung ebenso wohl als Anerkennung des erfolgreichen Strebens des Gläubigen wie als Uebertragung des Werthes Christi auf ihn gemeint. Und je mehr Gewicht auf dies subjective Ringen um den Glauben gelegt wird, um so deutlicher erscheint das Rechtfertigungsurtheil Gottes als Werthbestimmung der Leistung des Glaubens. Dasselbe Resultat erreicht auf der Bahn des von Weigel abstammenden radicalen Pietismus Joh. Conrad Dippel, indem er das Rechtfertigungsurtheil auf den inneren Gehorsam des Glaubens, die gänzliche Aufopferung des Adamischen Lebens bezieht. Dieser Glaubensgehorsam, welcher den ohne Aufrichtigkeit unternommenen Gesetzwerken entgegengesetzt ist, soll von Gott als Gerechtigkeit angerechnet werden[1]).

49. Es ist bekannt, daß die pietistische Richtung der Halleschen theologischen Facultät schon nach zwei Menschenaltern von der Aufklärung und dem Rationalismus abgelöst worden ist. Da die Träger der letztern theologischen Form Zöglinge des Pietismus waren, so ist es außer Zweifel, daß nicht blos in dem radicalen Pietismus und kirchlichen Indifferentismus von Arnold und Dippel, sondern auch in dem Pietismus Spener'scher Succession das Element der Aufklärung wirksam war. Der niederländische Pietismus und seine Absenker in den reformirtkirchlichen Gebieten Deutschlands werden jedoch durch diese Combination nicht getroffen. Vielmehr hat diese Richtung ihre Prätension vollständiger Rechtgläubigkeit stets gegen die Aufklärung und den Rationalismus behauptet. Der reformirte Pietismus also ist in der Beziehung von dem in der lutherischen Kirche Deutschlands wohl zu unterscheiden. Der allgemeinste Grund, daß die naturalistische und rationalistische Richtung in der Theologie sich gegen den übernatürlichen und überlieferten Charakter der christlichen Religion erheben konnte, liegt in dem auffälligsten thatsächlichen Erfolge der religiösen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, nämlich in der mehrfachen Zerspaltung der Kirche im Abendlande. Denn die Spaltung der Kirche verminderte

---

1) Wein und Oel in die Wunden des gestäupten Papstthums der Protestirenden. Sämmtl. Schriften I. S. 324.

nicht nur deren Gewicht für den Gang der Cultur, sondern hatte auch culturwidrige Folgen, sofern sich der Religionskrieg aus der Trennung der Kirchenparteien und ihrer Verbindung mit politischen Mächten entwickelte. Diese schlimmste Art des Krieges durchzog nach einander Frankreich, Deutschland, England. Unter dem Eindruck dieses Uebels und in der Vergegenwärtigung seines Ursprungs entstand nun gerade bei Personen von feiner sittlicher Empfindung und von religiösem Ernste Gleichgiltigkeit, ja Abneigung gegen die positive dogmatische Ausprägung, weiterhin gegen die historische Begrenzung des Christenthums. Die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme hatte nicht blos gelehrten Streit und gesellschaftliche Absonderung, sondern mit dem Kriege die Demoralisation des Volkes, also einen dem Zwecke der Religion entgegengesetzten Erfolg nach sich gezogen. Der Trieb, eine Abhilfe dagegen zu finden, begnügte sich nun aber nicht, die dogmatisch indifferente Urform des Christenthums aufzusuchen, weil jede Kirche mit ihrem Dogma derselben zu entsprechen vorgab; sondern er richtete sich auf die Anerkennung der über allen positiven Religionen stehenden natürlichen Religion, weil man durch die Theologie aller Parteien auf diese ihnen gemeinsame neutrale Basis hingewiesen war. Hierin vollzieht sich eine eigenthümliche Nemesis für die christliche Theologie. In dem allerersten Stadium derselben hatte man der heidnischen Bildung das Christenthum durch die Behauptungen empfohlen, daß es dem natürlichen Zuge der Vernunft zum Monotheismus entspreche, und daß sein Gesetz kein anderes als das natürliche Sittengesetz sei. Es waren freilich ganz begrenzte philosophische Gedankenkreise, der spätplatonische und der stoische, in welchen diese Voraussetzungen ihren positiv geschichtlichen Ort haben. Man übertrieb also den Umfang ihrer Geltung, indem man sie als Objecte des allgemeinen geistigen Bewußtseins behauptete, und man setzte sich überdies über die specifische Verschiedenheit zwischen den christlichen und den ähnlich lautenden heidnischen Gedanken hinweg, indem man ihre Analogie als effective Uebereinstimmung behandelte. Ohne daß diese Fehler entdeckt wurden, behauptete die Theologie des Mittelalters und die des Protestantismus, daß die von der speciellen Offenbarung noch nicht berührte Vernunft und Beobachtung der Welt denselben Gedanken von Gott hervorbringe, den das Christenthum mit sich führt, und daß dieser Gedanke, zugleich mit dem natürlichen Be-

wußtsein eines Jeden von dem Gesetze der Liebe, die Grundlage der Theologie bilde, zu welcher die Offenbarung nur besondere und stärkere Bürgschaften des Heiles hinzufüge. Verdienen vom Standpunkte der Orthodoxie diejenigen Männer einen Vorwurf, welche jene natürlichen Grundlagen aller Religion sich genügen ließen, nachdem die besonderen Bürgschaften des Heiles aus der göttlichen Offenbarung den Anschein gewonnen hatten, daß sie gerade zum Unheile der Menschen gereichten? Sie spannen ja nur die Fiction weiter, durch welche das Christenthum zuerst seine allgemeine Bedeutung für die menschliche Cultur einleuchtend gemacht hatte, durch welche dann die Vernunftgemäßheit seines identisch aufgefaßten Inhaltes wissenschaftlich demonstrirt worden war; also durfte hieran auch die Vernunftwidrigkeit seines gespaltenen Bestandes erprobt werden!

Die erste literarische Empfehlung des theologischen Naturalismus noch in verhüllter Gestalt unternahm unter dem Eindruck der französischen Religionskriege der Rechtsgelehrte Joh. Bodinus[1]), für seine Person Katholik. Aus seinem Bildungskreise erhielt der Engländer Edward Herbert von Cherbury die Anregung zur ersten offenen systematischen Darstellung des Inhaltes der Naturreligion[2]), welche in jeder positiven Religion den werthvollen Kern bilden und in jeder derselben mannigfache Entstellungen erfahren haben soll. Indem man aber darauf angewiesen wird, jenen Kern herauszuschälen, so ergiebt sich, daß alle Offenbarung, auch wenn ihr Vorkommen nicht geleugnet werden soll, überflüssig ist. Der materiellen Tendenz dieses Vorgängers entspricht die Literatur, welche man unter dem Gesammttitel des englischen Deismus begreift, obgleich sie, in Hinsicht des formellen wissenschaftlichen Standpunktes, nicht mit Herbert idealistisch, sondern mit Hobbes und Locke sensualistisch ist. Allein jene Opposition gegen das positive und kirchliche Christenthum läßt in der Vielseitigkeit der von ihr bearbeiteten Themata deutlich die Naturreligion Herbert's als den geistigen Grundtypus aller ihrer Wendungen erkennen. Dieser Zusammenhang waltet deshalb ob, weil

1) Colloquium heptaplomeres de abditis rerum arcanis, geschrieben 1588.

2) De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. Paris 1624. De religione gentilium, eorumque apud eos causis. London 1645, vollständig Amsterdam 1663.

die gleiche Veranlassung, nämlich der abstoßende Eindruck des Religionskrieges, die übereinstimmenden Bestrebungen hervorgerufen hat. Wie man durch die Herstellung der Stuart's den Religionskrieg zu Ende brachte, und durch die Erhebung Wilhelm's von Oranien der Erneuerung des Religionskrieges vorbeugte, so sucht die deistische Literatur, welche dieser Epoche angehört, durch das Mittel der Theorie den Streit um die Religion unmöglich zu machen. Der Hauptertrag derselben prägt sich darin aus, daß das Christenthum auf die Naturreligion reducirt wurde, aus denselben Voraussetzungen, denen gemäß die Orthodoxie die Identität beider in der umgekehrten Form behauptet hatte[1]). Die deistische Literatur ist das Product von Laien, und ist an sich kirchenfeindlich. Aber gleichzeitig mit ihrem Verlauf wird die anglicanische Kirche von der latitudinarischen Theologie beherrscht, welche mit vorwiegender Gleichgiltigkeit gegen die Dogmen die Moralität als den Zweck und die Probe der Religion pflegt.

In schärferer Ausprägung kam die Aufklärungstheologie in der lutherischen Kirche Deutschlands zur Geltung. Denn Deutschland war durch seinen 30jährigen Religionskrieg ärger zerrüttet worden, als Frankreich und England durch ihre gleichartigen Heimsuchungen, und Deutschland wurde nicht, wie jene Länder zur selbständigen und energischen politischen Existenz gesammelt, sondern erfuhr unter der unbrauchbar und unwahr gewordenen Form des römischen Reichs seine vollständige politische Zersetzung. Ein hauptsächliches Organ derselben ist die Ausbildung des Naturrechts als Wissenschaft und die fortschreitende Aufnahme seiner Anschauungen durch die Gebildeten. Denn darin vollzieht sich auch die Ablösung der Sitte von den als unzureichend erkannten positiv geschichtlichen Einrichtungen und Auctoritäten. Als der Anführer dieser Richtung ist Christian Thomasius bekannt, welcher nicht blos die wissenschaftliche Aufgabe des Naturrechts in allen möglichen Folgerungen, z. B. zur Erschütterung des Instituts der Ehe und zur Verschiebung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in den Territorialismus ausgeführt, sondern überhaupt die Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit

1) Tindal, Christianity as old as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature. London 1730. Chubb, The true gospel of Jesus Christ asserted. London 1738.

in dem Sinne proclamirt hat, daß der Nutzen des irdischen Lebens den Vortritt gewann. Seine religiösen und theologischen Ueberzeugungen waren freilich immer noch positiv genug, aber auch in dieser Hinsicht läßt er eine Veränderung nach dem Maßstabe der gesunden Vernunft erwarten, die er nicht blos als wissenschaftlichen Grundsatz, sondern in allen Beziehungen seines öffentlichen Lebens geltend machte. Tholuck [1]) bezeichnet ihn als die personificirte Aufklärung.

Die Aufklärung in religiöser Beziehung, welche schon dieser Mann anschaulich werden läßt, konnte die lutherische Kirche in Deutschland deshalb fast vollständig occupiren, weil das Bewußtsein von der religiösen Bedeutung der Kirche nirgendwo schwächer ausgeprägt ist, als in dem Verlaufe der Geschichte des Lutherthums im 17. Jahrh. Für die Theologie genügt es nicht, daß die directe Lehre von der Kirche in den Formen fortgepflanzt wird, welche die Augsburgische Confession vorschrieb. Deren siebenter Artikel nämlich ist zwar die normale aber dabei keine vollständige Darstellung des für die Theologie nothwendigen Begriffs der Kirche. Andererseits befolgten die amtlichen Vertreter der Kirche in der Praxis ganz andere Maßstäbe, als welche in der Confession gemeint und ausgesprochen waren. Für die Laien also kam nicht sowohl ihr Verhältniß zur Gemeinschaft der Gläubigen, sondern nur ihre Unterwerfung unter die Rechtsgewalt der Lehrer und Pastoren zum Bewußtsein. Ein Gegengewicht würde wirksam geworden sein, wenn die Wechselbeziehung zwischen der Versöhnung oder Rechtfertigung des Einzelnen und dem Bestande der Gemeinde der Gläubigen nach dem Vorgange von Luther und von Brenz (S. 209) in der Lehre und in den Kirchenliedern Platz gefunden hätte [2]). Das war aber leider nicht der Fall. Der Gedanke, den ich in der lutherischen Lehrüberlieferung vermisse, findet nur eine indirecte

---

1) Kirchl. Leben des 17. Jahrh. II. S. 61—76. Gesch. des Rationalismus I. S. 107—119.

2) Eine bemerkenswerthe Ausnahme davon finde ich in dem Liede von Peter Busch (geb. 1682 zu Lübeck, gest. als Pastor an der Kreuzkirche zu Hannover 1744) „Du Brunnquell aller Liebe". Hier kommen folgende Sätze vor: „Du liebtest die Gemeine und machtest sie ganz reine von Sünden durch dein Blut"; „Die alte Lust der Sünden hilf uns nun überwinden als Dein erlöste Schaar". In der Epoche des Pietismus und der beginnenden Aufklärung ist diese Deutung der Erlösungsthat Christi wirklich überraschend.

Vertretung in dem Grundsatz, daß die Taufe den Gnadenstand gewährleiste, und alle Gewißheit der Gnade auf den Empfang dieses Sacraments zu stützen sei. Wenn man sich dessen erinnert, daß die Taufe als Sacrament nicht blos Organ Gottes zur Begnadigung, sondern zugleich auch Organ der Gemeinde der Gläubigen ist, so erkennt man, daß die Werthschätzung der Taufe in der lutherischen Kirche und die Wahrheit, daß man nur als Glied am Leibe Christi alles Heil erfährt, einander correlat sind. Aber eben diese Combination war den Lutheranern des 17. Jahrhunderts weniger gegenwärtig, als man nach der Geltung der Katechismen Luther's erwarten sollte. Anstatt dessen isolirte die Predigt den Einzelnen auf sich selbst, indem sie ihm die Bekehrung durch Gesetz und Evangelium zumuthete. Die Feier des Abendmahls isolirte den Einzelnen auf sich durch den Grundsatz, daß das Sacrament im Unterschied von der Predigt die Gnade der Sündenvergebung dem Einzelnen als solchen darbiete. Der gemeinsame Kirchengesang wurde in Widerspruch mit seiner Bestimmung gesetzt durch eine Menge von Liedern, welche in rein individueller Betrachtung der Heilsthatsachen und individueller Selbstprüfung an denselben verlaufen. Denn die Fülle der Liederdichtung im 17. Jahrh. ist nicht sowohl durch ein Interesse an der religiösen Gemeinschaft beherrscht, sondern richtet sich nach den Vorbildern der Devotion im Mittelalter, welche lediglich auf die isolirte Contemplation des Mönches oder der Nonne gestellt ist[1]. Aber dieser Zug zum Individualismus ist in den Kirchenliedern schon von Anfang an stärker ausgeprägt als der Trieb zum Bekennen als nothwendiger Function der Gemeinde. Zum Beispiel ist in dem gut lutherischen alten hannover'schen Gesangbuche[2]) unter allen Liedern zum Feste der Pfingsten, an welchem man die Erinnerung an die erste öffentliche Selbstthätigkeit der Gemeinde der Gläubigen begeht, ein einziges, welches unter anderem daran erinnert, daß durch den heiligen Geist das Volk aus aller Welt Zungen zum Glauben versammelt ist; dies ist aber nur der An-

1) Vgl. meinen Aufsatz: Ein Beitrag zur Hymnologie der deutschen lutherischen Kirche, in Beyschlag's Deutsch-evangel. Blättern 1881. S. 93—103.

2) Dasselbe ist zwischen 1657 und 1740 allmählich zusammengestellt, und repräsentirt die ungebrochene lutherische Tradition, da nur ein geringer Theil der Lieder pietistischer Herkunft ist.

klang an den mittelaltrigen Hymnus. Und auch diese Anspielung bleibt hinter der grundlegenden Thatsache der Pfingsten zurück, daß die Gläubigen eben in dem Geiste Gottes die großen Thaten Gottes, die durch Christus geübt sind, anerkannt, gepriesen und durch dieses active Bekennen vor fremden Zeugen ihren Platz in der Weltgeschichte eingenommen haben. Anstatt auf dieses Ereigniß beziehen sich alle Pfingstlieder auf die individuelle Wiedergeburt, Erleuchtung, Tröstung durch den heiligen Geist und auf seine objective Stellung in der göttlichen Dreieinigkeit. Die Lieder aber, welche sich in jenem Gesangbuche direct auf die Kirche beziehen, sagen von ihr nicht mehr aus, als daß sie durch das Wort Gottes und die Sacramente gegründet, und daß sie die Gelegenheit sei, das göttliche Wort in der Predigt zu hören.

Der Antrieb zum religiösen Individualismus ist also nicht erst durch den Pietismus in der lutherischen Kirche erweckt worden. Allerdings fand jenes Element in der Epoche vor dem Pietismus sein Gegengewicht an der kirchlichen Sitte; diese aber bestand wesentlich in der Regelmäßigkeit des Kirchenbesuches, der Anwesenheit bei der Predigt, in der regelmäßigen Beichte und der Theilnahme am Sacrament, — ganz entsprechend demjenigen, was die Gesangbuchslieder von dem Werthe der Kirche aussagen. Diese Sitte hat im Wesentlichen auch ihren Bestand behalten, als schon lange die Aufklärung in die Gemüther eingezogen war; sie hat also nicht die Kraft gehabt, den Umschwung zu demselben zu verhindern. Vielmehr hat es die Wirkung desselben offenbar befördert, daß die Genossen der Kirche nur dieses Bewußtsein von der Kirche hatten, geduldige Hörer der Predigt sein, und deren Inhalt sich aneignen zu müssen. Waren also die Theologen und die Prediger zu rationalistischen Ueberzeugungen gelangt, so waren sie weder für ihre eigenen Personen noch durch die Rücksicht auf ihre „Zuhörer" gehindert, dieselben amtlich auszusprechen, zumal wenn der Abstand der neuen theologischen Ueberzeugung von der frühern durch die Gravität der seelsorgerlichen Persönlichkeit für beide Theile überwiegend verhüllt wurde. Eine besondere Disposition zur Aufklärung ergab sich nun innerhalb der Rechtgläubigkeit selbst aus der apologetischen Stellung, welche seit dem Anfang des 17. Jahrh. die Theologie gegen den Atheismus und Naturalismus einnehmen mußte. Diese Aufgabe wurde später durch Spinoza, Hobbes u. A. noch näher gelegt. Diese Philosophen

trennten das Naturrecht von der natürlichen Religion, welche die ganze bisherige Theologie als correlat und untrennbar behandelt hatte. Indem sie gewisse Gründe der sittlichen Geselligkeit als angeborene Idee anerkannten, leugneten sie die Verbürgung derselben durch die angeborene Idee von Gott. Um die alte Combination zu wahren, sahen sich die rechtgläubigen Theologen auf einen verstärkten Anbau der „Natürlichen Theologie“ hingewiesen, welche ihnen als das Fundament und der Maßstab für den Inhalt der Offenbarung galt. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß diejenigen Gedanken, für die man kämpft, die höchste Bedeutung gewinnen. Es wird demnach nicht zweifelhaft sein, daß diese zunehmende Beschäftigung mit der natürlichen Theologie, die das erste Drittel des 18. Jahrhunderts ausfüllt, die Beachtung der Offenbarungstheologie hat zurückstellen lassen.

Ein directes Motiv zur Aufklärung in der lutherischen Kirche schließt der Pietismus in sich, und der Same dieser Richtung ist gerade schon bei seinem Urheber Spener zu entdecken. Derselbe hatte ja nichts weniger als die Absicht, den Lehrbegriff und den Zusammenhang der kirchlichen Ordnungen zu schwächen; sein Dringen auf praktisches „rechtschaffenes“ Christenthum, und das Organ, das er demselben schuf, die Collegia oder Conventikel waren nur auf die Verstärkung des lutherischen Kirchenthums von ihm berechnet. Allein so groß durch die Verbreitung jener Tendenz und dieses Institutes die Wirksamkeit Spener's geworden ist, so hat er das, was man in Deutschland Pietismus nannte, nicht in seiner Hand behalten. Nicht einmal in dem Conventikel zu Frankfurt hat er vermocht, seine specielle Ansicht von der Bewährung des Glaubens durch gute Werke zur herrschenden Methode zu machen; unter dem Einfluß eines Andern ist in jenem Kreise sentimentale und grüblerische Heilsgewißheit erstrebt worden, bis die Separation von der Kirche diese Gemeinschaft heimsuchte und so gut wie zerstörte. Der praktische Drang, welcher die Genossen jener Collegia erfüllte, brach theils in alle möglichen kirchenfeindlichen Schwärmereien aus, theils nährte er sich an Mystik und Böhme'schen Speculationen, theils richtete er gesetzliche Strenge gegen die Adiaphora auf, theils verlor er sich wieder in die Beschäftigung mit dem tausendjährigen Reiche und der Wiederbringung aller Creaturen. Alle diese und noch andere Spielarten von Frömmigkeit beweisen, daß Spener nicht Herr über die von ihm

erregte Bewegung der Geister gewesen, und daß der „Pietismus" nichts weniger an sich trägt als den Typus der Ueberzeugung seines Urhebers. Auch der ihm persönlich am nächsten stehende Francke vertritt in der Theorie vom Bußkampf einen Maßstab der Frömmigkeit, der Spener's Zustimmung entbehrte. Aber indem Spener seine persönliche Toleranz allen diesen verschiedenartigen Erscheinungen gegenüber aufrecht erhielt, welche mehr Anknüpfungspunkte bei Weigelianern und Schwenkfeldianern hatten als in der Lehre und bisher geübten Praxis der lutherischen Kirche, so betrat er mit seiner wenigstens thatsächlichen Indifferenz gegen die verschiedenen Formen praktischen Christenthums den Weg zur Aufklärung. Den Ausdruck dafür hat er wenigstens in zwei Briefen von 1677 gefunden, nämlich, daß Streitigkeiten über Lehrunterschiede und Feststellung von nothwendigen Glaubenswahrheiten, welche die Leute aus dem Volke nicht begreifen, nichts werth seien, da aufrichtiger Glaube und unverfälschte Liebe das Einzige sei, worauf es im Zeitalter der Apostel ankam [1]). Merkwürdig ist die Uebereinstimmung dieser Forderung mit der Definition der christlichen Vollkommenheit im 16. Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses; aber es ist doch ein verschiedener Sinn in beiden Fällen. Dort sind Glaube (Gottvertrauen) und Liebe eingeordnet in den Gedankenkreis der Versöhnung durch Christus und der Gemeinschaft an der Kirche. Zu Spener's Zeit ist dieser Zusammenhang längst nicht mehr verständlich, und die praktischen Forderungen nicht von ihm beherrscht. Dieselben sind vielmehr gemeint im Gegensatz gegen den unverständlich gewordenen Lehrbegriff der lutherischen Kirche. So sind sie Signale der Aufklärung.

Bei Francke findet dieses Element ebenso wenig directen Widerhall, wie die persönliche Toleranz Spener's. Jener hat vielmehr durch seine Energie und seine Herrschfähigkeit dem Pietismus die Existenz als Fortschrittspartei in der Kirche gesichert. Dazu gehörte die möglichste Ablehnung der Extravaganzen, welche die Richtung zunächst hervorgerufen hatte, und eine im Ganzen positive Haltung in der Theologie. Allein den Bund mit der Mystik konnte auch Francke nicht ablehnen. Diese Richtung aber, sofern sie eigentlich interconfessionell ist, bildet entweder die Brücke zum Katholicismus, oder drängt zur kirchlichen Indifferenz oder Auf-

1) Consilia latina I. p. 27. 28.

klärung. Die letztere Wirkung hat die Mystik am Anfange des 18. Jahrhunderts in vollem Maße mit sich geführt. Dahin gehört Gottfried Arnold; aber diesem Manne schließt sich eine Reihe von Gesinnungsgenossen an, unter denen die Namen von Römeling, Dippel und Edelmann am bekanntesten sind [1]). Dieselben machen es anschaulich, wie die unmittelbare Vereinigung mit Gott, die sie werthschätzen, gegen die Besonderheit der christlichen Offenbarung, welche in einer Reihe von Vermittelungen verläuft, gleichgiltig macht. Indem sie ferner sich dabei auf das innere Licht, welches jedem Menschen beiwohnt, berufen, erreichen sie dieselbe Instanz, welche den nüchternen Naturen als gesunde Vernunft geläufig ist. Die Ernüchterung von dem Rausche der Mystik, welche niemals ausbleibt, führt diese Mystiker endlich auch auf den Boden der „gesunden Vernunft" hinüber. Diese Gruppe von mystischen Aufklärern steht, wie gesagt, neben der Halle'schen Theologenschule. Aber das überwiegende Interesse derselben an christlicher Praxis und die Abneigung gegen die scholastisch-aristotelische Darstellung der kirchlichen Lehre, worin diese Gruppe den Fortschritt in der Theologie zu einem höhern Ziele zu bewirken suchte, führt sie auch schon in der zweiten Generation zu aufklärerischer Gleichgiltigkeit gegen die kirchliche Begrenzung des Christenthums. In diesem Sinne erklärt Joachim Lange es für eine thörichte Antithese, da man statuirt, Gott könne und wolle weder des Menschen Herz zur Bekehrung, noch seinen Himmel zur Mittheilung der Seligkeit aufschließen, es sei denn bei einem Menschen ein gewisser abgezirkelter Vorrath von Ideen nach allen Stücken völlig vorhanden. Derselbe macht die Wichtigkeit einer Lehre von ihrem Einfluß auf die moralische Besserung abhängig und sieht die Seligkeit nur dann als gefährdet an, wenn man die Grundlehren derartig verfälscht, daß sie zu aller seligmachenden Application entkräftet werden [2]). Was Wunder, daß die dritte Generation der Halle'schen Schule der Hauptträger der Aufklärung wird. Dabei kann man an gewissen Personen beobachten, daß dieser Pietismus und die Aufklärung sich nicht ausschließen, daß sie vielmehr individuell in einander fließen. Adolf Friedrich Büsching, der Verfasser der Epitome theologiae ex solis sacris literis concin-

1) Vgl. Tholuck, Geschichte des Rationalismus I. S. 51 ff.

2) Tholuck, im Art. Pietismus in Herzog's RE. XI. S. 655.

natae (Göttingen 1756), der Gegner der Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, stellt sich in seiner Biographie als einen Mann dar, welcher ebenso gut pietistisch wie aufklärerisch zu nennen ist, und Joh. Salomo Semler, der Aufklärungstheologe, hat seine Erbauung an mystischen Büchern gesucht und gefunden. Erst unter ganz anderen geschichtlichen Verhältnissen, und unter dem Einflusse ganz anderer Muster ist der Pietismus im 19. Jahrhundert dazu gekommen, die Aufklärung als reinen Gegensatz von sich selbst zu betrachten und zu bekämpfen.

50. Die Disposition zur Aufklärung, welche in dem Bereich der lutherischen Kirche in Deutschland für die Epoche seit dem Westfälischen Frieden, insbesondere für das 18. Jahrhundert nachgewiesen ist, entwickelt sich zu einer eigenthümlichen Theologie durch die wissenschaftlichen Antriebe, welche die apologetische Theologie von Leibnitz darbot. Aber diese Keime des theologischen Umschwunges sind bei Leibnitz noch versteckt unter einer Weltanschauung, welche in objectiver und universeller Haltung sich mit der kirchlichen Theologie messen konnte, und welche von ihrem Urheber absichtlich in befreundete Verbindung mit der letztern gesetzt wurde [1]). Die absolute Teleologie der von Gott hervorgebrachten besten Welt, in welcher die geringste Bewegung ihre Wirkung auf die weiteste Entfernung erstreckt, findet erst recht ihre Geltung in der sittlichen Welt, der civitas dei. Wie alle Wesen von Gott als Centra eigenthümlicher Thätigkeit in der Weise geschaffen sind, daß in jedem derselben sich der Weltzusammenhang spiegelt, und ihre Wirkungen danach sich richten, daß sie in endlicher Weise das All vorstellen, so enthalten die geistigen Seelen das Princip aller ihrer Handlungen und Leiden. Die geistige Freiheit derselben ist niemals die Abwesenheit von Determination, sondern die Abwesenheit von Zwang und physischer Nöthigung, die Spontaneität. Denn auch der eigene Körper und durch ihn die gesammte Körperwelt wirkt nicht bestimmend und nöthigend auf die Seele; sondern nur der Schein davon wird dadurch hervorgerufen, daß gemäß dem von Gott geordneten Parallelismus der Bewegungen der Seele und des Körpers, Vorstellungen von

1) Essais de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 1710.

den eigenthümlichen Bewegungen der Körperwelt die Seele erfüllen. Diese aber bewegt sich dann diesen Vorstellungen gemäß, indem sie zugleich nach ihren selbständigen Vorstellungen auch in die Welt einzugreifen vermag. Diese prästabilirte Harmonie der Factoren des menschlichen Individuums verbürgt also die spontane Freiheit desselben durch die Uebereinstimmung aller Dinge unter sich aus dem Willen und der Weisheit Gottes, durch die Harmonie zwischen Natur und Gnade, zwischen Gottes Beschlüssen und unseren vorhergesehenen Handlungen, zwischen allen Theilen der Materie, zwischen dem Vergangenen und Zukünftigen. Aus jener Hypothese also erzeugt Leibnitz den entschiedensten Vorsehungsglauben, indem er zugleich die demüthige und vertrauensvolle Bethätigung der Freiheit nach der Vernunft und dem göttlichen Sittengesetze unter der Bedingung vorschreibt, daß alles Zukünftige zweifellos determinirt ist, wir aber nicht wissen, was und warum es von Gott beschlossen ist. Der Vorsehungsglaube beseelt auch den philosophischen Grundsatz von Leibnitz, daß die Welt, wie sie ist, von Gott als die beste erwählt und geschaffen ist, und daß die Thatsache der Sünde und ihrer Verbreitung unter den Menschen dagegen nicht eingewandt werden dürfe. „Denn das Böse, verglichen mit dem Guten, kann für Nichts geachtet werden, wenn die wirkliche Größe des Reiches Gottes in Betracht gezogen wird". Und wie Gott nicht umhin konnte, die weltlichen Dinge unvollkommen zu schaffen, also die Menschen mit der Möglichkeit zu sündigen, und wie er die Verwirklichung der Sünde zugelassen hat, so hält er das moralische Böse in seiner Hand, indem er es zwar nicht als das directe Mittel zum Guten, aber als die conditio sine qua non des Besten will.

Daß Leibnitz durch diese Behauptungen sich nicht der strengsten Beurtheilung der Sünde begiebt, bewährt er durch seine Anerkennung des Gedankens der ewigen Höllenstrafen. Die Urheber des Naturrechts im 17. Jahrhundert, Grotius und Hobbes, welche den Staat als das Mittel zum Zweck des individuellen Menschen darstellen, haben demgemäß auch den Begriff der Strafe im Staate auf die relative Bedeutung der Besserung oder der Abschreckung der einzelnen Menschen hinausgeführt. Daß diese Betrachtungsweise nicht auch in die religiöse Weltanschauung eindringe [1]), ver-

1) Grotius behält freilich die blos vergeltende Strafe gerade der Gerechtigkeit Gottes vor, indem er sie als ungiltig für den Gebrauch der Menschen darstellt.

mochte Leibnitz gerade durch seine Ansicht zu verhindern, daß das Reich Gottes Selbstzweck ist. Hieraus folgte, daß zur Aufrechthaltung der Ordnung Gott eine Strafgerechtigkeit zukomme, welche lediglich die Rücksicht der Vergeltung und nicht die der Besserung zu nehmen hat. Ergiebt sich nämlich aus der Voraussetzung der Freiheit der Fall, daß ein Wille endgiltig im Sündigen verharrt, so entspricht nur die Fortdauer der Strafe für die fortgesetzte Sünde derjenigen Schicklichkeit, durch welche weise Beobachter befriedigt werden, nämlich solche, welche in der Ordnung des Reiches Gottes den Ausdruck dessen suchen, daß dasselbe für sich selbst Zweck ist. Das Schicksal der endlosen Strafe, welches Einzelne ohne Aussicht auf Besserung trifft, begründet auch keinen Widerspruch gegen die Voraussetzung der besten Welt, da Veränderungen einzelner ihrer Theile zum Unvollkommenen und Schlechtern, also eine Verwirrung in gewissen Theilen, der Erhaltung des Ganzen im besten Zustande nicht zuwiderläuft, in diesem Falle aber gerade zum Zwecke der allgemeinen Ordnung dient. Leibnitz erörtert diese Anwendung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes nicht ohne neben der Strafe auch die Belohnung als Art derselben anzuerkennen. Indem er auch nicht umhin kann, diesen Begriff als Correlat der menschlichen Freiheit zu behaupten, so ist er doch weit entfernt, dadurch den christlichen Gedanken der Gnade auszuschließen, da er ja die Abstufung von Natur und Gnade in der von ihm behaupteten Zweckmäßigkeit der sittlichen Welt ausdrücklich anerkennt.

Man wird also hieraus auch folgern dürfen, daß Leibnitz den Ort für die Versöhnungslehre offen läßt, und seine theologischen Schüler haben deshalb diese Lehre ausdrücklich vertheidigt. Jedoch hat er den Begriff der Sünde, insbesondere das Verhältniß zwischen der individuellen und der angeerbten Sünde anders bestimmt, als es in der kirchlichen Lehre hergebracht war, und dadurch die Prämissen des Versöhnungsbegriffs so verschoben, daß von daher die schließliche Zerstörung des letztern durch Schüler von Wolf erklärlich wird. Leibnitz begreift die Erzeugung aller beseelten Wesen als Umbildung und Vermehrung einer organischen Präformation, in welcher schon vor der Erzeugung die Seele angelegt ist, wie er umgekehrt keine Existenz von Seelen ohne jeden Körper denkt. Demgemäß nimmt er an, daß die zukünftigen menschlichen Seelen in dem Samen enthalten seien, so daß sie von Adam her in einer Art von organischem Körper existirten, und daß sie

in der Erzeugung durch schöpferischen Act Gottes mit Vernunft ausgestattet werden. Von Adam her würden also die menschlichen Seelen die Sünde an sich haben, zu welcher jedoch die Vernunft sich als eine neue Vollkommenheit verhielte. Durch diesen Vorbehalt nun giebt Leibnitz der Vorstellung von der Erbsünde eine Wendung, welche von der Orthodoxie wesentlich abweicht. Er stellt die Frage auf, ob die Erbsünde an sich, ohne ihre Folgen in der sündigen Handlungsweise auszuüben, zur ewigen Verdammniß führe. Daß er sich von diesem Erfolge bei den ungetauft sterbenden Kindern nicht überzeugen kann, dafür durfte er sich auf Vorgänger in der katholischen wie in der evangelischen Kirche berufen. Aber er findet es ferner hart, diejenigen Erwachsenen der ewigen Verdammniß zu überantworten, welche gemäß der Neigung der verderbten Natur in Sünden stürzen, ohne daß ihnen Gnadenhilfe zu Theil wird. Denn sie haben nur gethan, was sie nicht verhindern konnten. Diese Bemerkung konnte Leibnitz durch die Auctorität evangelischer Theologen nicht decken; indessen boten ihm katholische Theologen, welche für die Seligkeit der Heiden besorgt waren, Unterstützung für den Satz, daß, wo die Kenntniß von Christus fehle, Gott die Seligkeit denen verleihe, welche, soweit ihre menschliche Fähigkeit reichte, sich des Guten beflissen haben. Weiterhin giebt Leibnitz zwar zu, daß diejenigen, welche die Gelegenheit zur Reue, aber dennoch keinen guten Willen haben, keine Entschuldigung erfahren können; allein er regt doch die Frage an, warum Gott ihnen nicht den guten Willen zur Besserung verleihe, sondern sie sogar in dem bösen Willen verhärte. Indem er nun diese Wirkung auf den Einfluß der Umstände zurückführt, die als solche nur in der allgemeinen Verkettung der Ursachen gegründet sind, so vermag er sich aus dem Dilemma von Erwählung und Verstockung der Einzelnen nur dadurch herauszufinden, daß er die, welche gemäß der Erbsünde alle gleich schlecht sind, doch gemäß ihrer eigenthümlichen Freiheit für nicht in ähnlicher Weise schlecht erklärt. Indem er einen angeborenen individuellen Unterschied zwischen den Seelen behauptet, so findet er, daß nach ihren natürlichen Anlagen die Menschen mehr oder weniger auf verschiedenes Gutes oder Böses oder deren Gegentheil sich richten. Sofern nun nach dem Zusammenhang der ganzen Welt die Menschen in verschiedenartige Umstände eintreten, welche der Entwickelung edlerer Anlagen günstig oder ungünstig sind, so erfüllen

sie entweder durch Gottes Gnade ein günstiges Geschick, oder sie verfehlen ein solches. Deshalb meint er, daß die Erwählung eines Menschen sich zwar nicht nach seiner Vortrefflichkeit richte, aber nach der Convenienz seiner Individualität mit dem Rathschlusse Gottes.

Leibnitz will freilich diese Gedankenreihe nur als Hypothese zur Vertheidigung der göttlichen Vorsehung aufgestellt haben, und ist weit entfernt, dogmatischen Werth für sie in Anspruch zu nehmen. Allein daß er an der Consequenz der lutherischen Lehre von der Erbsünde irre geworden ist, bewährt er auch dadurch, daß er die Annahme des unendlichen Werthes der Sünde zur Begründung der Ewigkeit der Verdammniß ablehnt, mit dem Bemerken, daß er diesen Satz noch nicht genügend erwogen habe, um über ihn zu urtheilen. Ihm gilt die Menschheit abgesehen von Christus nicht mehr als die durchaus gleichartige massa perditionis, in welcher die Art und das Maß der activen Sünde des Einzelnen gleichgiltig ist. Er sprengt den Bann dieser Vorstellung dadurch, daß die relative Stellung der Individuen, welche sie nach ihren eigenthümlichen Anlagen, nach der eigenthümlichen Kraft ihres Vernunftgebrauches und nach den von der Vorsehung geordneten Umständen in der sittlichen Welt einnehmen, in den Vordergrund des Interesses geschoben wird. Der Gedanke der ewigen Verdammniß kommt für ihn auch nicht in Betracht als Attribut der passiven und allgemeinen Erbsünde, sondern als Verhängniß über das endgiltige active Sündigen. Endlich begründet der Gedanke der Welt, welche trotz der Sünde die beste ist, weil die Sünde im Vergleich mit der Herrlichkeit des Reiches Gottes nichtig erscheint, eine Stimmung, welche derjenigen gerade entgegengesetzt ist, in welcher das orthodoxe System seine Glaubwürdigkeit abspiegelt. Der orthodoxe Protestantismus hat sehr früh auf den Gesichtspunkt Luther's verzichtet, daß das ewige Leben und die Seligkeit directes Attribut des gegenwärtigen Rechtfertigungsglaubens ist, sondern hat meistens die Weltanschauung des Mittelalters fortgesetzt, welche die diesseitige und die jenseitige Stufe des Lebens gerade entgegengesetzten Bedingungen unterstellt. Die asketische Literatur hielt den Eindruck aufrecht, daß man trotz der Erlösung im irdischen Leben stets vielmehr den Hemmungen durch die Sünde ausgesetzt als über dieselben erhaben sei und daß man erst im zukünftigen Leben der deutlichen Folgen der Erlösung sich zu erfreuen

habe. Indem jener Gegensatz durch die für die Gegenwart giltige Weltanschauung von Leibnitz neutralisirt oder wenigstens erheblich ermäßigt wird, wurde die trübe Stimmung, welche das orthodoxe System begleitet, grundsätzlich ersetzt durch eine in aller Demuth heitere und im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung zuversichtliche Stimmung. Diese Folgerung des philosophischen Optimismus hat freilich einen ganz andern Sinn, als die Begründung der ähnlichen Weltanschauung Luther's aus der Versöhnung. Diese Combination war in der rechtgläubigen Theologie und in der mystischen Erbauungsliteratur völlig undeutlich geworden. Was also als philosophische Erkenntniß an die Stelle des praktischen Grundgedankens Luther's gesetzt wurde, entsprach scheinbar dem Bedürfnisse einer Religionsgenossenschaft, welche sich von dem mönchischen Charakter des katholischen Christenthums zu unterscheiden berechtigt war. Vielleicht wurden die Gemüther der folgenden Geschlechter der Orthodoxie durch nichts mehr entfremdet, als dadurch, daß jene Stimmung durch die Einwirkung der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie zum Gemeingut der Gebildeten wurde. Denn die Stimmung ist die Atmosphäre des geistigen Lebens, und wie nicht in jedem Klima alle organischen Geschöpfe gedeihen, so verlieren gewisse Gedankenkreise in gewissen vorherrschenden Stimmungen der Menschen ihre Ueberzeugungskraft. Leibnitz hat auch, um seinen Gedanken von der besten Welt zu empfehlen, nicht umhin gekonnt, die Phantasie in Gebiete zu führen, welche sich durch bestimmte Erkenntniß nicht erschöpfen lassen, welche aber deshalb um so mehr Nahrung für die der Orthodoxie entgegengesetzte Richtung des Gemüthes gewährten, als jene in dieser Hinsicht sehr bestimmte Grenzen setzte. Die Orthodoxie kennt blos die Erde als den Schauplatz einer geistigen Geschichte und beschränkt die Entwickelungsfähigkeit der Individuen auf das irdische Leben. Leibnitz leugnet, daß dies ein Glaubensartikel im strengen Sinne sei, und kann sich auch auf Vorgänger in der Annahme berufen, daß das Sündigen über das diesseitige Leben fortgesetzt werde. Indem er aber ebenso an die Fortsetzung der sittlich guten Lebensführung im Jenseits denkt, läßt er errathen, daß auch Bekehrung nach dem Tode möglich ist. Und indem er alle Sonnensysteme als Wohnorte seliger Geister vorschlägt, um hiedurch die Ueberzeugung von der besten Welt zu unterstützen, so macht er dieselbe abhängig von der traumhaften und willkürlichen Ahnung, daß in jenen un-

gekannten Regionen das quantitative Verhältniß zwischen Böse und Gut das umgekehrte sein werde, als welches man in der irdischen Gegenwart nach hergebrachtem Maßstabe so schwer empfindet. Das sind Keime, welche in der Aufklärungsepoche so stark gewuchert haben, daß sie jede ernste und universelle Beurtheilung der sittlichen Welt erstickt haben. Denn in Wahrheit ist der Gedanke der besten Welt identisch mit dem der relativ schlechten Welt; hieraus aber folgt, daß man sich bei der Hypothese von Leibnitz mit der Sünde in einer gewissen Gleichgiltigkeit abfindet und auf den höchsten Maßstab für dieselbe verzichtet.

Indessen erst dann entwickelten diese Elemente der Leibnitzschen Theodicee ihre destructiven Folgerungen, nachdem durch Wolf die Principien von Leibnitz auf die Probleme der Ethik in umfassenderer Weise angewandt, zugleich aber in eigenthümlicher Weise modificirt worden waren. Durch andere Schüler von Leibnitz wurde vielmehr eine noch engere Uebereinstimmung zwischen seiner Religionsphilosophie und dem orthodoxen System durchgeführt, als die Theodicee sie darstellt. Die Identität des orthodoxen Interesses und desjenigen an der Leibnitz'schen Philosophie bewährt sich insbesondere in der Abwehr, welche J. G. Canz in Tübingen dem Angriffe entgegenstellte, den J. C. Dippel (Christianus Democritus) auf die kirchliche Lehre von der Genugthuung Christi richtete. Dieser mystische Aufklärer führt ein bis dahin noch nicht gebrauchtes Argument gegen den Begriff der Strafgenugthuung Christi in die Debatte ein. Die Angelpunkte der Gedankenreihe Dippel's[1]) sind die Ansicht von der schließlichen Bekehrung der Gottlosen im jenseitigen Leben (Wiederbringung Aller) und die Uebertragung des für die bürgerliche Gesellschaft im Naturrecht jener Zeit geltend gemachten relativen Begriffs der Strafe auf das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen. Es leuchtet ein, daß jene Ansicht von dem Ziele des menschlichen Geschlechtes die Voraussetzung begünstigt, daß die göttlichen Strafen

1) Dippel hat seine wiederholt ausgesprochenen Einwendungen gegen die kirchliche Lehre von der Versöhnung kurz formulirt in der „Hauptsumma der theologischen Grundlehren des Democriti", 1733. In den Sämmtlichen Schriften (Berleburg 1747) III. S. 572 ff. Sie finden sich auch angegegeben neben der von Canz ihnen gewidmeten Widerlegung in „Reinbeck's Betrachtungen über die Augsburgische Confession, fortgesetzt von Canz." 5. Theil S. 476—498.

überhaupt den Sinn der Heilung und nicht den der Vergeltung, daß sie ihre Beziehung auf die zukünftige Besserung und nicht auf die vergangene That haben. Jedoch vermuthe ich, daß wenn nicht die Zeitbildung die relative Bedeutung des Staates und der staatlichen Strafe als eine allen geläufige Annahme dargeboten hätte, weder das mystische Interesse Dippel's an der Aufgabe der activen Heiligung und vollkommenen Ueberwindung der eigenen Sünde, noch jene schwärmerische Folgerung diejenige Art der Kritik hervorgerufen haben würde, welcher er die Versöhnungslehre unterwarf.

Insbesondere entspricht dem relativen Begriffe des Staates, als des Mittels für die Erhaltung und die Wohlfahrt der Einzelnen, die Behauptung Dippel's, daß Gott zwar die Sünde vernichten will, nicht aber den Sünder. Deshalb mußte das hergebrachte Attribut Gottes, welches die Vernichtung des Sünders gewährleistet, der Zorn, theils geleugnet, theils umgedeutet werden. Aehnlich wie Luther (S. 222) lehrt Dippel, daß sofern Gott die Liebe ist, kein eigentlicher Zorn in ihm sei; oder derselbe ist nichts als eine Züchtigung, die aus der Liebe fließt, und den Menschen zur Besserung bringt, obgleich es nicht ohne große Schmerzen abgeht. Denn da die Sünden der Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch thun, ihn nicht beschädigen oder beleidigen können, sondern nur dem Menschen selbst in seinem Verhältniß zu Gott Nachtheil bringen, so hat Gott keine Ursache, die begangenen Sünden zu beachten, oder Genugthuung für sie zu fordern, sondern wird aus Liebe nur darauf sein Augenmerk richten, daß wir für die Zukunft um unseres Nutzens willen die böse Unart ablegen. Wie nun hiezu die positiven Strafen als Züchtigungen dienen, ergiebt sich aus dem Verhältniß, in welchem sie zu den natürlichen Strafen stehen. Die natürliche Strafe der Sünde, welche die letztere nothwendig begleitet, und deshalb von der Liebe Gottes nur zugelassen wird, ist die Trennung von Gott als dem höchsten Gut, der geistliche Tod, die Hölle. Die Hölle braucht Gott nicht zu machen, da er sie als die Folge der Sünde vorfindet. So lange also der Mensch in der Sünde und außer der Gemeinschaft mit dem höchsten Gute bleibt, kann selbst Gott ihn nicht glücklich machen. Zu diesem Zwecke, also um den Sünder von den natürlichen Strafen zu befreien, verhängt Gott als Beweis seiner thätigen Liebe über ihn die positiven Strafen, durch welche man vom Ir-

dischen entwöhnt und zum Verlangen nach den ewigen Gütern angeleitet wird, und solche Strafen erstrecken sich auch auf das jenseitige Leben.

Das Leiden Christi hat demnach nicht den Sinn, einen Zorn Gottes über die Sünde zu tilgen, den Gott nicht hat, da er die Liebe ist, da Liebe und Zorn sich gegenseitig ausschließen, und da Gott das Geschehene, was nicht ungeschehen gemacht werden kann, gern vergeben will. Auch hat es keinen vernünftigen Sinn, daß Christus uns die Sündenstrafen abgenommen hätte. Denn die natürlichen Strafen lassen sich von der Sünde nicht trennen; ihre Uebernahme durch Christus wäre also nur denkbar, wenn er auch unsere Sünde an sich nehmen, also Böses thun würde; das aber ist absurd. Die positiven Züchtigungen hingegen, als die einzigen Mittel zur Besserung, dürfen uns nicht abgenommen werden, und Christus hat uns vielmehr durch sein Beispiel gelehrt, sie mit Geduld zu ertragen. Christus hat der Liebe Gottes genuggethan, indem er in seinem Leiden sich der Absicht Gottes, uns von den Sünden zu heilen, als Mittel dargeboten hat. Er hat nämlich unsere Sünden getragen, indem er in seinen Leiden erfolgreich die Versuchung bestand, welche Teufel, Sünde und Welt an ihm übten, er hat demgemäß als Herzog der Seligkeit den Weg der Heiligkeit eröffnet, indem er das Vorbild dazu bietet, wie wir die Versuchung der einwohnenden Sünde überwinden sollen, und theilt zu diesem Zweck seinen Leben gebenden Geist denen mit, welche ihm gehorchen. Deshalb werden wir nicht durch seine imputirte Gerechtigkeit Gott angenehm, es sei denn, daß wir zugleich von der Herrschaft der Sünde befreit werden. Denn wie der Zweck des Mittleramtes Christi die Heiligung und Erneuerung ist, so fällt die hauptsächliche Vollziehung desselben in die Aneignung des Vorbildes Christi, in die Vernichtung des alten Adam in jedem Menschen. Das Versöhnopfer Christi hilft uns hingegen nichts, wenn wir der Sünde, die in uns wohnt, nicht völlig Meister werden.

Während diese Umdeutung des Opfers Christi auf das Vorbild der Ueberwindung der Sünde im Menschen sich den Aufstellungen Schwenkfeld's anschließt, liegt die Neuerung in der damit verflochtenen Auffassung der göttlichen Strafen. Bisher galt die Verhängung der ewigen Verdammniß, der Hölle, über die Sünde als die positive, willkürliche Strafe Gottes, und was

sonst noch als Strafe derselben betrachtet werden mochte, kam dagegen wenigstens in der theologischen Theorie gar nicht in Betracht. Dippel bringt nun für Beides eine gerade umgekehrte Stimmung mit, aber dabei kommt die Genauigkeit des Urtheils zu kurz. Es bezeichnet eine vollkommene Auflösung der Weltordnung, daß Gott die Verdammniß der Sünde vorfindet und zuläßt, daß also die sogenannte natürliche Strafe als naturnothwendige Folge der Sünde nicht zugleich positive göttliche Strafe sein soll. Es ist deshalb eine offene Zweideutigkeit, daß diese Verdammniß Strafe heißt, und daß ihr doch der Charakter der Vergeltung abgesprochen wird. In diesen beiden Beziehungen verräth sich eine entschiedene Oberflächlichkeit Dippel's. Indessen weil er nun die Hölle in gewissem Sinne als naturnothwendiges Verhängniß über die Sünde betrachtet, ist er im Stande gewesen, die sonst erkennbaren Strafen der Sünde zu beachten, einmal als positive und dann als Mittel zur Besserung. In dieser Hinsicht hatte er sich offenbar an dem Naturrecht seiner Epoche orientirt, obgleich der Schluß, daß alle göttlichen Strafen die Besserung erstreben, nicht im Sinne des Grotius war. Jene Erörterung Dippel's über die beiden Classen der Strafen hat nun folgende Bedeutung für seinen Widerspruch gegen die Versöhnungslehre. Wie es in dieser geschieht, beabsichtigte auch er nachzuweisen, wie man von der Strafe der Verdammniß befreit wird. Dazu dient ihm aber nicht das Verdienst Christi, sondern die Besserung der Einzelnen, und sofern hiezu auch die positiven Strafen dienen, so wird auch ihnen die Bedeutung zugestanden, daß sie den Sünder von seinen natürlichen Strafen befreien.

Dippel's Erörterungen tragen das Gepräge des Individualismus in jeder Hinsicht, in der Stimmung, wie in der Terminologie, in der Auflösung der im Begriff Gottes zusammengefaßten einheitlichen geordneten Weltanschauung, wie in der Isolirung des ethischen Verlaufes auf das Subject an sich. Hiedurch aber setzte er sich in erheblichen Nachtheil gegen Leibnitz und dessen Schüler. Diese kannten eben den Gedanken der civitas dei, des Reiches oder der Stadt Gottes als des Endzwecks der sittlichen Ordnung unter den Menschen. Leibnitz hatte hieraus die vergeltende Gerechtigkeit Gottes gerechtfertigt gerade in Beziehung auf die Denkbarkeit der ewigen Strafen, welcher sich Dippel entzog. Endlich hatte aus jener Idee gerade Canz den Antrieb em-

pfangen, die ganze Dogmatik in der Form des Naturrechtes darzustellen [1]). In der Hinsicht also war dieser Gegner Dippel überlegen, als er aus dem Begriffe des absoluten Gottesstaates folgerte, daß es nicht blos natürliche Strafen für die Sünden gebe, sondern auch richterliche. Jene überführen den Menschen von dem individuellen Schaden der Sünde für ihn selbst, diese von der Unbilligkeit gegen das gemeine Beste der Stadt Gottes, daß er die Oberherrschaft verachtet und vielen Tausenden Nachtheil zugezogen hat. Nun haben aber die richterlichen Strafen nicht blos diese subjective Beziehung, sondern zugleich die objective, daß sie die freie Einwilligung in die Sünde aufheben, durch welche die Sünde als solche erst ist, und welche auch als vergangener Act ein bleibender Flecken für das Gemeinwesen ist. Erst hierin erfüllt sich der Begriff der Strafe, während die Verhängung von Uebeln, um die zukünftige Einwilligung zu verhüten, mehr Vorsicht ist als Strafe. Ganz findet ferner keine Schwierigkeit in dem Gedanken, daß Christus die Strafen dieser Art anstatt der Menschen erduldet habe; er hat aber auf die Bedenken, welche Dippel dagegen erhoben hat, sich nicht eingelassen. Indem er sich darauf beschränkt, seinen entgegengesetzten Standpunkt in der Bestimmung des Begriffs der Strafe geltend zu machen, so hat er auch die Widerlegung nicht darauf hinausgeführt, um das Gebiet zu bezeichnen, in welchem Dippel's Behauptungen eine gewisse Berechtigung finden möchten. Die unreife Form derselben macht es um so verständlicher, daß die zum ersten Male auftauchenden Gründe gegen das Dogma durch diejenige Ansicht von der Schwelle abgewiesen wurden, deren Auctorität nicht blos hergebracht war, sondern durch Leibnitz einen ganz besondern Schwung erhalten hatte.

51. Die Systematisirung der Leibnitz'schen Philosophie durch Christian Wolf wird hingegen gerade den charakteristischen Principien jenes Mannes untreu. Wolf giebt den Gedanken der Monade auf, indem er von Neuem das Verhältniß zwischen Seele und Leib einem dualistischen Schema unterwirft. Deshalb vertauscht er auch die auf innere Zweckmäßigkeit des Einzelnen und

1) De regimine dei universali sive iurisprudentia civitatis dei publica. 1731. Ed. novissima 1744.

des Ganzen begründete Weltanschauung mit dem System der äußern Zweckmäßigkeit oder vielmehr Zweckdienlichkeit aller Einzelheiten auf einander [1]). Dies betrifft insbesondere das Begriffsgebiet, welches für die vorliegende Aufgabe zu beachten ist, das moralische und sociale [2]). Die Regel des moralischen Handelns nämlich abstrahirt Wolf aus der Vergleichung der successiven Zustände des Individuums, welche durch dessen freie Handlungen verändert werden. Gut sind die Handlungen, welche unsern sowohl innern als äußern Zustand vollkommener machen; hingegen was beide unvollkommener macht, ist böse. Darum besteht diese doppelte Werthbestimmung auch abgesehen von der Begründung des Zusammenhanges der Dinge in Gott. Da vielmehr der Erfolg, der die Handlungen als gut oder als böse erweist, in der Naturnothwendigkeit beruht, so ist auch der Werth der Beweggründe der Handlungen gemäß dem beabsichtigten Erfolg von der Natur der Dinge abhängig; diese also ist der zureichende Grund der Verpflichtung, gut und nicht böse zu handeln. Deshalb kommt die Regel des Handelns, das moralische Naturgesetz auf die Formel heraus: Thue, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht; unterlasse, was ihn unvollkommener macht. Der Fortschritt in der Vollkommenheit ist das dem Menschen zugängliche höchste Gut; die diesen Fortschritt begleitende Anschauung ist die Glückseligkeit. Nun ist es höchst bemerkenswerth, daß die Aufnahme der Förderung der Anderen in die Aufgabe der Vollkommenheit des Individuums in keiner Weise von Wolf begründet wird. Die Beziehung der freien Handlungen auf die Vervollkommnung der Anderen wird in der Formel des Naturgesetzes einfach behauptet; und bei der Aufstellung der Pflichten gegen die Anderen, so wie bei der Ableitung des Begriffs der Gesellschaften wird auf jene Formel zurückgegangen, ohne daß ein Beweis für die Fassung derselben nachgebracht würde. Der hierin liegende Fehler des ethischen Princips wird vielmehr dadurch vollkommen deutlich, daß die Gesellschaft, in welcher die Menschen mit vereinigten Kräften ihr Bestes befördern, auf die Form des Vertrages der einzelnen

1) Vgl. Kuno Fischer, Leibnitz und seine Schule. S. 522 ff.

2) Ich beziehe mich im Folgenden auf Wolf's Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen 1721. 4. Aufl. 1736. Vgl. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2. S. 197 ff.

mit einander Einverstandenen zurückgeführt wird. Auf diese Bestimmung bezieht sich Wolf nicht blos zur Erklärung des staatlichen Gemeinwesens, sondern auch indem er die Familie als die Gesellschaft der Aeltern und Kinder zum Zwecke der Erziehung der Letzteren darstellt.

Dieser Individualismus der Moral prägt sich insbesondere darin aus, daß die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. h. die durch das Naturgesetz nothwendigen Handlungen zur eigenen individuellen Vervollkommnung, die erste Stelle einnehmen. Dieser Kreis wird auch nicht überschritten durch die Aufstellung von Pflichten gegen Gott; denn die natürliche Erkenntniß und Anerkennung Gottes als dessen, der auf das Naturgesetz verpflichtet, begründet solche Pflichten in dem Sinne, daß man die Vollkommenheiten Gottes als Beweggründe der Handlungen gebraucht. Wolf erweitert freilich in der Theologia naturalis (Tom. I. § 975) den Gesichtskreis dahin, daß der Mensch durch die Herrschaft Gottes über die Schöpfung verpflichtet sei, seine Handlungen auf die Vervollkommnung seiner selbst und der anderen Menschen, ja des ganzen Universum zu richten. Allein diese Idee bleibt ohne berichtigende Rückwirkung auf die Moral, weil ihr der Rückhalt der Leibnitz'schen Auffassung des Universum entzogen ist. Bei dieser Beschaffenheit des moralischen Princips in der Wolf'schen Philosophie ist es nun verständlich, daß die absichtliche Anerkennung der übervernünftigen Offenbarung im Christenthum durch Wolf und einen Theil seiner Schüler keine Gewähr dauernder Geltung in sich schloß. Der Zusammenhang der nothwendigen Gedanken des Christenthums rechnet auf ein Bewußtsein von der Gemeinschaft in der Kirche, daß diese der religiös-sittlichen Bildung des Einzelnen vorausgeht, und dieselbe im Grunde umfaßt. Hingegen wenn das einzelne Subject in dem Bewußtsein des Naturgesetzes seiner so sicher ist, daß der Gedanke von Gott zu demselben eigentlich nichts hinzufügt, da wird zunächst die Ueberflüssigkeit der Auctorität der Offenbarung erfahrungsmäßig erprobt, und die gegen sie gleichgiltige Stimmung wird zum Antriebe, den Werth und die Möglichkeit übervernünftiger Offenbarungswahrheiten zu bezweifeln und zu widerlegen. Ich darf den Verlauf dieser Gedankenentwickelung unter den Theologen der Wolf'schen Schule unberührt lassen. Die Widerlegungen der Versöhnungslehre, welche demnächst vorzuführen sind, fußen als

charakteristische Folgerungen auf den Grundsätzen, daß das Christenthum nur vernunftgemäßen Inhalt habe, daß Gott auch ohne die specielle Offenbarung die Menschen zur Seligkeit führe, daß die Ausbildung des Einzelnen in der Tugend und die Bewährung derselben im rechtschaffenen Handeln auch innerhalb des Christenthums die Hauptsache sei.

Hiemit greift die socinianische Ansicht, daß das Christenthum wesentlich die ethische Schule für die individuelle Tugendbildung und Pflichtthätigkeit sei, innerhalb der deutschen lutherischen Kirche Platz. Diese Ansicht hat zwar die Tradition der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Anforderungen nicht zu verdrängen vermocht, sie hat sich vielmehr mit den fortdauernden Instanzen des kirchlichen Systems trotz des offenen Widerspruches zu vertragen gesucht. Ferner pflegt die Aufklärung in dem Glauben an Gottes Vorsehung die Frömmigkeit, welche als Kern des aus der Reformation abstammenden praktischen Christenthums unter der Orthodoxie und dem Pietismus geübt worden ist. Die Aufklärung ist nur von der Einsicht verlassen, daß man gerade aus der Versöhnung durch Christus zum Gottvertrauen befähigt ist. Allein in diesem Fehler setzt sie diejenige Annahme fort, welche Joh. Gerhard in die orthodoxe Theologie eingeführt hatte (S. 351). Den Neologen gegenüber sind auch die Träger der kirchlichen Ueberlieferung deswegen im Nachtheil, weil sie selbst nur ein gebrochenes Zutrauen zu ihrer Sache aufrecht erhalten. Durch diese Umstände, und durch die unleugbare sittliche Tendenz, welche die Häupter der Aufklärungstheologie kundgeben, wird es dem Geschichtsforscher schon im Voraus verboten in das parteiische Urtheil einzustimmen, daß die Aufklärungstheologie einfach der Abfall vom Christenthume sei. Dieses Urtheil, wie es von den Häuptern des pietistischen Kirchenthums im 19. Jahrhundert vertreten wird, dient nur zum Beweise der allgemeinen Erfahrung, daß man in der folgenden Bildungsepoche kein Verständniß für die je vorangegangene zu haben pflegt, indem man entweder die Fehler der letztern übertreibt, um den Hintergrund für das eigene Licht möglichst vortheilhaft darzustellen, oder die Eigenthümlichkeit der Vorgänger verschiebt, um durch die so gewonnene Beleuchtung sich selbst zu empfehlen. So hat Melanchthon die scholastische Theologie angeschwärzt, und die Aufklärer haben die Reformation in das Licht gestellt, als sei ihre Haupttendenz die Durchführung der freien

Forschung in der heiligen Schrift gewesen. Jetzt, nachdem man durch ein halbes Jahrhundert von der Zeit getrennt ist, in welcher die sogenannte „Erweckung" zum positiven Christenthum dem aufgeklärten Christenthum verachtungsvoll den Rücken kehrte, bricht sich die Ueberzeugung Bahn, daß die Epoche desselben einen positiven Werth für die Geschichte des evangelischen Christenthums behauptet. Ein classischer Zeuge in dieser Sache ist gewiß Tholuck, welcher in dem Rationalismus nicht eine Episode ohne causale Verbindung mit Vorher und Nachher, sondern eben ein Stück Geschichte anerkennt, eine Entwickelungsphase, die beziehungsweise krankhaft, in anderer Beziehung aber normal und naturgemäß war [1]). Hiemit steht in Einklang das detaillirtere Urtheil von Hundeshagen, daß die Grundsätze und Forderungen der Aufklärung in der Hauptsache dem Evangelium weder entgegengesetzt noch fremd, sondern vielmehr aus demselben entsprungen, daß die Tendenzen der Humanität, diese zweifellos christlichen Gedanken, nur deshalb außerkirchlich und widerkirchlich geworden seien, weil sie in der Kirche niedergehalten, erdrückt, kurz nicht zur Geltung gekommen waren [2]).

Allerdings ist der Standpunkt der Aufklärung, der Standpunkt des verständigen, nach relativer Tugend strebenden, über alle conventionellen Ordnungen erhabenen Einzelwesens, welches in seinem natürlichen Vertrauen zu Gottes Vorsehung mehr auf den Nutzen im Kleinen, als auf seine Eingliederung in das höchste sittliche Gemeinwesen bedacht ist, nicht geeignet, die religiöse Gemeinschaft als solche zu pflegen und zu fördern. Insofern ist die theologische Bildung dieser Art an sich unkirchlich oder unterkirchlich. Allein die Aufklärung hat den gegebenen Boden kirchlichen Zusammenhanges absichtlich nicht preisgegeben, sondern behauptet; auf ihm strebt sie zum erstenmale den eigenthümlichen Werth des sittlichen Individuum unter Beseitigung conventioneller Hemmungen durchzusetzen, eine Aufgabe, welche sehr starke Motive im Christenthume besitzt. Die charakteristische Beschränktheit in der Auffassung dieser Aufgabe hat freilich dahin gewirkt, die vorgefundenen Formen der kirchlichen Gemeinschaft allmählich aufzureiben und außer Geltung zu setzen. Wenn jedoch in dieser

1) Geschichte des Rationalismus. Erste Abth. (1865) S. 1.

2) Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik. I. S. 474.

Hinsicht eine Verschuldung der Aufklärungsmänner behauptet werden soll, so muß man dieselbe auch den Trägern der Orthodoxie in der frühern Periode zurechnen, in deren Tradition die Mängel der Aufklärung starke Anlässe finden. Die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ist mitverantwortlich für die ihr folgende theologische Aufklärung. Denn schon die Orthodoxie hat die Bedeutung des Gedankens der Kirche verkümmern lassen, sie hat die individuelle Heilsentwickelung nur schwach an den Begriff von der Kirche angeknüpft, sie hat thatsächlich die Kirche auf den Werth einer theologischen Schule herabgesetzt, sie endlich hat auch das Vertrauen auf Gott der natürlichen Religion zugewiesen. Die Aufklärer haben nur die praktische Aufgabe der individuellen Entwickelung in der Weise weiter verfolgt, daß sie auf die rechtgläubigen Bedingungen verzichteten, welche schon durch die Thatsache des Pietismus theils direct als unwirksam, theils indirect als unbrauchbar erwiesen waren. Indem ferner die Aufklärer ausschließlich den Ansprüchen der Verstandesbildung Bahn brechen, haben sie darin nur diejenige Geistesrichtung fortgesetzt, durch welche die Orthodoxie bis ins 18. Jahrhundert fortgetragen worden war. Daß sie endlich die orthodoxen Ueberlieferungen nur auflösen, nicht aber durch Gedankenbildungen analogen Umfanges ersetzen konnten, beruht darauf, daß die Aufklärungstheologen im Ganzen sich innerhalb derselben Begriffsscala hielten, welche den Gesichtskreis der Orthodoxie bezeichnet. Dies ist mit besonderer Deutlichkeit gerade an dem Widerspruche zu beobachten, welchen sie der Lehre von der Straffatisfaction Christi entgegensetzten.

52. Die Opposition der Aufklärungstheologen gegen die Versöhnungslehre verläuft in zwei Stufen, indem zunächst **Töllner** den selbständigen Werth des **thätigen Gehorsams** Christi zur Genugthuung an Gott widerlegte, weiterhin Eberhard, Steinbart, Löffler den Angriff auf die Geltung des Leidens und Todes Christi als stellvertretender Straffatisfaction ausdehnten. Indessen beschränkt sich auch Töllner[1]) keineswegs auf denjenigen Gesichts-

1) Der thätige Gehorsam Christi untersucht. Breslau 1768. — Von lutherischen Theologen vor Töllner haben nur Haferung (in Wittenberg) und Christoph Francke (in Kiel) beide im Anfang des 18. Jahrh. die von der Orthodoxie abweichende Behauptung aufgestellt, daß Christus das Gesetz auch

kreis, welchen Piscator einnahm, als er den thätigen Gehorsam Christi nur als Voraussetzung und Bedingung des leidenden zulassen wollte; vielmehr giebt er der Auffassung des letztern eine von der gemeinsamen orthodoxen Ueberlieferung abweichende Wendung. Er trennt sich in dieser Hinsicht von einem Vorgänger, der im 18. Jahrhundert den Gesichtspunkt Piscator's erneuert hatte, ohne die Grenzen der Orthodoxie zu überschreiten[1]). Töllner's Schrift unterscheidet sich ferner von den weitergreifenden Unternehmungen der Nachfolger durch eine Ausführlichkeit der Beweisführung, welche an das Vorbild Wolf's und seiner orthodoxen Schüler erinnert, während die folgenden Theologen ihre fortgeschrittene Aufklärung auch dadurch kund thun, daß sie kaum irgend welche Schwierigkeiten in der Widerlegung der entgegenstehenden Ueberlieferungen empfinden. Indessen darf von einer Analyse des exegetischen Theiles der Schrift Töllner's um so mehr abgesehen werden, als kaum ein anderer Satz des orthodoxen Systems so deutlich aus allgemeinen rationalen Rücksichten erzeugt worden ist, wie die Behauptung des selbständigen Genugthuungswerthes des thätigen Gehorsams Christi. In dem didaktischen Theile seiner Schrift führt nun Töllner zunächst die Widerlegung jenes Satzes erstens aus der Rücksicht auf die Person Christi, zweitens aus der Rücksicht auf das Amt Christi, drittens aus dem Begriffe der stellvertretenden Genugthuung. Darauf entwickelt er seine positive Ueberzeugung von dem Zwecke der Genugthuung Christi im Leiden.

In der ersten Beziehung behauptet Töllner mit Piscator, daß die wahre Menschheit Jesu dessen Verpflichtung zu dem positiven Gehorsam begründe, zugleich erklärt er, daß die der göttlichen

---

für seine Person erfüllt habe. Vgl. Franc. Walch, de obedientia Christi activa dissertatio inauguralis (Gottingae 1754) p. 70.

1) La Placette (Prediger zu Kopenhagen), Traité de la iustification. Amsterdam 1733. Die Coordination des thätigen mit dem leidenden Gehorsam als Mittel der Genugthuung an Gott beruht bekanntlich auf der Voraussetzung, daß die Gerechtigkeit Gottes und das Gesetz die obersten Maßstäbe der sittlichen Weltordnung sind, denen das Attribut der Gnade untergeordnet ist (S. 331). Der Schwerpunkt der Argumentation von La Placette liegt deshalb darin, daß er (p. 190) die Güte Gottes als den Grund der Verleihung der Seligkeit anerkennt, der in Wirksamkeit tritt, sobald die Strafsatisfaction Christi das Hinderniß seines Waltens beseitigt hat.

Natur zukommende Unabhängigkeit von Gesetzen seiner menschlichen Natur ebenso wenig hätte mitgetheilt werden können, wie die übrigen ruhenden Eigenschaften Gottes, die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit. Denn die Verbindung beider Naturen in Christus bedeute nur die mannigfaltigste größte Mitwirkung der göttlichen Natur mit der menschlichen zu gemeinschaftlichen Handlungen; in derselben sei jedoch der mit dem Sohne Gottes identische Mensch Jesus das Subject des Gehorsams, und als Mensch eben zu demselben für sich verpflichtet. Deshalb habe er ihn auch nicht an der Stelle Anderer leisten können. Fernerhin entscheidet Töllner über die Frage, ob nicht Jesus mit seinem für ihn selbst pflichtmäßigen Gehorsam zugleich für die Anderen genuggethan habe, indem er in demselben das ganze menschliche Geschlecht vorstellte. Es fällt auf, daß Töllner diesen von den reformirten Theologen nach Piscator behaupteten Fall berücksichtigt, ohne die Angehörigkeit desselben zu der reformirten Lehrtradition zu bezeichnen, und ohne ihn in den technischen Formen derselben vorzutragen (S. 275). Indessen ist es nun sehr charakteristisch, wie er als Lutheraner diesen Fall beurtheilt. Daß Jemand bei einem Geschäft einen vorstellenden Charakter habe, ist auf zwei Arten denkbar. Entweder aus Bevollmächtigung durch Andere, wie ein Regent das Volk vorstellt, weil er zu allen das Gemeinwohl angehenden Handlungen durch das ganze Volk bevollmächtigt ist; oder gemäß der Genehmhaltung desjenigen, der eine Handlung oder die Handlungsweise eines Einzelnen auch als eine solche annimmt, welche im Namen Aller geschehen ist. Von diesen Möglichkeiten paßt nun, nach Töllner, die erste nicht auf den Gehorsam Christi, da derselbe von den Menschen keine Vollmacht empfangen hat, sie durch seine pflichtmäßigen Handlungen zu vertreten. Die andere Möglichkeit aber bleibt bloße Möglichkeit, und kann nicht als der wirkliche Sachverhalt behauptet werden, weil Gott seine Annahme des Gehorsams Christi als stellvertretend für die Menschen nicht hinlänglich erklärt und offenbart hat. Denn diese Erklärung bietet die heilige Schrift nicht dar. Wie naiv verbindet sich die aufgeklärte Ansicht von der Entstehung des sittlichen Gemeinwesens mit der vollen Strenge in der Anerkennung des Offenbarungscharakters der Schrift, um die hergebrachte lutherische Anschauung von der gegen Andere abgeschlossenen menschlichen Individualität Christi aufrechtzuerhalten! Allein hieraus wird die

Folgerung gegen die lutherische Begründung des stellvertretenden Werthes des thätigen Gehorsams Christi gezogen, weil zugleich die Idee von den zwei Naturen in Christus aus der Unbestimmtheit ihrer substantiellen Verbindung in die dynamisch-ethische Bestimmtheit derselben umgesetzt worden war.

In der zweiten Rücksicht auf das Amt Christi war der selbständige Genugthuungswerth seines thätigen Gehorsams theils darauf gegründet worden, daß in dem amtlichen Wirken Christi nicht blos die negative Vergebung der Sünde, sondern auch die positive Gerechterklärung der Sünder begründet werden müsse, theils darauf, daß die Herstellung der Menschen eine Leistung nicht blos der verschuldeten Strafe, sondern auch der unterlassenen Gerechtigkeit erfordere. Töllner widerlegt diese Behauptungen und entwickelt dann aus den Merkmalen des Amtes Christi einige selbständige Beweise gegen die Möglichkeit der orthodoxen Thesis. Gegen die reale Distinction zwischen Sündenvergeben und Rechtfertigen oder Seligmachen (S. 279) beruft er sich zunächst auf Luther's ursprüngliches religiöses Urtheil: wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit. Er beruft sich ferner auf die Regel der Erkenntniß, daß die Beseitigung eines Schadens nur dann als wirklich vorgestellt werden kann, wenn die Bewirkung der entgegengesetzten Vollkommenheit als eingetreten gedacht wird. Er beruft sich endlich auf den richtigen Gottesbegriff, der vorauszusetzen ist, auf den Reichthum der höchsten Gütigkeit und Menschenliebe Gottes, welche aus sich die Beseligung der Menschen verbürgt, wenn nur durch die Strafsatisfaction das Hinderniß der Sünde entfernt worden ist, das zwischen den Menschen und dem rechtschaffenen Vater stand. Sollte es noch des thätigen Gehorsams Christi bedürfen, um Gott zur Verleihung der Seligkeit zu bewegen, so bedeute dies, daß Gott den Menschen nicht selig macht, obgleich er durch nichts mehr daran gehindert werde; das sei aber im Widerspruch mit der väterlichen Gesinnung Gottes. Der selbständige Genugthuungswerth des thätigen Gehorsams Christi war aus der Voraussetzung abgeleitet worden, daß das Gesetz, als der ursprüngliche Maßstab des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen zur Erreichung der Seligkeit, durch Christus abgelöst werden mußte, um der Gnade Platz zu machen (S. 282). Gegen diese Hypothese des orthodoxen Systems, welche der hergebrachten Behauptung des für Adam giltigen Werkbundes entsprach, durfte

Töllner geltend machen, daß kein Zeugniß der heiligen Schrift die Errichtung des Werkbundes bestätige, daß wenn der thätige Gehorsam Christi als Erfüllung des Werkbundes an der Stelle der Menschen deren Seligkeit begründe, doch nicht die Gnade, sondern das Gesetz als oberster Maßstab derselben fortgelte, endlich daß unter dieser Voraussetzung die Seligkeit kein Geschenk, sondern eine Leistung der Gerechtigkeit Gottes an die durch Christus vertretenen Menschen sei. Diese von reformirten Theologen beifällig anerkannte Consequenz (S. 302) erscheint als Verletzung der leitenden Grundanschauung der Gnade. Seinerseits findet nun Töllner, daß in dem Begriffe des Mittlers und Hohenpriesters keine Vertretung der Menschen Gott gegenüber, sondern nur eine Vermittelung göttlicher Gnade für das Volk ausgedrückt sei, daß die Fürbitte, die in das Amt Christi eingeschlossen ist, die rechtliche Geltung seines stellvertretenden Gehorsams für Gott ausschließe; endlich erklärt er mit Piscator, daß die fortdauernde Verpflichtung der Gläubigen zu positivem Gehorsam gegen Gott den stellvertretenden Werth des Gehorsams Christi nicht zulasse. Und dieses Argument ist in Töllner's Hand darum triftig, weil er die primäre Geltung des Gesetzes für den Erwerb der Seligkeit durch die Menschen mit guten Gründen in Abrede stellt. — In diese Reihe von Widerlegungen greift aber noch folgendes für Töllner charakteristische Argument ein, das sich an eine Ungenauigkeit der technischen Ausdrucksweise anknüpft. Die lutherische Lehre hatte gegenüber der Frage nach der Nothwendigkeit der guten Werke Seligkeit und Rechtfertigung identificirt; hievon macht Töllner auch hier Gebrauch, wo es sich um die Beurtheilung der Nothwendigkeit der Gesetzerfüllung Christi zu unserer Rechtfertigung handelt. Nun steht ihm aber im Widerspruch zur Concordienformel ohne Frage fest, daß zur Seligkeit eigener Gehorsam gehöre; hiemit ist also von selbst ausgeschlossen, daß der stellvertretende Gehorsam Christi zu jenem Zwecke ausreicht. Allein seine moralische Ansicht entfernt sich noch weiter von den Maßstäben der orthodoxen Ueberlieferung, indem er leugnet, daß Gott überhaupt, sei es in der Person Christi oder in den Personen aller Menschen, einen vollkommenen Gehorsam zum Zwecke der Seligkeit der Menschen fordere. Ein vollkommener Gehorsam ohne alle Uebertretungen sei einem endlichen Geschöpfe nicht möglich, könne also vernünftigerweise von Gott gar nicht gefordert werden. Gott fordere also nur aufrichtigen

Gehorsam, nach den Kräften des Einzelnen; nur in dieser relativen Beziehung müsse der Gehorsam so vollkommen wie möglich ..., einen absoluten Maßstab für die sittliche Vollkommenheit gebe es nicht. Demgemäß käme es bei der Frage nach dem stellvertretenden Gehorsam Christi auch nur darauf an, ob Christus denjenigen Gehorsam für die gefallenen Menschen geleistet hat, welcher ihnen, auch unter Voraussetzung der Gnade für den Einzelnen, möglich gewesen wäre. Dann ergäbe sich jedoch, daß er für die Verstockten mehr geleistet haben würde als für die Wiedergeborenen; dies aber ist absurd. Es ist wohl klar, daß der Widerspruch dieser in der Wolf'schen Schule gegründeten Moralprincipien gegen die Orthodoxie viel weiter greift, als die Beurtheilung des unmittelbar vorliegenden Problems es erfordert. Deshalb wird auch die Bedeutung dieser Eröffnungen erst weiterhin vollständig verwerthet werden können.

In der dritten Argumentation aus dem Begriff der Genugthuung an sich kann Töllner nicht umhin Manches zu wiederholen, was in der Erörterung des Amtes Christi vorgekommen war. Die Hauptsache dabei ist, daß der thätige Gehorsam Christi als stellvertretende Leistung nicht dem Begriffe der Genugthuung entspreche, weil das Gesetz einem Jeden vorschreibt, durch eigene Handlungen seinen Forderungen genugzuthun. Sophistisch hingegen ist das Argument von La Placette, das Töllner sich aneignet. Die Annahme des thätigen Gehorsams Christi in dem bekannten Sinne würde die Nothwendigkeit des Leidens überflüssig machen. Denn jener würde die Menschen als solche darstellen, welche alles Gute gethan und nichts Böses begangen hätten; dann waren sie aber auch nicht straffällig, also war keine stellvertretende Strafleistung für sie nöthig. Nach der eigenen Distinction Töllner's über die Beziehung der beiden Formen des Gehorsams Christi zur Deckung der Verpflichtungen der Menschen als Menschen und der Menschen als Sünder waren die Menschen als solche auch nicht straffällig, aber als Sünder bedurften sie der stellvertretenden Strafsatisfaction. Enthält also diese dritte Gruppe von Argumenten theils nicht Neues, theils Verfehltes, so bezeichnet eine Episode in diesem Zusammenhang die Richtung, in welcher Töllner in dem letzten Theile seines Werkes den Grund und Endzweck der von ihm noch anerkannten Genugthuung durch das Leiden Christi deutet. Wird nämlich die stellvertretende Bedeutung des thätigen Gehorsams

dadurch widerlegt, daß das Gesetz von Jedem für sich selbst erfüllt sein will, so scheint in analoger Weise auch die Ertragung der verschuldeten Strafe einem Jeden zugemuthet zu werden und die Satisfaction eines Andern in dieser Beziehung unstatthaft zu sein. Diese Folgerung wird von Töllner nur durch die Auctorität der heiligen Schrift abgelehnt. Aber dies geschieht nicht, ohne daß er in der auffallendsten Weise den überlieferten Sinn dieses Gedankens preisgiebt. So weit hält er die hergebrachte Bahn ein, daß er in den Leiden Christi das Aequivalent der von den Menschen verschuldeten Strafen anerkennt, und mit Appellation an die göttliche Allmacht will er sich auch gefallen lassen, daß Christus in der kurzen Zeit so viel litt, als alle Menschen hätten leiden müssen. Allein daß dieses Strafleiden eine Genugthuung für Gottes Gerechtigkeit sei, dieser Gedanke wird abgeworfen. In der Schlußabhandlung nämlich erklärt sich Töllner ausdrücklich gegen dieses Fundament der orthodoxen Theorie, theils weil es nicht deutlich in der heiligen Schrift ausgesprochen sei, theils weil vielmehr die Liebe Gottes als das Motiv zur Hingebung Christi in den Tod bezeichnet werde. Indem er diesen Gedanken verfolgt, erklärt Töllner sich gegen die orthodoxe Betonung der göttlichen Gerechtigkeit in dem Problem des Leidens Christi, weil durch die Einmischung jener Function die beschlossene und verheißene Begnadigung aufhören würde, eine wahre und wirkliche Begnadigung zu sein, weil ferner Gott alles Recht und Vermögen zu begnadigen abgesprochen werde, weil endlich die vollständige Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes, wie sie von Christus als dem Vertreter der Menschen behauptet wird, eine unmögliche Bedingung der Begnadigung sein würde. Anstatt zu dem in der Orthodoxie überlieferten juristischen Begriff von der Gerechtigkeit bekennt sich vielmehr Töllner zu dem von Leibnitz aufgestellten, sie sei die mit Weisheit verwaltete Güte. Unter diesem Gesichtspunkte findet er die Genugthuung an Gottes Gerechtigkeit in derjenigen Anordnung eines Vertreters der Menschen erfüllt, welche theils die Beweggründe zum Gehorsam aufrecht hält, die in der Bestrafung des Ungehorsams gegründet sind, also Strafexempel, theils durch Aufrichtung eines vorbildlichen Gehorsams die Menschen einer Begnadigung würdig und empfänglich macht, und so für ihre Heiligung sorgt. Näher betrachtet aber ist die Genugthuung im Leiden Christi so wenig eine unmittelbare Bedingung für die Begnadigung

der Menschen durch Gott, als sie vielmehr ein Mittel zur Heiligung der Menschen ist, von welcher erst die Begnadigung abhängt. Denn daß Christus die von uns verschuldeten Strafen der Sünde ertragen hat, befreit uns nicht von den natürlichen Strafen, welche von der activen Sünde untrennbar sind; also muß diese erst durch die Heiligung beseitigt werden, ehe die volle Begnadigung eintreten kann. Hingegen kann die Heiligung wieder nur aus der Herstellung des Vertrauens zu Gott sich entwickeln, das Hinderniß desselben ist aber die Besorgniß vor den Strafen der Sünden; also ist die Ertragung der Leiden durch Christus nicht blos Strafexempel, sondern die Garantie, daß die Strafen für unsere Sünden nicht mehr drohen.

Die Schrift Töllner's mußte einen so ausführlichen Auszug erfahren, wenn man auch mit Baur [1]) blos zu dem Urtheil gelangt, daß ihr Inhalt von der Lehre der Socinianer und Arminianer nicht wesentlich verschieden sei. Denn Töllner zeichnet sich in dieser Schrift wie in seinen übrigen durch methodische Darstellung aus, welche im Berichte über den Inhalt nicht verwischt werden durfte. Indessen genauer betrachtet, verhält sich seine Lehre zu jenen verwandten Vorgängern in folgender Weise. Socinianisch, aber nicht arminianisch ist bei Töllner, daß er die Begnadigung von der Heiligung abhängig macht. Arminianisch, aber nicht socinianisch ist bei ihm, daß er theils ein Strafexempel im Tode Christi erkennt, theils die Aufhebung der Strafen der Gläubigen von demselben abhängig macht. Indessen ist diese Vorstellung anders bedingt als bei Limborch (S. 342). Denn dieser erkennt dem Leiden Christi, wenn auch in unbestimmter Weise, eine versöhnende Wirkung auf Gott zu; Töllner leugnet eine solche durchaus, und erkennt in der Ertragung und Beseitigung unserer Strafen durch Christus nur eine Beziehung auf die Menschen, nämlich um in ihnen das zur Heiligung nothwendige Vertrauen auf Gott zu erwecken. Von diesem vorherrschenden Gesichtspunkte aus ist es verständlich, daß Töllner in seiner letzten Schrift mit dem Titel: „Alle Erklärungsarten vom versöhnenden Tode Christi laufen auf Eins heraus“ [2]), wiederum dem Socinianismus näher treten konnte.

---

1) A. a. O. S. 494. 495.

2) In den „Theologischen Untersuchungen“ zweiten Bandes erstes Stück S. 316—335.

Er erörtert hier, daß alle Theorieen über den Gegenstand praktisch gleich wirksam seien, sofern alle in dem Tode Christi einen Versicherungsgrund unserer Begnadigung und eine Bestätigung der darüber vorhandenen göttlichen Verheißungen aufzeigen. Töllner sieht also in dieser Erklärung des Socinus (S. 324) den Indifferenzpunkt aller Theorieen; dies würde ihm aber nicht eingefallen sein, wenn nicht seine Beziehung des Todes Christi blos auf die Gläubigen (und nicht auf Gott) eine charakteristische Analogie zu der Ansicht des Faustus behauptete.

Indessen darf doch auch nicht gering geachtet werden, daß dieser Aufklärungstheologe einen eigenthümlichen Fortschritt über jene Vorgänger in dem Gottesbegriff macht, wenn dies auch deshalb weniger in die Augen fällt, weil die Folgerungen mit denen der vorgenannten Parteien übereinkommen. Indem nämlich die Socinianer und die Arminianer das Attribut der juristisch gefaßten Strafgerechtigkeit von Gott ablehnen, erkennen sie den specifisch mittelaltrigen Begriff der an sich unbeschränkten Willkürherrschaft Gottes als den fundamentalen Ausdruck seines Wesens an, den sie nur durch die Rücksicht seiner Billigkeit gegen die Menschen beschränken. Die Socinianer erklären diese Haltung Gottes gegen die Menschen als die natürliche Folge der willkürlichen Verleihung gewisser Rechte an die Menschen; die Arminianer in weniger schroffer Form als das der Würde Gottes und der Lage der von ihm geschaffenen Menschen Angemessene [1]). Ueber diese Betrachtungsweise greift Töllner hinaus, indem er den vollen christlichen Gedanken von Gottes höchster Gütigkeit und Menschenliebe (a. a. O. S. 480) der juristischen Vorstellung von der ihm nothwendigen Strafgerechtigkeit entgegensetzt. Hierin schließt er sich dem ursprünglichen Gesichtspunkt der Reformatoren an, von dem aus dieselben gerade den Gedanken der Versöhnung der Menschen in erster Linie aufgefaßt hatten, einem Gesichtspunkt, der in der orthodoxen Theologie beider Confessionen theils durch den Rückgang auf den areopagitischen Gottesbegriff, theils durch die Vorschiebung der habituellen Gerechtigkeit vor die actuelle Gnade unwirksam gemacht worden war. Man wird nun vielleicht sagen, daß Töllner diesen Begriff von Gott nicht als den positiv christ-

1) Vgl. meine Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott. Dritter Artikel. Jahrb. für deutsche Theol. XIII. S. 268.

lichen behandelt, sondern ihn als den natürlichen, sich von selbst verstehenden, der bloßen Vernunft zugänglichen Begriff geltend gemacht habe [1]). Allein dessen ungeachtet spricht es Töllner zugleich aus, daß der Sünder in der Besorgniß vor den verschuldeten Strafen des Vertrauens zu Gott entbehrt (thät. Gehorsam Chr. S. 664). Erkennt also der Sünder, der natürliche Mensch, Gott nicht als die Liebe, so ist die Uebertragung unserer Strafen auf Christus diejenige Anordnung Gottes, durch welche er seine specifische Liebe gegen die Sünder bewährt (a. a. O. S. 627) und das Vertrauen derselben zu sich erweckt, welches die Heiligung möglich macht, auf die es in Allem abgesehen ist [2]). Indem Töllner hiefür Aussprüche von Paulus und Johannes anführen konnte, Aussprüche von einer zweifellosen Deutlichkeit, wie sie der entgegengesetzten Ansicht nicht zu Gebote stehen, so hat er theils die von Luther aufgestellte praktische Zweckbestimmung der Versöhnung durch Christus wiedergefunden, theils diejenige Combination erneuert, welche Abälard vorgetragen hat. Indessen bleibt Töllner gerade dadurch, daß er den activen Gehorsam Christi nicht gelten lassen will, hinter Luther, wie hinter Abälard zurück. Dieser Mangel ist aber nur an der Verflechtung des Gedankens der Kirche mit der Versöhnung der Sünder zu erkennen, welche für Töllner eben nicht vorhanden ist.

53. Den Werth der stellvertretenden Strafe als Genugthuung für Gottes Gerechtigkeit hatte Töllner aufrecht erhalten. Indem er aber bei der Untersuchung des thätigen Gehorsams die repräsentative Stellung Christi zu den Menschen nicht zugab, so fragt es sich, ob auch der Strafwerth des Leidens Christi gedacht werden kann, ohne daß Christus als Vertreter der Menschen Gott gegenüber anerkannt wird. Zur Beantwortung dieser Frage kommen

---

1) Dies ist der Fall in seiner Schrift „Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt" (1766). S. 208 ff.

2) Ebenso behält er in der oben angeführten Schrift (S. 106 ff.) vor, daß wenn auch Gott schon durch die Offenbarung in der Natur die Menschen zur Seligkeit führt, dadurch die in der heiligen Schrift geoffenbarte Heilsordnung nicht aufgehoben oder verändert wird. Denn die Offenbarung Gottes in der Natur schließt auch nicht aus, daß die Natur der Menschen durch die Sünde verderbt sei (S. 103) und der Veranstaltungen bedürfe, durch welche erst das Vertrauen zu Gott erweckt werden kann (S. 116).

Töllner's Andeutungen über das Verhältniß zwischen Strafe und Schuld in Betracht. Dieselben erheben sich über den hergebrachten Gesichtskreis und eröffnen die Aussicht auf eine neue Fassung des Problems der Versöhnung, wenn auch dieselbe für Töllner selbst sich noch nicht aufschloß. Alle Erörterungen, welche seit der Reformation über die Bedingungen der Sündenvergebung angestellt worden waren, orthodoxe wie heterodoxe, waren in der Bestimmung jenes Begriffs einig gewesen, daß er gleich Straferlaß sei. Die Schuld, in welcher die begangene oder schon die angeerbte Sünde das Verhältniß der Menschen zu Gott verkehrt hatte, wurde in dem drohenden Verhängniß des ewigen Todes als permanent angeschaut, die Erlassung oder die Gewähr der Nichtvollziehung dieser Strafe galt als Aufhebung der Schuld; nur darüber wurde gestritten, ob dieser Erfolg durch die stellvertretende Strafsatisfaction Christi oder durch die willkürliche Gnade Gottes und den Glaubensgehorsam der Menschen bedingt sei. Eine Abweichung von jener Identificirung tauchte bei Walaeus und bei Quenstedt (S. 281) auf, welche in dem passiven Gehorsam Christi die Deckung der Strafe, in dem activen die Deckung der Schuld fanden; allein diese Distinction mußte unverständlich bleiben, nicht nur, weil sie durch Nichts erläutert wurde, sondern auch, weil sie neben der andern Annahme steht, daß die Ablösung der Verpflichtung zur Strafe und die des Rechtsverbandes des Gesetzes die beiden coordinirten Arten des Gehorsams Christi nöthig machen. Nun kehrt jene Distinction zwischen reatus culpae und reatus poenae bei Töllner in der Einleitung zu seiner Schrift über den thätigen Gehorsam Christi (S. 26 ff.) wieder, und zwar in folgenden Erörterungen. Von der Verschuldung göttlicher Strafen, welche ihren Grund in den moralischen Vollkommenheiten Gottes hat, ist die Verschuldung der Sünde an sich zu unterscheiden, welche darin besteht, daß eine mögliche Vollkommenheit in der Welt unterbleibt, die Freude Gottes an der Welt vermindert, seine Ehre gekränkt und das Ansehen seiner Gesetze verletzt wird. In der vorläufigen Frage, ob Christus die eine wie die andere Verschuldung abgethan habe, spricht er sich über das mögliche Mittel zur Beseitigung der Sündenschuld dahin aus, daß die durch die Sünde verschuldete Unvollkommenheit der Welt durch eine ebenso große Vollkommenheit vergütet werden müsse, welche sonst nicht in die Welt gekommen wäre. Im Vergleich mit solcher Leistung erklärt

er es nun für eine Aufgabe von geringerem Werthe, daß auch die Strafverschuldung der Menschen durch das Leiden eines Vertreters beseitigt werde. Ja er findet es denkbar, daß die Compensation der Schuld durch die Tugend des Vertreters die stellvertretende Erledigung der Strafverpflichtung überflüssig mache. Nach diesen Aufstellungen erwartet man viel eher eine Vertheidigung des thätigen Gehorsams Christi in der Richtung der Andeutungen von Quenstedt und Walaeus zu vernehmen, als einen Angriff auf seine Geltung. Allein jenes ist nun nicht der Fall; jedoch bringt Töllner am Schlusse des Abschnittes, in welchem er aus der Bedeutung des Amtes Christi gegen die selbständige Geltung des thätigen Gehorsams Christi argumentirt, jene Distinction in Gestalt einer Einwendung wieder vor (a. a. O. S. 554). Wenn nämlich der Leidensgehorsam Christi die Compensation der Strafverschuldung der Menschen ist, so scheint daraus zu folgen, daß der Gerechtfertigte doch nicht zugleich von der Schuld befreit wird, daß er keine Unschuld empfängt, daß er nicht aufhört ein Schuldner Gottes zu sein. Allein an diesem Orte denkt er nicht mehr an die früher behauptete Compensation der Schuld durch Tugend, sondern behauptet, daß es gerade so mit der Rechtfertigung bestellt sein müsse, wenn dieselbe wirklich Begnadigung sein soll. Denn diese hebt als solche den Bestand der Schuld auf, während jede Compensation der Schuld die Begnadigung in eine von Rechts wegen gebührende Lossprechung umsetzen würde. Endlich an einem spätern Orte (S. 589) spricht er sich scheinbar anders aus. Während der reatus poenae eine wirkliche Verbindlichkeit zu leiden in sich schließt, soll mit dem reatus culpae blos ein gewisses Verhältniß des Sünders gegen Gott ausgedrückt sein. Hieraus würde die Verbindlichkeit folgen, die Beleidigungen Gottes durch entgegengesetzte Handlungen zu vergüten, wenn dieses möglich wäre. „So aber bleibt die auf dem sündigen Menschen haftende Schuld ein trauriges Verhältniß, welches die Verschuldung der Strafe zur Folge hat. Aber es bleibt doch blos ein Verhältniß!“ Hiemit will Töllner nur eine doppelte Verbindlichkeit der sündigen Menschen leugnen, welche die doppelte Form des Gehorsams Christi begründen würde. Er meint also das Beharren des Schuldverhältnisses nur unter der vorher erörterten Bedingung, daß es durch den Act der Begnadigung Gottes aufgehoben wird.

Hier wird zum erstenmale deutlich die Schuld an sich von

der Strafverpflichtung unterschieden, und die Möglichkeit begründet, das Problem der Versöhnung aus den Fesseln der juristischen Betrachtung zu lösen. Denn diese hat daran ihr Merkmal, daß die Erstehung der Strafe eo ipso die Aufhebung der Schuld ist. Wer vom Richter wegen einer verbrecherischen Handlung schuldig befunden ist und seine Strafe abgebüßt hat, von dessen Schuld kann in der rechtlichen Gemeinschaft nicht mehr die Rede sein. Aber das sittliche Urtheil erheischt ganz andere Proben der Reinigung eines Verbrechers von der Schuld, als die Abbüßung der rechtlichen Strafe ist. Demgemäß setzt eben Töllner mit der sittlichen Auffassung des Problems ein, indem er eine andere Methode zur Aufhebung der Schuld des Menschen statuirt, welche neben der Bestrafung (in Person oder im Stellvertreter) stattfinden soll. Ob es nun genügt, daß die durch Christi Strafsatisfaction nicht getilgte sittliche Schuld der Sünde durch den einfachen Act der göttlichen Begnadigung aufgehoben werde, will ich jetzt nicht erörtern. Indem aber der reatus poenae als eine wirkliche Verbindlichkeit, der reatus culpae hingegen blos als ein Verhältniß bezeichnet wird, so erinnert das an die Gegenüberstellung der iustificatio als realer Veränderung gegen die bloße Sündenvergebung, welche Duns Scotus für nicht identisch erklärt, weil die Schuld und Verpflichtung zur Strafe nur relatio rationis sei (S. 100). Ist das Problem der Versöhnung durch Christus mit solchen Relationen verknüpft, so kann man freilich eine fruchtbare Verwendung derselben zur Lösung des erstern nicht erwarten, ehe nicht der Zugang zur Kritik des religiös-sittlichen Bewußtseins gewiesen war. Davon kann man sich wiederum an Töllner sehr deutlich überzeugen. Indem derselbe Schuld und Strafverpflichtung zu unterscheiden vermocht hat, hat er doch nicht gewußt, wie dieselben auf einander bezogen werden müssen. Demgemäß führt ihn die Untersuchung über „die göttlichen Strafen und die göttliche Strafgerechtigkeit“ [1]) völlig ins Unsichere. Da Töllner die Herrschaft Gottes über die Geschöpfe nach der Analogie der väterlichen Gewalt und nicht nach dem Vorbilde eines Regenten beurtheilt, so richtet sich hienach auch der Zweck der göttlichen Strafen. Die Strafe des Vaters hat den Zweck zu bessern, die des Regenten den Zweck, daß nicht mehrere dem gemeinen Wesen und den übri-

---

1) In den Theologischen Untersuchungen II. 1. S. 140—177.

gen Gliedern nachtheilige Handlungen geschehen oder nützliche unterbleiben[1]). Oder, um mit Wolf zu sprechen, der Zweck der staatlichen Strafen ist die Abschreckung, die väterliche Strafe ist Züchtigung[2]). Innerhalb dieser Voraussetzung nun stellt Töllner die Frage, ob Gott die Sünde nicht blos natürlich, sondern auch willkürlich bestraft. Ein Vorurtheil dafür leitet er aus der Gewißheit der Sündenvergebung ab, denn diese müsse in der Erlassung positiver Strafen bestehen, da die natürlichen der Erfahrung gemäß nicht erlassen werden, und nicht ohne ein Wunder erlassen werden können. Aus dem Besserungszweck der göttlichen Strafen folgert er dann, daß diejenigen Uebel Strafen sind, bei denen es dem Sünder und auch Anderen einleuchten wird, daß ihn solche wegen seiner Sünden treffen und wegen welcher. Das tritt aber nur ein, entweder wenn sie sich als natürliche Folgen der bösen Handlungen darstellen, also als physische Uebel auf den Mißbrauch der physischen Organe folgen, oder wenn eine unmittelbare Erklärung Gottes das Uebel begleitet, oder als allgemeine Drohung demselben vorhergegangen ist. Es weisen sich nämlich die Uebel als Strafen aus, wenn sie nach einem Rathschlusse Gottes zugefügt, wenn sie hinlänglich empfunden werden, wenn sie aufrichtige Reue hervorzurufen geeignet, endlich wenn sie dem Vergehen proportionirt sind. Nun reichen aber die natürlichen Strafen nicht aus, die Menschen von bösen Handlungen abzuhalten. Daraus folgt, daß Gott zum Zwecke der Besserung auch positive Strafen anwendet. Dasselbe folgt daraus, daß mehrere der nothwendigen Merkmale der Strafen bei der Gattung der natürlichen nicht einzutreten pflegen. Der göttliche Rathschluß leuchtet bei ihrer Verhängung wenig ein, da sie als unmittelbare Folgen gewisser Vergehen sich ereignen würden, auch wenn kein Gott wäre, „und es gehören wirklich verschiedene Wahrheiten der natürlichen Theologie dazu, um dieselben als göttliche Strafen zu erkennen". Ferner müssen die göttlichen Strafen empfunden werden, aber der größte Theil der natürlichen wird gar nicht empfunden, namentlich je weiter es ein Mensch im Bösen gebracht hat. Endlich fehlt bei den natürlichen Strafen meistens die Proportion zu dem Vorsatze, der eine Handlung zur Sünde macht, indem sie sich lediglich

1) A. a. O. S. 138.

2) Von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen S. 293.

nach der Handlung, auch der unvorsätzlichen richten. Da also immer eine Reihe von Schlüssen nothwendig ist, um die natürlichen Strafen als göttliche zu erkennen, so ist es wahrscheinlich, daß Gott auch positive verhängt, bei denen alles, was zur Beschaffenheit und Absicht einer Strafe gehört, vollständiger wahrnehmbar wird. Allein nun überzeugt sich Töllner, daß auch die positiven Strafen als solche deutlich nicht erkannt werden können, weder von den Betroffenen, noch von Anderen, da die göttliche Deutung ihres Zusammenhanges fehlt und ihre Proportion verdächtig ist. Indem er daraus den Schluß zieht, daß sie um so sicherer in das zukünftige Leben fallen, so gesteht er zugleich offen ein, er verdiene den Vorwurf, diese Lehre mehr verdunkelt als aufgeklärt zu haben.

Hiemit hat der ehrliche Mann gewiß Recht. Aber worin hat er es bei dieser Untersuchung verfehlt? Darin, daß er über die Subsumtion eines Uebels unter den Begriff der göttlichen Strafe lediglich objectiv-dogmatisch, d. h. so zu entscheiden unternahm, daß die Geltung jenes Begriffs den Bestraften selbst und auch Anderen zur mehr als wahrscheinlichen Ueberzeugung gebracht werden könne. Das Thema selbst verräth ja das Interesse der Aufklärung an der sittlichen Lebenslage der einzelnen Individuen, auf welches sich die Orthodoxie niemals eingelassen hatte. Diese beschränkte sich darauf, daß die ganze Menschheit aus der naturgemäßen Rückwirkung der göttlichen Gerechtigkeit gegen die Sünde Adams unter der höchsten denkbaren Strafe stehe, und hiedurch wurden die analogen Uebel des irdischen Lebens theils so überboten, theils so hinlänglich beleuchtet, daß eine besondere Aufmerksamkeit auf dieselben unnöthig erschien. Wie nun von Leibnitz an diese dogmatische Entscheidung in Zweifel gezogen, und der Widerspruch dagegen namentlich in der Behauptung der Seligkeit der Heiden Gemeingut der Aufgeklärten wurde, so beweist Töllner's Verfahren, daß man doch die Frage nach den Strafen der Einzelnen nicht anders als dogmatisch zu stellen und zu untersuchen verstand. Der materielle Gegensatz zwischen Aufklärung und Orthodoxie in diesem Punkte setzt also eine identische Methode voraus. Aber durch diese Methode erreichte man keine positiven Resultate, sondern nur die Unsicherheit blos relativer Erkenntnisse. Es ist vollkommen congruent, daß Töllner keinen absoluten Maßstab der Sittlichkeit kennt (S. 393) und daß er keinen Maßstab dafür

findet, ob und wann göttliche Strafen eintreten. Denn die bestimmte Erkenntniß göttlicher Strafen ist eine Form, in welcher die Giltigkeit des unverbrüchlichen Gesetzes des sittlichen Handelns anerkannt wird. War nun dieser Zusammenhang durch die dogmatische Methode der Aufklärungstheologie verdunkelt worden, so bedurfte es eines ganz neuen Standpunktes der Betrachtung, um über diese Verwirrung hinaus zu gelangen.

Man könnte zu der Meinung versucht werden, daß schon der nächste Schriftsteller, der hier zu berücksichtigen ist, diesen subjectiv-kritischen Gesichtspunkt für den Begriff von der Strafe eingenommen hat. J. A. Eberhard[1]) erkennt bei den göttlichen Strafen als die Hauptsache den Zweck der Besserung an; und wenn er auch so viel zugiebt, daß auch der Zweck der staatlichen Strafe, die Abschreckung, gelegentlich mitbeabsichtigt sei, so dringt er gegen Grotius darauf, daß doch die Rückwirkung auf den Gestraften, die Besserung hinzugefügt sein müsse. Er behauptet ferner, daß wenn diese Absicht erreicht ist, die Empfindung der Strafe den seligsten Folgen der Besserung Platz machen müsse, da sonst die erforderliche Proportion zwischen Strafe und Vergehen nicht eintrete. Der Grund ist die Voraussetzung der höchsten Weisheit und Güte Gottes, welche seine Vergleichung mit einem Regenten nicht gestattet (I. S. 114 ff. II. S. 259 ff.), und welche gerade für den vorliegenden Fall auf solche biblische Aussprüche sich stützt, in denen die Strafe als väterliche Wohlthat Gottes dargestellt wird (Job 5, 17; Proverb. 3, 11. 12; Hebr. 12, 5. 6). Die Probe darauf wird in der Regel gemacht, daß der besser belehrte Sünder in dem fortdauernden Uebel keine Strafe mehr erblicken wird, daß er sich dabei nicht mehr unglücklich dünkt, so schmerzhaft es auch seiner Sinnlichkeit sein mag. Eberhard macht aber davon auch Anwendung auf die Annahme ewiger Strafen, in dem Sinne, daß deren Vorstellung umgekehrt werden soll (I. S. 422). Hat nämlich die ewige Strafe den Zweck außerhalb des Gestraften, daß die Wohlfahrt im ganzen Geisterreiche erhalten werde, so fügt Eberhard die Forderung hinzu, daß der Betroffene wissen müsse, welches Gute seine Schmerzen wirken,

1) Neue Apologie des Socrates oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden. 1. Band, 1772 (3. Aufl. 1788). 2. Band, 1778 (enthält vertheidigende Ausführungen über einzelne Partieen des ersten Bandes).

und daß er sich selbst darin beruhige, daß auch ihm Gott gerecht sein soll. Unter dieser Bedingung aber werden die ewigen Strafen zu Mitteln der Besserung, d. h. sie werden in ihrer eigentlichen Bedeutung aufgehoben. Diese Beobachtungen werden nun durch den allgemeinen Grundsatz begleitet, daß die materiell gleichen Uebel Strafe sind oder nicht, je nachdem das Subject beschaffen ist, welches sie treffen (I. S. 119. 408). Die Geltung eines Uebels als Strafe ist also durch ein subjectives Urtheil des Betroffenen bedingt. Jedoch ist durch diese Erkenntniß Eberhard's die subjectiv-kritische Bestimmung des Begriffs der Strafe keineswegs erreicht. Er ist weit entfernt, das subjective Schuldbewußtsein als den Erkenntnißgrund für die Strafe nach dem Maße der Werthschätzung des Gesetzes anzuerkennen, indem er ausschließlich die analoge Thatsache im Auge behält, daß der Gebesserte, der seinem Bewußtsein nach die Schuld abgebüßt hat, das fortdauernde Uebel nicht mehr als Strafe empfindet und beurtheilt. Diese Beobachtung hat ihn eben nicht auf die entsprechende fundamentale Wahrheit geführt, daß gerade das subjective Schuldbewußtsein ein Uebel als Strafe constatirt. Und wenn man meint, daß sich diese Annahme neben jener von selbst verstehe, so ist man in Hinsicht Eberhard's im Irrthum. Denn derselbe weiß eben nichts von der Thatsache des Schuldbewußtseins, indem er erwartet, daß der Sünder durch eigenes Gefühl eines angemessenen physischen Uebels zur Erkenntniß des moralischen Uebels gebracht werde (I. S. 124).

Weil also die Beobachtung dieser Data des sittlichen Selbstbewußtseins unvollständig ist, so ist auch die Thatsache nicht durchaus richtig bezeichnet, daß der gebesserte Sünder die Uebel, welche ihn als Folgen seiner Sünden treffen, nicht mehr als Strafen, sondern als göttliche Wohlthaten ansehe. Zunächst bezeichnen die biblischen Aussagen, auf welche sich Eberhard dafür beruft, daß Strafen von Gott den Werth väterlicher Züchtigungen und Liebesbeweise haben, keine sich von selbst verstehende Wahrheit, keine Wahrheit der natürlichen Religion, sondern eine Ueberzeugung, welche als allgemeine Regel auf dem Boden der christlichen Religion schwer errungen ist in dem Kampfe des Schuldbewußtseins mit der Verbindlichkeit des göttlichen Gesetzes, und des Bewußtseins der Erwählung mit den hemmenden und widrigen Fügungen der göttlichen Vorsehung. Ferner wird in der Anschauung gött-

licher Züchtigung zwar die Absicht wohlzuthun anerkannt, hingegen die Empfindung der Vergeltung als eines Uebels keineswegs aufgehoben. Eberhard's Deutung der göttlichen Strafen als Besserungsmittel und unbedingter Wohlthaten kann also nicht als eine allgemeingiltige wissenschaftliche Erkenntniß anerkannt werden; ebensowenig sein Schluß daraus, daß ein Erlaß der Strafen wegen Uebernahme derselben durch Christus uns wesentlicher Wohlthaten berauben, also von Gott aus widersinnig sein würde. Jenes Urtheil wird bestätigt, wenn man damit die im Wesentlichen übereinstimmende, aber im Einzelnen abweichende Ansicht von G. S. Steinbart[1]) vergleicht. Auch dieser kennt bei den göttlichen Strafen nur den Zweck der Besserung. Allein die Distinction zwischen natürlichen und willkürlichen Strafen gewinnt bei ihm eine deutlichere Gestalt, als bei seinen Vorgängern, welche sie ebenfalls gebrauchen. Töllner hatte den gesetzten Unterschied in der Erfahrung nicht zu erproben vermocht, und Eberhard (II. S. 268) hatte ihn zwar recipirt, aber auf seine Anwendung verzichtet. Steinbart erörtert zum erstenmale die Sache genauer. Zur Feststellung des Begriffs der Strafen unterscheidet er die physischen und die moralischen Folgen einer Handlung. Jene, welche außer Beziehung zu dem Sittengesetz stehen, und nur nach dem Naturgesetz sich richten, welche also gleichmäßig solche treffen, welche die gleiche Handlung als moralische oder als unmoralische begangen haben, entbehren des Merkmales, welches sie als Strafen erscheinen ließe; sie bleiben also auch vollkommen unberührt durch die Frage, ob Strafen von einem Andern als dem Schuldigen übernommen werden können. Der Begriff der Strafe paßt nur auf die moralischen Folgen einer Handlung. In diesem Gebiete bestehen die natürlichen Strafen in dem Verdruß über uns selbst, in den man, ohne Rücksicht auf den Gesetzgeber, durch die Bemerkung geräth, daß man seinen Zustand selbst verschlimmert hat, und diese Stimmung ist stets der Moralität

1) System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums. 1778. 2. Aufl. 1780. — Hingegen sind die gleichartigen Erörterungen des Begriffs der göttlichen Strafen durch C. F. Bahrdt (Apologie der gesunden Vernunft durch Gründe der Schrift unterstützt, in Bezug auf die christliche Versöhnungslehre. 1781) und J. F. Ch. Löffler (Ueber die kirchl. Genugthuungslehre. Zwei Abhandlungen von 1789. 1806. In seinen kleinen Schriften 1. Band. 1817) ohne Eigenthümlichkeit und besondere Genauigkeit.

der Handlung genau proportionirt. Diese Strafe ist jedoch etwas wohlthätiges, als Reiz zur täglichen Reue, und deshalb auch dem gebesserten Menschen nothwendig. Also auch diese Strafe durfte Christus dem Menschen nicht abnehmen. In der Reflexion auf den Gesetzgeber folgt dem Vergehen als natürliche Strafe das sehr unangenehme Bewußtsein, ihn beleidigt zu haben. Wenn man sich nun mit den Juden denselben als einen Tyrannen vorstellt, so wird mit der sklavischen Furcht der Haß gegen ihn einkehren; wenn man jedoch als Christ den Gesetzgeber als gütigen Vater denkt, so wird man sich zwar vor ihm bis in die innerste Seele schämen, aber um so stärker den Antrieb fühlen, ihm durch erneuten Eifer wohlgefällig zu sein. Willkürliche Strafen sind Uebel, welche der Gesetzgeber mit dem Ungehorsam gegen seine Befehle verknüpft. In Anwendung auf Gott wird aber die Willkür in diesem Verfahren durch seine Güte und durch die Proportion der Strafen zum Zwecke der Besserung in der Art eingeschränkt, daß sie im Falle der Besserung zurückgezogen werden. Insbesondere schließt die Güte Gottes die Annahme aus, daß er für den Erlaß solcher Strafen Genugthuung zu seiner Besänftigung erfordert. Vielmehr befreit der Liebesbeweis, den Gott in der Sendung und Aufopferung seines Sohnes gegeben hat, von aller Befürchtung solcher willkürlichen Strafen; man hat also im Glauben an denselben weiter nichts zu fürchten, als die natürlichen Folgen unserer Thorheiten.

Die Ziellosigkeit dieser Beurtheilung der göttlichen Strafen leuchtet schon ein, wenn man dieselbe mit Dippel's Ansicht von der Sache vergleicht; und es bedarf noch nicht einmal eines Vorgreifens auf die für uns mögliche und gebotene Betrachtungsweise, um das Unzureichende des aufgeklärten Standpunktes zu erkennen. Die Uebereinstimmung zwischen Steinbart und Dippel betrifft erstens die genaue sachliche Unterscheidung zwischen natürlicher und willkürlicher Strafe, zweitens die Ableitung der letztern von der Liebe Gottes zum Zwecke der Besserung des Sünders, drittens die Exemtion der natürlichen Strafe von der directen positiven Anordnung Gottes. Allein sie verfolgen völlig entgegengesetzte Interessen, und kommen demnach zu entgegengesetzten Resultaten, indem sie dem Inhalt der natürlichen Strafen ein ganz verschiedenes Gewicht für den Sünder beilegen. Die natürliche Strafe der Sünde, die als solche auf keinen Andern übertragen

werden kann, bezeichnet für Dippel die Trennung von Gott als dem höchsten Gute, für Steinbart den Verdruß des Sünders mit sich selbst und die Scham vor dem Gesetzgeber, welcher zugleich der gütige Vater ist. Deshalb sucht Dippel das Verfahren festzustellen, in welchem die positiven Strafen durch die Besserung die Befreiung von der natürlichen Strafe bewirken helfen, Steinbart dagegen bedarf der Fortdauer der von ihm anerkannten natürlichen Strafen, um die Besserung hervorzurufen, und durch sie die positiven Strafen abzuschütteln. Der Grund dieses gewaltigen Abstandes ist der, daß Dippel das ganze Gewicht der Schuld bei der Sünde kennt, welches den Aufklärern gar nicht in den Sinn kommt. Allerdings hat er jenen Gedanken noch nicht in der ihm entsprechenden Form aufgefaßt, er hat ihn nur nach seinem objectiven Verhältniß, nicht als subjective Function ausgedrückt. Aber mit diesem Vorgänger verglichen erscheint der moralische Gesichtskreis der Aufklärungstheologen in seiner ganzen Niedrigkeit. Jedoch, wenn sie nicht einmal von Dippel über die subjective Function der Schuld belehrt werden konnten, durch die orthodoxe Ueberlieferung wurden sie wahrlich nicht über dieses eigenthümliche Phänomen unterrichtet. Vielmehr ist der Mangel der Aufklärungstheologie in diesem Punkte nur die Folge davon, daß die Orthodoxie in dieser Hinsicht keine zureichende Erkenntniß erworben oder producirt hatte. Die orthodoxe Theologie kannte die Schuld nur als die objective Constatirung der Sünde als solcher [1]), und, gemäß der Erbsünde, als die unpersönliche Verpflichtung zur Strafe, und fand deshalb keine Schwierigkeit darin, daß die Aufhebung der Strafverpflichtung durch Christi Genugthuung eo ipso die Schuld wegschaffe. Kann von daher eine begründete Anklage gegen die Aufklärer erhoben werden, weil sie die subjective Schuld in ihrem Gewichte nicht erkannt haben [2]),

---

1) Baier Theol. positiva Pars II. cap. 1. § 15: Culpa est relatio quaedam ex peccato in ordine ad legem considerato resultans, — importat obligationem, qua quis sub peccato, per ipsum peccatum constrictus tenetur, ut revera sit et dicatur peccator. Hollaz Examen theol. Pars II. cap. II. qu. 18: Culpa est foeditas vel deformitas moralis ex actu legi difformi et creaturae rationali indecoro resultans, ac per modum turpis maculae peccatori adhaerens. Reatus culpae est obligatio, qua homo sub peccato quasi constrictus tenetur, ut peccator detestabilis censeatur.

2) Eine ganze Reihe der Abhandlungen in Töllner's „Theologischen

und deshalb es auch mit der Strafe so leicht nahmen, daß sie die Nothwendigkeit der Strafsatisfaction Christi ablehnten? Der Bankerutt, den die Aufklärung an diesem Punkte verräth, ist vielmehr die directe Folge des fortgesetzten Deficits der Orthodoxie in der Auffassung der ethischen Bedingungen der christlichen Religion.

54. Eberhard und Steinbart haben sich begnügt, aus dem von ihnen festgestellten wohlthätigen Zwecke der göttlichen Strafen für den Sünder und aus der Annahme der unbedingten Güte Gottes gegen die Menschen die Folgerung zu ziehen, daß auf den Erlaß der Strafen überhaupt und auf die Abbüßung derselben durch Christus insbesondere nicht zu rechnen sei, wenn man nicht Gott ein widersinniges Verfahren aufbürden wolle. Ausführlich und nach verschiedenen Rücksichten orientirt ist nun die gleichartige Ausführung von Löffler (a. a. O. S. 291 ff.), welche ich nur in zweckmäßigerer Ordnung wiedergebe, als in welcher sie vorgetragen ist. Erstens ist der Gedanke der Vergebung als Ausdruck einer veränderten Gesinnung im Widerspruch mit der Unveränderlichkeit Gottes und die Vergebung von Schuld im Widerspruch mit seiner Wahrhaftigkeit, welche ihn hindert, einen Schuldigen als unschuldig anzusehen, oder einen im Einzelnen Schuldigen als im Allgemeinen unschuldig. Zweitens ist der Gedanke einer Genugthuung als Motiv der Vergebung wiederum unvereinbar mit der Unveränderlichkeit Gottes, zugleich aber unvollziehbar in Ansehung sowohl der Verpflichtung jedes Einzelnen zu seinen Leistungen für sich selbst, als auch der Unmöglichkeit, daß solche auf andere übertragen werden. Drittens ist der Gedanke einer Strafsatisfaction sowohl im Allgemeinen im Widerspruch mit dem wohlthätigen Zweck der Strafen, als auch im Besondern nicht in directem Verhältniß zum Zwecke der Besserung, wenn nicht die Strafsatisfaction zugleich als Strafexempel aufgefaßt wird; ferner paßt er nicht zu der Natur der moralischen Handlungen. In diesen ist nämlich zwischen Materie und Form zu unterscheiden, zwischen ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Gesetz und der freien Entschließung zu der Handlung. In

---

Untersuchungen" verfolgt die Tendenz, das Bewußtsein der Schuld bei den unvorsätzlichen gesetzwidrigen Handlungen als unbegründet zu erweisen.

Hinsicht der äußern (rechtlichen) Gesetzmäßigkeit einer Handlung, die auch erzwungen werden kann, ist freilich in den vom Gesetzgeber statuirten Fällen eine Vertretung der verpflichteten Person möglich, nicht aber in Hinsicht der freien Entschließung, welche die Moralität der Handlung begründet. So kann freilich eine willkürliche Strafe für eine gesetzwidrige Handlung nach dem Willen des Richters erlassen oder von einem Andern geleistet werden. Aber die Strafe für die Immoralität von Handlungen, welche Gott durch die Mißbilligung des Gewissens vollzieht, kann weder von einem Andern empfunden, noch von Gott aufgehoben werden. Die äußeren willkürlichen Strafen endlich, welche Gott auf die Immoralität der Handlung folgen lassen kann, sind entweder als solche nach den Regeln der Logik nicht erkennbar, oder auch sie sind von dem Betroffenen nicht ablösbar, wenn sie nicht aufgehoben werden, sofern sie ihren Zweck in der Besserung des Betroffenen erreicht haben.

Auch diese Gedankenreihe läßt jede Erwägung des Begriffs der Schuld vermissen, und verräth darin ihre Schwäche gegenüber dem gestellten Probleme; indessen ist die Auseinandersetzung der Merkmale der Handlungen, denen gemäß sie rechtlicher oder moralischer Beurtheilung unterliegen, ein Gesichtspunkt, welcher in dieser allgemeinen Fassung noch nicht in Beziehung auf die Frage nach der Möglichkeit einer stellvertretenden Genugthuung gesetzt worden war. Nun war aber mit dieser Kritik der überlieferten Begriffe die Aufgabe der Aufklärungstheologen noch nicht erschöpft. Sie mußten ihr negatives Resultat noch durch die positive Deutung der biblischen Gedankenreihen rechtfertigen, welche man bisher in dem zurückgewiesenen Begriff der Straffatisfaction zusammengefaßt hatte. Die Behandlung des biblischen Vorstellungsstoffes durch die drei Männer, welche den Begriff der Genugthuung aufgegeben hatten, ist nicht identisch; indessen ergänzen sich ihre Resultate gewissermaßen, so wie sie in der Unvollständigkeit und Oberflächlichkeit ihres Verfahrens einander würdig sind. Jedoch muß ihnen zugestanden werden, daß sie gewisse Gedankenreihen der Apostel in ihrer Art verwerthet haben, welche von der orthodoxen Theologie nicht mit Recht unbeachtet gelassen waren,[1] und welche zum Theil unübersteigliche Hindernisse für deren biblische Begründung darbieten.

Eberhard konnte mit einem gewissen Rechte geltend machen,

daß die hervorstechendsten Aussprüche des N. T. die Erlösung direct in Beziehung auf die Menschen setzen. Er formulirte dies dahin, daß die Erlösung Jesu den Menschen beseligen sollte, indem sie ihn heiligte, oder daß der Tod Jesu uns mittelbar, unter Voraussetzung der Buße und Besserung, zur Begnadigung verhelfe, oder, mit Töllner, daß jener Beweis der Liebe Gottes uns zur Gegenliebe bewege (II. S. 248. 276. 306). Daß der Tod Jesu in erster Linie eine Genugthuung an Gott bedeute, war meistentheils aus der Analyse solcher Attribute combinirt worden, welche ein specifisch alttestamentliches Gepräge tragen. Um dies Verfahren abzuschneiden, macht Eberhard zunächst den durch Ernesti's Auctorität vertretenen Grundsatz geltend, daß Jesus und die Apostel in den Vorstellungen vom Opfer und Priesterthum Christi dem Verständniß ihrer Zuhörer sich accommodirt haben. Hienach unternimmt er es, den einzelnen biblischen Ausdrücken einen andern Sinn abzugewinnen, als welchen die Orthodoxen ermittelten [1]). Die Erlösung (ἀπολύτρωσις) bedeutet nach dem

1) In dieser Richtung waren, wie früher Curcelläus (S. 342), im 18. Jahrhundert einige Engländer der orthodoxen Annahme entgegengetreten, daß die Sünde des Opfernden auf das Opferthier übertragen und an demselben durch den Tod gestraft worden sei. Anstatt dessen deutete Arthur Sykes, Essay on the nature, design and origin of sacrifices, London 1746 (in deutscher Uebersetzung mit Vorrede von Semler, Halle 1778) die Opfer mit leitender Rücksicht auf die Opfermahle als Bethätigungen der Freundschaft mit Gott, — John Taylor, The scripture doctrine of atonement examined, in relation to iewish sacrifices and to the sacrifice of Jesus Christ, London 1751 (in deutscher Uebersetzung 1773) als bußfertige dem Gebete gleichartige Bewerbungen um Gottes Huld. Gegen beide Hypothesen richtet sich James Richie, Criticism of modern notions of sacrifices, London 1761. Ich habe dies Buch nicht gesehen; in der Vorrede zur Uebersetzung von Sykes erwähnt aber Semler, daß Jener doch in der Verwerfung des Strafwerthes der alttestamentlichen Opfer mit den beiden Anderen übereinstimmt. — Taylor entwickelt nun aus seiner Theorie von den Opfern den Gedanken, daß Gott wegen des bis in den Tod fortgesetzten Gehorsams Christi die Sünden ebenso vergeben habe, wie sonst gelegentlich wegen der Tugend, der Frömmigkeit, des Gebetes Anderer z. B. des Mose. Allein diese Fassung der Vertretung der Menschen durch den Opfertod Christi kommt nicht zur herrschenden Darstellung, sondern wird durch die entgegengesetzte Annahme überwogen, daß der Tod Christi die Menschen versöhne, sofern er ihre Heiligung in der Reue und in der Nachahmung seiner Tugend anrege. Diese Ansicht kommt also auf eine Verbindung dessen hinaus, was Duns und was Abälard aufgestellt haben.

Sprachgebrauch der LXX. Befreiung im Allgemeinen, ohne Einschluß eines Löſepreiſes, deſſen Relation nicht nachweisbar wäre; alſo bezeichnet dieſes Prädicat den Tod Chriſti als das Mittel der Befreiung von Unwiſſenheit, Aberglaube, Sünde. Heißt nun doch Jeſus der Löſepreis für Viele, ſo ſoll dies eine Metapher ſein für den hohen Werth der Mühe und Arbeit, welche er angewendet hat, um die Thorheit und das Laſter der Anderen gut zu machen. Das Opferprädicat der Verſöhnung (ἱλασμός) vergleicht den Tod Chriſti mit den Opfern des A. T., welche blos bürgerliche Handlungen zur Befreiung von weltlichen Strafen waren, oder Beglaubigungsſcheine, daß man in die Rechte des Staatsbürgers wieder eingeſetzt ſein wollte. Alſo wird auch dem Tode Chriſti kein ſtellvertretender Werth beigemeſſen, ſondern er ſoll uns unſerer Begnadigung bei Gott verſichern, unter der Bedingung unſeres erneuerten Gehorſams. Die Accommodation in dieſer Gedankenbildung ſei aber um ſo klarer, als Propheten wie Apoſtel die äußerlichen Opfer gegen die fromme Geſinnung zurückſetzen. Kann man nun auf keinem andern Wege zum Wohlgefallen Gottes gelangen, als auf dem der Tugend, ſo iſt die heilſame Wahrheit des Chriſtenthums darin ausgedrückt, daß Jeſus uns auf dieſem Wege leitet, zurechtweiſt, unterſtützt. Auch Steinbart rechnet auf eine Accommodation des Paulus an den jüdiſchen Gedankenkreis, indem er wenigſtens für die Juden die Erlöſung durch den Tod Chriſti anerkennt (a. a. O. S. 136 ff.). Er ſetzt bei denſelben eine ſklaviſche Furcht gegen Gott als allgemeine Stimmung voraus, in der ſie ſich zum Frohndienſte gegen deſſen willkürliche Satzungen verpflichtet hielten, und insbeſondere meinten, daß alle aufgehobenen Strafen für ihre Uebertretungen in der ewigen Unterwerfung unter den Satan nachgeholt werden ſollten. Von dieſer Furcht nun hat Jeſus die Juden erlöſt und zum kindlichen Vertrauen auf Gottes Güte hingeleitet, indem er durch ſeinen Tod (oder vielmehr durch ſeine Auferſtehung) bewieſen hat, daß man durch den Tod nicht dem Satan verfällt. Den Heiden aber brauchte Chriſtus keine Erlöſung von Strafen zu bieten, da Gott die Zeit ihrer Unwiſſenheit überſehen hat; ihnen hat er nur richtigern Unterricht verliehen, um ihre moraliſchen Geſinnungen zu beſſern. Juden und Heiden aber ſind durch Chriſti Tod unter einander und mit Gott verſöhnt worden, und werden durch Chriſtus und ſeine Geſandten gebeten, ſich verſöhnen

zu lassen, d. h. alle fürchterlichen Begriffe von willkürlichen Behandlungen Gottes aufzugeben, Vertrauen zu ihm zu fassen und seinen väterlichen Rathgebungen gerne zu folgen. Diese Aufstellungen haben ihre Anknüpfungspunkte in den Briefen an die Galater, Kolosser, Epheser insofern, als Paulus hier die Bedeutung des Todes Christi für Juden und Heiden verschieden bestimmt. Diese von der öffentlichen Lehrweise ignorirten Gedanken hat aber Steinbart in ein so groteskes Bild verarbeitet, weil er seinerseits von der universellen Beziehung des Todes Christi, welche nicht minder im N. T. bezeugt ist, keine Notiz nimmt. Diese universelle Beziehung unternimmt Löffler in einer sehr radicalen Weise wegzuerklären. Indem er die Frage stellt, ob der Gedanke der Vergebung, der im N. T. ohne Zweifel geltend gemacht wird, auf die vergangenen Sünden der Juden und Heiden oder auf die zukünftigen der Christen bezogen sei, überzeugt er sich durch eine Uebersicht aller Schriften des N. T., daß nur das erstere der Fall sei [1]). Für die Christen, welche durch das Reinigungsopfer Christi von der Herrschaft der Sünde befreit, d. h. auf den Weg der Besserung geführt sind, gelte die nichts weniger als übertriebene Forderung, nicht mehr zu sündigen. Ich kann dagegen nur bemerken, daß das Dilemma falsch gestellt ist, und füge hinzu, daß der Ausspruch 1 Joh. 2, 1, welcher Löffler's Behauptung direct widerspricht, nicht durch den Einfall beseitigt wird, daß der Brief an Nichtchristen gerichtet sei.

Dogmatisch stilisirt kehren die Resultate von Eberhard und Steinbart bei H. Ph. C. Henke wieder [2]). Nach ihm hat Christus seine Aufgabe als Urheber der verbesserten und universellen Religion auch durch seinen Tod erfüllt, indem er dadurch seine Lehre vertreten und bestätigt, das Beispiel der vollendeten Tugend gegeben, sein nicht politisches sondern allgemein sittliches Ziel am sichersten erreicht und die höchste Liebe gegen die Menschen bewährt hat. Aus Accommodation an die jüdische Vorstellungsweise wird der Tod Christi als Sühnopfer dargestellt, und zwar insofern

---

1) Darin stimmt der auf den Standpunkt der Aufklärung zurücktretende Kantianer Joh. Wilh. Schmid in Jena zu. Vergl. dessen Werk „Ueber christliche Religion als Volkslehre und Wissenschaft" (1797) S. 307.

2) Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum. 1795.

mit Recht, als darin die Congruenz seines Gehorsams mit der göttlichen Anordnung, seine persönliche Unschuld, die volle Aufopferung an seine Aufgabe und der Grund der Beruhigung des menschlichen Gewissens über die Sünden erscheint. Hingegen kann weder dem thätigen noch dem leidenden Gehorsam Christi eine stellvertretende Bedeutung zugestanden werden, da die behaupteten Wirkungen dieser Leistungen widersinnig sind. Denn es ist nicht denkbar, daß Gott Strafen zugleich beschließt und erläßt, daß er durch Erweisung der Milde anstatt der Gerechtigkeit die Unangemessenheit der Gesetze beweist, und es ist unmöglich, daß auf die Sünden nicht Uebel folgen. Die Vergebung der Sünden oder die Befreiung von den Strafen hat also als Wirkung Christi nur den Sinn, daß sie bei denen eintritt, die auf Veranlassung Christi zu sündigen aufhören, oder daß die strengen Strafen des mosaischen Gesetzes denen nicht mehr drohen, welche sich zu Christus bekehrt haben. Die Versöhnung mit Gott ist demnach auch nur der Ausdruck der subjectiven Stimmung desjenigen, der durch Christus belehrt ist. Insbesondere ist der paulinische Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben, der nur im Gegensatz gegen die Strenge des mosaischen Gesetzes concipirt ist, der Ausdruck der subjectiven Gewissensruhe, welche den Anschluß an Christi Lehre und die praktische Uebung der Besserung des Lebens begleitet[1]).

Eine nahe verwandte, wenn auch nicht direct übereinstimmende

---

1) Hier ist die mit der deutschen Aufklärung parallele Bewegung zu erwähnen, welche mehrere englische Theologen zum Socinianismus führte (vgl. Fock a. a. O. S. 269 f.). Die Anwendung dieser Richtung auf die Widerlegung der Versöhnungslehre wird in dem von Joseph Priestley herausgegebenen Theological Repository (erster Band 1769) durch zwei anonyme Abhandlungen gemacht, The end of the life and death of Christ, und Essay on the sacrifice of Christ, die erstere wahrscheinlich von dem Herausgeber. Die positiven Ansichten über den Tod und die Auferstehung Christi, über die von der Befolgung seiner Lehre abhängige Sündenvergebung sind direct socinianisch. Die biblischen Aussagen über den Opferwerth des Todes Christi werden in dem unbestimmten Sinn einer aufopfernden mühevollen Leistung zum Besten der Menschen verstanden. Von den hiefür geltend gemachten biblisch-theologischen Argumenten hat sich Eberhard Manches angeeignet. Dieser Socinianismus hat seine Vertreter zur Bildung der neuen unitarischen Gemeinden geführt, er bleibt aber hinter dem Gedankenkreis der Aufklärer in der lutherischen Kirche zurück.

Haltung nehmen J. Sal. Semler[1]) und J. F. Gruner[2]) ein. Ihr Ausgangspunkt zur Bestreitung der Satisfactionslehre ist nicht die theoretische Erörterung des Begriffs der göttlichen Strafen, sondern die moralische Werthbestimmung der Religion, welche die vielfach wechselnden theoretischen Formen derselben gleichgiltig machen soll. Gerade auf dem Gebiete der Versöhnungslehre hatte Semler's historische Gelehrsamkeit Gelegenheit, die Behauptung zu unterstützen, daß es nicht auf die alttestamentlichen Vorstellungsformen ankomme, wenn man sich nur an die Sache halte, daß Christus der Urheber der geistlichen Erlösung der Menschen aus ihrem elenden strafbaren Zustande sei (a. a. O. S. 448). Wer Christus als einen Spiegel der göttlichen Güte kenne, so daß durch Anschauen desselben eine Liebe zu Gott in den Gemüthern der Sünder angezündet werde, der habe gewiß die beste Erkenntniß von Christo (S. 455). Indem er den strengen Begriff der Satisfaction durch Gründe bestreitet, welche bei den Aufklärern schon vorgetragen sind, gesteht er doch zu, daß Christi Leiden die Folge unserer Sünden gewesen sind, und daß er auch für uns, zu unserem Besten das Gesetz erfüllt hat. Den Zweck des Leidens Christi erkennt er aber nicht blos in dem Strafexempel, sondern auch in der Befreiung von den ewigen Strafen, indem er vorbehält, daß die Züchtigungen für die Sünden, die übrigens erfolgen, Niemand abgenommen werden sollen (S. 462—465). Gruner entschlägt sich gänzlich des Begriffs der Satisfaction. Um so ausführlicher gebraucht er den Begriff des Verdienstes zum Ausdruck alles dessen, was Christus zum Besten der Menschen geleistet hat. Hierunter befaßt er nämlich die Uebernahme des Berufs des Religionsstifters, das ganze gerechte Leben, die Erduldung aller Leiden vom Beginne desselben bis in den Tod, ferner aber auch die Erhebung aus dem Tode, die Gründung und Erhaltung der Kirche und die Ausübung der göttlichen Herrschaft. Das ist in vollständigem Einklang mit Quenstedt (s. o. S. 285). Hingegen erkennt Gruner (a. a. O. S. 414) mit Semler im Tode Christi das Strafexempel, dann das Vorbild der Tugend, zugleich aber das wirksame Motiv dazu, daß man die Uebel des Lebens und den Tod nicht als Uebel fürchte. „Denn wenn sie es wären, wie konnte Gott ge-

1) Versuch einer freieren theologischen Lehrart. 1777.

2) Institutiones theologiae dogmaticae. 1777.

statten, daß sie in dem Umfange seinen einzig geliebten Sohn träfen? Durch Christi Vorbild aber werden wir belehrt, daß sie für diejenigen nicht Uebel sind, welche durch Vertrauen auf Gott sie zu tragen, ja zu überwinden verstehen". Das rationalistische Gepräge der Darstellung Gruner's mag den Aufklärern noch so nahe rücken, durch diese Erkenntniß unterscheidet er sich von ihnen specifisch. Denn diese dem sinnlichen Eindruck zuwiderlaufende Schätzung der Uebel erkennt er als positive Wirkung des geschichtlichen Christenthums, während die Aufklärer die Beurtheilung der Strafübel als Wohlthaten für eine natürliche Religionswahrheit ausgaben, und dadurch den überlieferten und zugleich so natürlichen Eindruck des Leidens des Unschuldigen zur Constatirung und zur Hebung der menschlichen Verschuldung neutralisirten. — Zur Lehre von der Rechtfertigung, deren Grundbegriff er übrigens in correct protestantischer Form feststellt (S. 559), verhält sich Semler ebenso neutral, wie zu den verschiedenen Formen der Versöhnungslehre. Es liegt ihm nichts daran, ob Christi Gerechtigkeit statt unserer Unschuld angerechnet werde, da diese Formel nicht direct schriftgemäß sei. Warum sollte man also nicht auch richtig sagen, daß der Mensch, der die Bedingung des Glaubens leistet, Gott direct gefalle, und die moralische Tauglichkeit habe, die verheißenen Wohlthaten zu überkommen? Unleugbar sei ferner, daß eine subjective Gerechtmachung, wodurch der Mensch materialiter und formaliter, selbst inhaesive iustus wird, auf evangelische und richtige Weise stattfinden kann (S. 564. 465). „Es ist also aus dergleichen verschiedenen Vorstellungen hinlänglich klar, daß die geistliche Wohlfahrt eines Christen nicht an eine einzige Reihe von Gedanken und Beschreibungen gebunden ist, sondern daß alles auf den wirklich neuen bessern Zustand des Menschen ankommt, der durch den geistlichen Erfolg aus christlichen Wahrheiten entstehet" (S. 567). Diese dogmatische Neutralität hat Gruner aufgegeben, indem er den forensischen Begriff der Rechtfertigung überhaupt verneint, und anstatt dessen sich getraut, als schriftmäßige Lehre zu erweisen, daß der Anfang der Bekehrung, also die Abwendung von der activen Sünde der Anfang der Gerechtigkeit sei, daß die Vergebung der Sünden, welche die Uebel nicht als Strafen erscheinen läßt, zwar mit der Gerechtmachung verbunden, aber begrifflich von ihr zu unterscheiden sei, und gewissermaßen eine Wirkung jener darstelle. Dieser Fortschritt über Semler hinaus

entspricht dem Princípe des moralischen Subjectivismus, das Semler selbst am entschiedensten vertritt. Die Neutralität Semler's ist aber nicht minder als charakteristischer Ausdruck dieses Subjectivismus zu erkennen, insofern als Semler durch dieses Mittel die Existenz seines Standpunktes in der Kirche zu sichern suchte; sie ist zugleich der Ausdruck seines kirchenpolitischen Sinnes, welcher ihm gebot, die Rechte der Privatreligion mit denen der öffentlichen Kirchenordnung in Einklang zu halten. Durch dieses Problem unterscheidet er sich von den Aufklärern, und ist ihnen dadurch ein Stein des Anstoßes geworden.

Die Schwächlichkeit und Depression der religiös-sittlichen Grundsätze der Aufklärung liegt, insbesondere in dem Nichtverständniß und in der Beseitigung der christlichen Versöhnungsidee, so deutlich auf der Hand, daß es überflüssig ist, hierüber noch ein Wort zu sagen. Indessen fordert es die geschichtliche Gerechtigkeit, zwei Bemerkungen hinzuzufügen. Auch diese Grundsätze nämlich ordnen sich absichtlich der christlichen Gottesidee unter, und man muß es als eine eigenthümliche Wirkung des Christenthums anerkennen, daß die Behauptung der väterlichen Güte und die Ablehnung der Analogie mit einem Staatsoberhaupt von den Aufklärern als selbstverständliche Wahrheit angenommen wird. Vollständig im Sinne des Christenthums war freilich dieser Gottesbegriff der Aufklärung nicht, sofern er die Analogie Gottes mit einem Regenten überhaupt ausschloß. Aber es ist jedenfalls kein Rückschritt darin zu erkennen, daß man darauf bedacht war, den Sinn des Vaternamens Gottes unabhängig zu machen sowohl von der Willkür, die im dominium absolutum ausgedrückt war, als von der Naturnothwendigkeit der juristischen Gerechtigkeit. In der Linie jenes mittelaltrigen Begriffs hatten die Socinianer und die Arminianer gemeint, mit dem beschränkenden Attribute der Billigkeit dem Anspruche des christlichen Gottesnamens genügen zu können. Mit dem Attribute der juristischen Gerechtigkeit hatte die Theologie der beiden evangelischen Confessionen die Anerkennung der Gnade des Vaters Jesu Christi zu ordnen unternommen, hatte aber die Bedeutung derselben eingeengt und verkümmert, da der Eindruck der habituellen Gerechtigkeit den der activen Gnade überwog (S. 331). Wird man es den Aufklärern nicht zu Gute halten dürfen, daß sie zunächst noch keine genügendere Ausgleichung zwischen den Begriffen von Gottes Gnade und Gerechtigkeit suchten

und fanden, da in ihnen der Sinn für das Ganze der sittlichen Weltordnung weder von ihren orthodoxen, noch von ihren pietistischen, noch von ihren philosophischen Erziehern geweckt worden war? Im Vergleich mit dem Mittelalter ist es vielmehr ein bedeutsamer Erfolg der christlichen Bildung, daß die väterliche Güte als die naturgemäße Vorstellung von Gott anerkannt wird, nicht mehr das allgemeine Sein, die letzte Ursache, der unbegrenzte Wille. So bestimmt diese Grundbegriffe der scholastischen Theologie unterchristlich sind, so positiv christlich, wenn sie es auch nicht wissen, ist jene Grundanschauung der Aufklärungstheologen. In der Vergleichung mit dem Mittelalter erkennt man nämlich überhaupt den Werth der Aufklärungsepoche. In der Beseitigung der mannigfachen Nachwirkungen des Mittelalters besteht auch das anerkannte Verdienst der Aufklärung. Hingegen die Vergleichung derselben mit dem orthodoxen Protestantismus führt darauf hinaus, daß das Interesse am Christenthum in einer bisher vernachlässigten Richtung und mit aller Einseitigkeit ausgedrückt wird, daß aber der Widerspruch der beiden Formen des Protestantismus deshalb so schroff und so vollständig war, weil die Aufklärung keinen weitern Gesichtskreis gewann, sondern in allen ihren theologischen Aufgaben solchen Normen folgte, welche schon in der orthodoxen Epoche wirksam gewesen waren.

Dies ist insbesondere noch in folgenden Punkten erkennbar. Der Grundsatz der Aufklärung, daß Gott von Niemand mehr fordere, als derselbe nach Anlage und Umständen zu leisten vermöge, hat den Sinn, daß nicht ein Gesetz mit strenger Verbindlichkeit, sondern die Regel des gewöhnlichen Verkehres der Menschen unter einander das Verhältniß der Menschen zu Gott bestimme. Der Gegensatz zwischen iustitia spiritualis und iustitia civilis, welchen die Reformatoren behauptet hatten, ward hiedurch zu Gunsten der Geltung der iustitia civilis neutralisirt. Gewirkt hat hierauf ohne Zweifel diejenige Verflechtung der Kirche mit dem Staat, welche seit der Reformation sich entwickelt hatte, und welche durch das sogenannte Territorialsystem schon im Sinne der Verweltlichung der Religion und der Aufklärung umgedeutet war, lange ehe dieselbe auf dem Boden der Theologie und Moral ihren Lauf begann. Man darf aber aus der officiellen Geltung jener reformatorischen Distinction keineswegs schließen, daß in dem Schooße der lutherischen und reformirten Kirche die Aufgabe der

iustitia spiritualis, des von religiösem Charakter getragenen pflichtmäßigen Handelns in allgemeiner erfolgreicher Ausführung begriffen war, als die Theologie und Predigt sich am strengsten an die symbolischen Lehrbegriffe zu halten schienen. Die Thatsache ist vielmehr die, daß die öffentliche Meinung, in ihrer Vertretung durch die Diener am göttlichen Worte, vollständig befriedigt wurde durch jene relative nach den Umständen und den Kräften der Einzelnen berechnete iustitia civilis. Das Lutherthum, welches nie dazu fortgeschritten war, eine ethische Lebensordnung aus dem Principe des christlichen Glaubens zu entwickeln, sondern sich dabei genügen ließ, daß für die Unwiedergeborenen das Gesetz gepredigt, und daß das Leben der Wiedergeborenen durch die Antriebe des Glaubens, der Dankbarkeit gegen Gott, des heiligen Geistes in Bewegung gesetzt wurde, entbehrte demgemäß überhaupt der vollständigen Anleitung in ethischer Beziehung. Wie Tholuck[1]) es als allgemeinen Eindruck der orthodoxen Epoche des Lutherthums ausspricht, wurden der Glaube an die Rechtfertigung und die guten Werke neben einander gepredigt. Das Leben wurde durch das Gebot des Gesetzes normirt, und die Schrecken desselben wurden in dem Troste des Beichtstuhls und der Absolution beschwichtigt. Dem gemeinen Manne lag es um so näher, die bürgerliche Rechtschaffenheit mit der geistlichen zu identificiren, da die kirchlichen Ordnungen polizeilichen Charakter trugen. Insbesondere führt Tholuck als ein Muster geistlicher Charakteristik jener Zeit die Leichenpredigt auf Friedrich IV. von der Pfalz an, welche sich mit folgenden Merkmalen der Gotteskindschaft desselben zufrieden giebt, daß „ungeachtet eines sündlichen Lebens J. Kurf. Gn. doch allezeit ein Fünklein der Furcht Gottes und einen Streit wider die Sünde im Herzen getragen, deshalb das Gebet nie unterlassen und das Wort Gottes hochgehalten haben, und daß Sie niemals so weit im sündlichen Leben gekommen sind, daß Sie die Ermahnung der Besserung aus dem Worte Gottes nicht hätten leiden können". Hat solche Beurtheilung einen andern Sinn, als den der nachsichtigsten Anwendung des Grundsatzes, daß Gott nicht mehr von Einem verlange, als was er nach seinen Anlagen und Umständen zu leisten vermöge? Die Aufklärung

---

1) Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abth. (1861) S. 202. Vgl. S. 212. 268.

formulirt also nur dasjenige als Grundsatz, was als Praxis schon in der orthodoxen Epoche gegolten hat! Auch die eudämonistische Theorie der Aufklärung kann mit Recht nicht als das einfache Gegentheil einer in sich klaren und erschöpfenden Theodicee angesehen werden, welche die Stimmung der orthodoxen Epoche beherrscht hätte. Theils war die Frage nach dem Grunde und Zwecke der Uebel in der Schärfe, wie es von Schleiermacher geschehen ist, früher noch gar nicht gestellt, theils ist die Auffassung aller Strafübel als göttlicher Mittel der Besserung nur die Fortsetzung und Verallgemeinerung des christlichen Motivs der Geduld im Leiden. Man kann sich aber aus den Kreuz- und Trostliedern der orthodoxen Epoche davon überzeugen, daß eine durchaus eudämonistische Erwartung nicht blos der jenseitigen Seligkeit, sondern überhaupt des von Gott aus möglichen Umschwunges des Leidensgeschickes sich an die Betrachtungen anlehnt, daß man im Leiden den Trost der Nähe Gottes hat, weil man in ihnen Christi Vorbild erfüllt, oder Gottes wohlthätige Zucht erfährt. Mit jener eudämonistischen Stimmung, welche also in der orthodoxen Gestalt der Frömmigkeit auch schon gehegt worden ist, steht die Aufklärung in Continuität. Der Abstand zwischen beiden Richtungen ist demnach in dem vorliegenden Thema nicht der des qualitativen Gegensatzes, sondern der des graduellen Unterschiedes in dem Umfang und der Betonung der gemeinsamen Ueberzeugung.

55. Daß die Aufklärungstheologie mehr ist, als eine Episode, welche hätte vermieden werden können, daß sie das Resultat aller für die Theologie zusammenwirkenden Einflüsse war, auch derjenigen aus der orthodoxen Ueberlieferung, wird schließlich bestätigt durch die Haltung der Vertheidiger dieser Ueberlieferung in Hinsicht der Lehre von der Versöhnung. Diejenigen, welche darin die alte Strenge bewahren[1]), lassen sich auf die Erwägung der entgegenstehenden Argumente gar nicht ein. Diejenigen aber, welche dies thun, lassen von der strengen Form der vertheidigten Lehre so viel nach, daß sie vielmehr nur einen graduellen

1) Franc. Walch, Breviarium theologiae dogmaticae. 1775. J. Ben. Carpzow, Liber doctrinalis purioris theologiae. 1776. Chr. F. Sartorius, Compendium theologiae dogmaticae. 1782. Vgl. Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik, Band 4. S. 100. 110. 118.

Abstand gegen die Aufklärung darstellen als einen Gegensatz. Die stärkste Annäherung an die Aufklärer erscheint in Joh. Dav. Michaelis[1]), obgleich derselbe mit der Leibnitz'schen Idee der besten Welt die Annahme verbindet, daß Gott das sittliche Gemeinwesen mit dem Rechte und der Pflicht der Oberherrschaft leitet. Wird nun deshalb folgerecht in Abrede gestellt, daß die Strafen im Allgemeinen dem Zwecke der Besserung dienen sollen, so wird ihnen dagegen nur der andere subjective Zweck der Abschreckung gesetzt. Daß Leibnitz die Strafe, insbesondere die ewige, aus Gottes nothwendiger Stellung zum Gemeinwesen als solchen erklärte, ist für Michaelis nicht mehr verständlich gewesen, und die orthodoxe Bestimmung der göttlichen Strafen aus der Offenbarung der Heiligkeit Gottes und seines Abscheus gegen das Böse mißversteht er in fast frivoler Weise dahin, daß ein Wesen, welches ewiges Uebel veranstaltet, blos um seine Eigenschaften zu offenbaren, deren Offenbarung Niemand verlangte, Haß verdiente und nicht als Gott vorgestellt werden könnte. Vielmehr wird von ihm wie von den Aufklärern an die Güte Gottes auch in Hinsicht der zur Abschreckung bestimmten Strafverhängung appellirt. Die Grundanschauungen von der Sünde und dem Verhältniß der Strafe zu ihr sind so niedrig wie möglich. Die Verpflichtung, nicht zu sündigen, soll auf dem Strafrecht Gottes beruhen, und als Maßstab des moralischen Uebels soll das physische Uebel gelten, der Schaden, der durch eine gewisse Handlungsweise entstehen würde. Michaelis ergeht sich nun in einer stellenweise geradezu widerwärtigen Casuistik, um das Verhältniß zwischen Strafe und Sünde empirisch zu erproben, um jedoch, wie Töllner, die Ueberzeugung zu gewinnen, daß erst das jenseitige Leben diejenigen Erfahrungen darüber darbieten werde, welche zu erwarten wären. Er nähert sich in diesen Erörterungen bisweilen den Aufklärern, z. B. wenn er zugiebt, daß alle Strafen in diesem Leben Züchtigungen zum Zwecke der Besserung seien. Allein er hält doch fest, daß, wenn es auch wünschenswerth sei, daß alle Strafen zugleich bessern, doch nicht die Besserung ihren allgemeinen Zweck bildet. Weil dies vielmehr die Abschreckung ist, so erklärt er einerseits den Schluß aus der Güte Gottes auf die Erlassung der

---

1) Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemäße Lehre. Neue Ausgabe 1779.

Strafen für den Gebesserten als durchaus zweifelhaft, und verzichtet andererseits auf die Aequivalenz zwischen dem Grade der Strafe und dem des Vergehens. Auch die ewigen Strafen, als die natürlichen Folgen beharrlicher Sünde, treten ihm unter den Gesichtspunkt der Abschreckung, indem er die von Leibnitz angedeutete Wechselbeziehung zwischen den Menschengeistern und den anderen geistigen Geschöpfen in der Stadt Gottes berücksichtigt. Auch für die Objecte ewiger Strafen giebt er Eberhard so viel nach, daß eine Begnadigung nicht undenkbar sei; aber er erklärt sie mit Rücksicht darauf für unwahrscheinlich, daß Christus die Strafen für diejenigen getragen, und denen die Begnadigung zugewendet hat, welche ihn als den Mittler anerkennen. Scheint also Michaelis sich hierin der überlieferten Lehre anzuschließen, so ist es bemerkenswerth, daß in der kurzen Erörterung über die Straffatisfaction Christi, welche den Schluß des Buches bildet, der Gedanke des Strafexempels sich jener Annahme unterschiebt. Er erwägt hier keine der Einwendungen, welche Faustus Socinus gegen die protestantische Lehrbildung erhoben hat, indem er sich durchaus nicht in deren Zusammenhang hineinversetzt; sondern da er seine allgemeine Annahme des Zweckes der Abschreckung auf den Fall der Strafübernahme Christi anwendet, so begnügt er sich diese Deutung dadurch zu rechtfertigen, daß Christus durch eigene Sünde kein Strafleiden verschuldet hatte, und daß seine Einwilligung in dasselbe den Verdacht des Unrechtes gegen ihn ausschließt (volenti non fit iniuria).

Auch die anderen Theologen, welche deutlicher als Michaelis die überlieferte Annahme von der Straffatisfaction Christi festhalten, verbinden mit ihr die so heterogene Auffassung des Grotius. Gerade bei jenem aber läßt sich sehr genau constatiren, daß die hergebrachte Lehre deshalb unverständlich geworden war, weil ihre Prämissen in Wegfall gekommen waren. Die Bestrafung Christi an der Stelle des gesammten sündigen Menschengeschlechtes stand ursprünglich in Relation zu der durch Adam herbeigeführten Verschuldung des ganzen Geschlechtes. Die Schuld der Erbsünde galt als die unendliche, weil sie die Ehre und das Gesetz des unendlichen Gottes verletzte, und die Strafen, welche Christus auf sich übernahm, waren die der ewigen Verdammniß, welche kein Einzelner durch den Grad seiner activen Sünde an sich zu steigern vermochte. Das Verhängniß der ewigen Verdammniß erschien

jedoch leicht als willkürliche richterliche Strafe, da die Erbsünde selbst nur zur Hälfte als natürliche Erbschaft, zur andern Hälfte als positives Gericht Gottes über Adams That angesehen wurde. Dieser Zusammenhang war schon durch Leibnitz in Auflösung gebracht worden (S. 375). Michaelis ist nun derjenige, welcher dieses Unternehmen fortsetzt. Leibnitz hatte erklärt, daß er den Gedanken des unendlichen Werthes der Sünde, durch welchen man die Ewigkeit der Höllenstrafen begründete, noch nicht gehörig überlegt habe, um über ihn zu urtheilen. Michaelis holt dies nach, indem er, ähnlich wie Duns (S. 74), die Regel formulirt, nach welcher zuerst Anselm jene Behauptung bemessen hatte. Die Abscheulichkeit des Verbrechens und die Größe der Strafe sollte wachsen nach dem Maße der Würde der Person, gegen die es begangen ist. Ist nun Gott die unendliche Person, so ist die Sünde unendlichen Werthes und unendlicher Strafe verfallen. Aber Michaelis findet hierin den Fehler der **conclusio a particulari ad universale.** Jene Regel ist vom Königsmorde oder von der Majestätsbeleidigung abstrahirt, welche härter bestraft werden, als die gleichartigen Vergehen gegen Privatpersonen. Aber bei Verbrechen, wie Diebstahl, welche gegen die öffentlichen Gesetze verstoßen, findet er keine Gradation der Strafe nach dem Maßstabe, daß sie nur in einer Reichsstadt, Grafschaft, Fürstenthum oder in einem Kurfürstenthum, Königreich oder Kaiserthum begangen sind, also je nachdem eine höhere Auctorität verletzt haben. „Folglich werden unsere Sünden noch keine unendliche Strafe verdienen, weil sie gegen ein göttliches Gesetz begangen sind". Ueberdies können Majestätsbeleidigungen die Ruhe des Staates stören; aber die frechste Gotteslästerung kann Gott nicht das Geringste schaden. Endlich schließt der Zweck der Abschreckung es aus, daß die Größe der Strafe sich nach der innern Abscheulichkeit der Verbrechen richtet. Die sachliche Uebereinstimmung zwischen Michaelis und Duns wird durch die weitere Behauptung Jenes ergänzt, daß Paulus mit dem allgemeinen Tode in Folge der Sünde Adams nichts weniger bezeichne als den ewigen Tod. Die exegetische Richtigkeit dieser Annahme ist wohl nicht zu bezweifeln, hingegen lasse ich die Ansicht von Michaelis dahingestellt sein, daß unter der allgemeinen Folge der Sünde Adams der Verlust der Unsterblichkeit verstanden werden soll, den der Genuß der giftigen Frucht des Erkenntnißbaumes verschuldete. Um so mehr aber

tritt unter diesen negativen Voraussetzungen der schon von Leibnitz vertretene Gedanke hervor, daß die ewigen Strafen nicht willkürlich auf die Erbsünde gesetzt, sondern daß sie die natürlichen Folgen des beharrlichen Sündigens im specifischen Grade sind. In diesem Sinne des endgiltigen Beharrens in der Sünde hatte ja auch Duns die Annahme unendlicher Sünde zugestanden. Michaelis bringt nun für jene Idee keine Gründe bei, welche über die von Leibnitz aufgestellten hinausgehen, und welche auch Lessing in dem gegen Eberhard gerichteten Aufsatze: „Leibnitz von den ewigen Strafen" (1770) entwickelt hat[1]). Die Sünde also, die man unter der Anleitung von Leibnitz als individualisirte auffaßte, die man im Vergleich mit der Gegenwirkung Gottes als die endgiltige und als die der Reue zugängliche unterschied, erzeugte ganz andere Ansprüche an die Bedeutung des Actes, der die Befreiung von der Strafe gewährleisten sollte. Wenn nämlich von vornherein die ewige Strafe nicht für das ganze Geschlecht abzubüßen war, sondern für die Einzelnen, welche abgesehen von der Erlösung endlos sündigen würden, so kam es nicht blos darauf an, daß die Strafen für diese abgebüßt, sondern zugleich darauf, daß sie durch das Strafexempel davon abgeschreckt würden, im Sündigen zu beharren. Es sind also andere Gründe, aus denen die Idee des Grotius in dem Kreise der halb Orthodoxen dieser Zeit neben der Lehre von der Straffatisfaction Aufnahme findet, als aus welchen sie von ihrem Urheber an die Stelle des Gedankens der Straf- satisfaction gesetzt worden war.

Die Absicht von Michaelis, die beiden Bedeutungen des Todes Christi als Straffatisfaction und als Strafexempel zusammenzufassen, wird durch andere ihm verwandte Theologen deutlicher ausgeführt[2]). Aber eben diese Zusammenfassung zweier

1) Eberhard hat übrigens trotz seines absichtlichen Widerspruchs gegen jenes Thema nicht umhin gekonnt, die endlosen Nachwirkungen der Sünde im Sinne von Leibnitz anzuerkennen. Zugleich aber ist die Entgegnung, welche Lessing ihm widmete, mit einer Wendung zu Eberhard hin verbunden, der gemäß dieser im zweiten Bande seiner „Neuen Apologie des Socrates" nachweisen konnte, daß der Abstand zwischen ihnen Beiden nicht principiell sei.

2) G. F. Seiler, Theologia dogmatico-polemica cum compendio historiae dogmatum. 1774, — Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi, 2 Theile. 1778. — J. Chr. Döderlein, Institutio theologi christiani. 2 Tomi. 1780. — S. F. N. Morus, Epitome theologiae christianae. 1789.

Gedanken, die ihrem Ursprung nach so verschiedenartig sind, verräth schon, daß die Idee der Straffatisfaction, welche zu Ehren der kirchlichen Ueberlieferung festgehalten wird, nur unter sehr veränderten Bedingungen in Geltung bleibt. Zunächst folgen die Theologen dieser Gruppe den Gegnern auf das Gebiet der rein biblisch-theologischen Erörterung, und lehnen mehr oder weniger entschieden die eigenthümlichen kirchlichen Formen der Lehre ab. Insbesondere ist ihnen die Prämisse der habituellen Strafgerechtigkeit Gottes, also des persönlichen Interesses desselben an der stellvertretenden Erduldung der Strafe durch Christus fremd geworden. Die Annahme des Zornes Gottes, in welche die Ueberlieferung jenen Gedanken eingekleidet hatte, machte ihn überhaupt verdächtig. Deshalb erreicht man auch nur die relative Nothwendigkeit des Todes Christi zum Zwecke der Sündenvergebung, welche von der Liebe Gottes beabsichtigt wurde. In dieser Hinsicht reichen diese lutherischen Theologen über den Arminianismus hinweg den Thomisten die Hand. Natürlich weisen sie auch alle einzelnen Bestimmungen der alten Schule über die formelle Aequivalenz der Leiden Christi mit der ewigen Verdammniß der Sünder weit ab, wie schon der ältere, übrigens orthodoxe J. D. Heilmann[1]) gethan hatte. Schon dieser Umstand, dann aber das Interesse an dem Strafexempel im Tode Christi erklärt es, daß Seiler und Döderlein es mehr oder weniger deutlich aussprechen, auch die Straffatisfaction im Tode Christi sei nicht sowohl auf eine Befriedigung Gottes, als vielmehr auf die Beruhigung der Menschen berechnet. Auch indem Storr die Rücksicht auf die Gerechtigkeit Gottes dabei vertheidigt, meint er doch nur, daß dieses Verfahren Gottes die Straffatisfaction Christi zum Zweck der Aufrechthaltung des Gesetzes angeordnet habe, um dadurch unsere Achtung gegen die wohlthätigen Gesetze Gottes zu befördern.

— G. Ch. Storr, Pauli Brief an die Hebräer erläutert. Zweiter Theil: Ueber den eigentlichen Zweck des Todes Jesu. 1789, — Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita. 1793. — G. Ch. Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre (seit 1789 nicht verändert). 2 Theile. 1827. — F. V. Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik. 1801. — Daß alle diese Theologen in erster Linie die Straffatisfaction im Tode Christi anerkennen und erst in zweiter Linie das Strafexempel, tritt in dem Berichte Baur's S. 537 ff. nicht deutlich hervor.

1) Compendium theologiae dogmaticae. 1761.

Bei den Anderen ist auch von dieser Beziehung der stellvertretenden Leistungen Christi auf das Gesetz nicht die Rede. Es hat also keinen rechten Zusammenhang, daß Seiler den selbständigen Satisfactionswerth der obedientia Christi activa vertheidigt. Hingegen widerlegt Döderlein diese Annahme ausdrücklich, und die Anderen lassen sich nicht auf dieselbe ein. Gegen die Aufklärer sind nun diese Theologen darin einig, daß nach der Auctorität des richtig verstandenen Neuen Testaments der Tod Christi unmittelbar als Organ der Begnadigung zu verstehen sei, nicht erst mittelbar unter der Bedingung der Besserung. Aber zugleich theilen sie das moralische Interesse der Aufklärungstheologen stark genug, um in allen möglichen Wendungen auch den Antrieb zur Besserung anzuerkennen, welchen die im Tode Christi bewiesene Liebe Gottes gewährt. Theilweise folgen sie auch der von Leibnitz gegebenen Anregung, die Bedeutung des Strafexempels Christi an der moralischen Befestigung der jenseitigen Geisterwelt zu erproben. Andererseits wird gegen die Aufklärer in der von Gruner (S. 415) vertretenen Weise darauf verwiesen, daß die Empfindung der Wohlthätigkeit göttlicher Strafen für die Gläubigen erst aus der Sündenvergebung hervorgehe, welche der Tod Christi gewährleistet. Indessen dient es doch wieder zur Charakteristik dieser Gruppe von Theologen, daß ein Schriftsteller, der sich ausdrücklich bewußt ist, ihnen anzugehören, und namentlich sich als Schüler von Morus bekennt, Ch. A. Schwarze[1]), sich von der Deutung des Todes Christi sowohl als Straffatisfaction wie als Strafexempel abwendet, daß er namentlich den Gedanken seines Nutzens für die Engel ablehnt, und in socinianischer Weise den Tod Christi als Bestätigung seiner Lehre, sowie als Bedingung seiner persönlichen Erhöhung beurtheilt. Denn welchen Werth hat doch der Gedanke der Sündenvergebung, wenn er blos als Straferlaß gefaßt und wenn blos die Befreiung von den schuldigen Strafen an die Satisfaction Christi geknüpft wird? Ausdrücklich nämlich erklären Döderlein und Knapp nicht anders, wie der Aufklärer Löffler (S. 408), daß von einer Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein könne. Denn da Gott nicht irre, so könne er nicht urtheilen, daß der

---

1) Ueber den Tod Jesu als ein wesentliches Stück seines wohlthätigen Planes zur Beglückung des menschlichen Geschlechtes. 1795.

Sünder keine Schuld habe, und das Gewissen werde dem Sünder immer bezeugen, daß er gesündigt habe; aber es sei auch nicht nöthig und trage nicht zur wahren Beruhigung des Sünders bei, daß die Schuld der Sünde vergeben ist, wenn er sich nur von der Strafe frei wisse (Knapp II. S. 251). Wo in dieser Weise der Kern des evangelischen Christenthums verspielt wird, hat der Socinianismus das vollste Recht zu existiren. Aber wie sehr wird der sonst als Hüter des Heiligthums hoch belobte Knapp von dem Aufklärer Töllner beschämt! Drängte sich einmal die richtige Beobachtung auf, daß die Strafe oder die Straffatisfaction eines Andern als Rechtsact die sittliche Schuld nicht ungeschehen mache, so war es eben wenigstens die Kundgebung religiösen Taktes, daß Töllner (S. 399) an die freie Gnade Gottes appellirte, um auch die Aufhebung der sittlichen Schuld im Christenthume zu begründen. Aber daß Knapp diese Schuld der Sünde als etwas, was zwischen den Menschen und Gott nicht aufgehoben zu werden brauche, stehen ließ, bezeichnet die unbewußte Desperation am Christenthum.

Unter den monographischen Arbeiten dieser Gruppe verdient nur die Abhandlung, welche Storr seiner Auslegung des Hebräerbriefes hinzugefügt hat, besondere Aufmerksamkeit. Das Mosaik neutestamentlicher Aussprüche, welches er zusammengesetzt hat, um die Annahme der Aufklärer zu widerlegen, daß die Versöhnung durch die Vermittelung der Besserung an den Tod Christi geknüpft sei, ist eine schätzbare Probe biblisch-theologischer Methode. Freilich ist diese Darstellung nicht durchaus unabhängig von dem Schema der lutherisch-dogmatischen Lehre von der Versöhnung, übt aber zugleich in einem gewissen Punkte eine bedeutsame Berichtigung derselben aus, welche unwillkürlich in die Bahn der reformirten Theologie einmündet. Ich verstehe nicht, wie Baur (S. 541) behaupten kann, daß Storr seine Theorie auf der Grundlage der Idee des Strafexempels im Tode Christi entwickelt habe. Denn diese Annahme ist bei Storr, wie bei den ihm verwandten Theologen, nur der Anerkennung der Straffatisfaction im Tode Christi angehängt, und die Ideenreihe, welche Baur a. a. O. reproducirt, hat mit dem Strafexempel gar nichts zu thun. Storr bleibt auf der Spur der lutherischen Orthodoxie, indem er die Sündenvergebung oder den Straferlaß und die Beseligung oder Rechtfertigung als zwei Wirkungen Christi unterscheidet, aber er ist schon nicht mehr orthodox, indem er für jene negative Heils-

wirkung nur das Todesleiden (obedientia passiva), für die positive Heilswirkung den Gesammtgehorsam Christi als Grund nachweist. Denn er leugnet indirect die selbständige satisfactorische Bedeutung der obedientia activa neben dem Tode zum Zwecke der Aufhebung des Gesetzes für die Gläubigen. Einerseits nämlich ist seine Gesammtanschauung nicht durch die für Gott wesentliche Geltung des Gesetzes beherrscht, andererseits hält er Christus als Geschöpf für verpflichtet zum Gehorsam gegen Gott. Das Gesetz bezeichnet nur die wohlthätigen Absichten Gottes für die öffentliche Ordnung, und demgemäß kam es für Storr darauf an, daß bei unserer Begnadigung dasselbe nicht überhaupt umgangen werde. Es ist eben durch die Uebernahme der Straffatisfaction durch Christus berücksichtigt und indirect bestätigt worden, obgleich sich Storr nicht mehr getraut, die formale Aequivalenz der Leiden Christi mit der Strafe der Menschheit zu behaupten, sondern die Leiden Christi, welche für Sünder Strafe sein würden, nur als Strafe gelten lassen will [1]). Im Gesammtgehorsam Christi, der im freiwilligen Leiden seine höchste Probe ablegt, faßt ferner Storr dasjenige auf, was Quenstedt (S. 285) als den Stoff des Verdienstes Christi der positiven Rechtfertigung oder Beseligung zu Grunde legt. Aber diese Leistung deutet Storr in reformirter Weise so, daß sich dadurch Christus die ihm von Natur zukommende Herrlichkeit zugleich auch als Lohn erworben habe (sibi ipsi meruit). „Wie der Gehorsam Christi durch das Todesleiden glänzender wurde, so wurde es auch die Ehre, die er um jenes Gehorsams willen von dem darauf erfolgten Genusse seiner Herrlichkeit hat". Und zwar besteht dies darin, daß „er die große Seligkeit, auf die er für seine Person natürlichen Anspruch hatte, nun auch seine Brüder genießen lassen darf, welche nach der Regel keinen Anspruch auf himmlische Herrlichkeit hätten" (S. 664—669). Durch diese Gedankenreihe hat sich Baur an Anselm und an die Socinianer erinnern lassen; sie erinnert gleich stark an Thomas, an Duns, an die Reformirten (S. 287). Unter ihrer Anleitung hätte Storr Stoff genug im N. T. gefunden, um die Ausdehnung der von Christus verdienten Herrlichkeit auf seine Brüder dadurch zu erklären, daß er in seinem Berufe als das Haupt der Gemeinde gewirkt und gelitten hat. Indem dieser Gesichtspunkt bei Storr

1) Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre (1794) S. 20.

fehlt, so schließt er allerdings die von Baur aufgegriffene Möglichkeit nicht aus, ihn im socinianischen Sinne so zu verstehen, daß die Verbindung der Seligkeit der Menschen mit der Verherrlichung Christi auf einer willkürlichen Veranstaltung Gottes beruhe (S. 335). Allein da doch Storr die Strafsatisfaction Christi im Widerspruch mit den Socinianern anerkennt, so liegt seine Analogie mit den Reformirten in der vorliegenden Frage viel näher, als die mit den Socinianern.

In Storr's Darstellung hat man den positiven Ertrag zu erkennen, welchen die Epoche der Aufklärung in Hinsicht der Methode zu leisten vermochte. Für die so streitig gewordene Lehre von der Versöhnung kam es darauf an, den Zusammenhang der neutestamentlichen Vorstellungen abgesehen von den Formeln und Tendenzen der einzelnen dogmatischen Systeme zu finden, theils um über deren Schriftgemäßheit sicher zu urtheilen, theils um religiöse Gesichtspunkte für die Aufgabe zu erreichen, welche bisher von den Parteien übergangen waren. Daß mit dem ersten Versuch nicht Alles gewonnen war, ist klar. Weder leistet die Neutralität gegen manche Distinctionen der theologischen Parteien, die in Storr's Darstellung hervortritt, die Gewähr, daß das biblisch-theologische Material erschöpft ist, noch ist die Darstellung in gewissen Hauptzügen unabhängig von dem Schema des confessionellen Lehrsystems, bei welchem Storr hergekommen war. Allein dies darf ihm um so weniger zu Ungunsten gedeutet werden, als man jetzt nach neunzig Jahren noch immer um die ersten Schritte in der biblisch-theologischen Methode der Forschung zu ringen hat.

Achtes Capitel.

Neue Begrenzung des Problems der Versöhnung durch Kant; Rückgang seiner Schüler auf den Standpunkt der Aufklärung.

56. Die hohe Bedeutung, welche Kant für das Verständniß der christlichen Versöhnungsidee einnimmt, ist nicht sowohl in einem positiven Ertrage der Lehrbildung ausgedrückt, als vielmehr darin begründet, daß er die allgemeingiltigen Voraussetzungen des Gedankens von Versöhnung in dem Bewußtsein von sittlicher Freiheit und sittlicher Schuld auf kritische, d. h. wissenschaftlich nothwendige Weise festgestellt hat. Damit dieses Verdienst des großen Philosophen um Christenthum und Theologie dem gegenwärtigen Geschlechte eingeschärft werde, ist es nicht nöthig, den Männern der Aufklärung, über die er hinwegschritt, ihre Oberflächlichkeit vorzuhalten, und nicht gerecht, ihnen Frivolität, niedrigen und doch dünkelhaften Sinn, Impietät gegen den geistigen Erwerb früherer Geschlechter vorzuwerfen. Aber zu jenem Zweck genügt es eben auch nicht, blos die direct religionsphilosophische Ansicht Kant's darzustellen und zu beurtheilen. Denn hienach würde er doch blos als ein der Vergangenheit angehörendes Glied in der Gruppe der Rationalisten, und sein Abstand von den Aufklärern nicht als sehr erheblich erscheinen. Worin er aber wirklich die Aufklärung überboten hat, darin bietet er noch jetzt, nach dem unaufhörlichen Wechsel theologischer Richtungen, für die richtige Würdigung der Grundidee des Christenthums den unverrückbaren Maßstab dar.

Die Aufklärer hatten das christliche Problem der Versöhnung dadurch verspielt, daß sie einerseits die Verpflichtung der Menschen gegen das Gesetz Gottes auf den relativen Maßstab ihrer individuellen innern und äußern Lage zurückgeführt und andererseits

jede innere Gewißheit einer begangenen Schuld in Abrede gestellt hatten. Insbesondere hat Töllner den Maßstab der Vorsätzlichkeit einer Uebertretung so gehandhabt, daß das Schuldbewußtsein fast unmöglich gemacht wurde (S. 407), und Eberhard hat gemeint, nur durch die Erfahrung eines physischen Uebels die Thatsache des subjectiven moralischen Uebels feststellen zu können. (S. 404), während alle Erörterungen seiner Gesinnungsgenossen darauf hinwiesen, daß beide in den seltensten Fällen in der Erfahrung zusammenträfen. Dieser Unsicherheit stellt Kant nicht blos die strenge Verbindlichkeit des aus dem praktischen Bewußtsein der Freiheit entspringenden Gesetzes, sondern zugleich die aus dem intelligibeln Begriffe der Freiheit nothwendige Zurechnung des ganzen empirischen Verlaufes des Handelns oder Uebertretens entgegen. Durch seinen Begriff von der absoluten Verbindlichkeit des Sittengesetzes, so wie derselbe dem Begriffe der Freiheit entspricht, begründet ferner Kant das entsprechende subjective Bewußtsein von der eventuellen Verschuldung gegen das Gesetz sicherer, als es durch die Lehre von der Erbsünde geschehen ist. Denn diese Theorie hat niemals ein ihr entsprechendes praktisches Bewußtsein erzeugen können, weil das Attribut der Schuld an der Erbsünde niemals in genügendem Grade bewiesen worden ist und nicht bewiesen werden konnte. In der Asketik des Mittelalters wird deshalb das Bewußtsein der Erbsünde theils in die Häßlichkeit, die Ekelhaftigkeit und dergl. umgebogen, theils auf die creatürliche Nichtigkeit reducirt. Diese Beurtheilung beherrscht auch seit Joh. Arndt die Asketik in der lutherischen Kirche. Als nun die Aufklärung die Aufmerksamkeit auf die individuelle active Sünde richtete, deren Schätzung durch die Lehre von der Erbsünde gehindert worden war, wirkte die Erfahrung, die man an dem letztern Begriff gemacht hatte, dahin, daß die Sünde überwiegend als natürliche Schwäche aus Sinnlichkeit bestimmt und nicht als durchgehende Schuld erkannt wurde.

Es liegt in dem eigenthümlichen Unterschiede des Willens von der Natur, daß die Gesetze jenes, welche auf dem Wege der wissenschaftlichen Erkenntniß entdeckt werden, als erkannte Richtpunkte seiner Verwirklichung den praktischen Verlauf des Willens der Art nach verändern können, während unsere Erkenntniß der Gesetze der Natur auf die Art ihres Verlaufes nicht einwirkt. Obgleich also Kant sich wohl bewußt war, daß er als Philosoph

die Moralität nicht mache, sondern als gegebene Größe vorfinde, um ihre Principien zu erkennen, so liegt es in der Sache, daß die Entdeckung der Gesetze des Willens die Erkenntniß des praktischen Motivs des Lebens selbst ist. Auch die Aufklärung war nicht blos ein Glied in der Entwickelung der Theologie und Moralphilosophie, sondern zugleich eine eigenthümliche Erscheinung im Gebiete der Sitte und der Religion, und zwar war das letztere der Fall wegen der zugleich dogmatischen und populären Art ihrer Grundsätze. Hingegen ist es durch die kritische Art der Sittenlehre Kant's bedingt, daß dieselbe keine unmittelbare Bedeutung für die Religion hat. Allein sie behauptet eine solche in mittelbarer Weise dadurch, daß sie diejenige sittliche Selbstbeurtheilung feststellt, welche das Christenthum als Protestantismus für seine normale Selbstdarstellung voraussetzen muß. Deshalb hat die Fortbildung der Erkenntnißmethode der Ethik durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus. Denn derselbe grenzt sich gegen das mittelaltrige Christenthum ebenso entschieden dadurch ab, daß er in sittlicher Beziehung die Einheit und Geschlossenheit des Gesetzes als öffentlicher Ordnung behauptet, wie dadurch, daß er religiös sich auf die Unbedingtheit der Gnade Gottes gründet. Gerade die orthodoxe Ausprägung der Versöhnungslehre ist die Probe für die Geltung beider Tendenzen. Freilich erwies sich dieselbe nicht als probehaltig vor der absichtlichen Kritik der Aufklärer und vor der unbewußten Empfindung der halborthodoxen Gegner derselben von der Incongruenz ihrer Elemente; allein dieses ist dadurch herbeigeführt worden, daß die Theologen alsbald den Begriff des Sittengesetzes in der Form eines Rechtsgesetzes verstehen zu sollen meinten. Die Strenge, in welcher Kant die Verbindlichkeit des Gesetzes behauptete, und die Deutlichkeit, in welcher er den sittlichen aus Freiheit entspringenden Charakter desselben zeigte, bezeichnen also nicht blos die Ueberwindung der Grundsätze der Aufklärung, sondern zugleich die Erneuerung der sittlichen Weltanschauung der Reformation.

Ich erinnere also an die Grundgedanken der Moralphilosophie Kant's[1]). Sie hat zum Object das Gute. Gut ist nur als Attribut des Willens zu verstehen. Gut ist der Wille, welcher sich

1) Zunächst aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785).

durch die sittengesetzliche Pflicht und nicht durch Neigungen bestimmen läßt, welcher die Pflicht nur um der Pflicht willen, auch nicht aus einer Neigung zur Pflicht erfüllt, sondern aus Achtung vor dem Gesetz. Die Pflicht ist der Maßstab des Guten als Ausdruck der Allgemeingiltigkeit des Gesetzes; deshalb wird die objective Pflicht in der subjectiven Maxime des Handelns ergriffen, wenn dieselbe so beschaffen ist, daß sie auch als allgemeines Gesetz gelten kann. Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Gesetze werden sollte. Ist dies Ergebniß aus der Aufklärung der gewöhnlichen moralischen Denkweise gewonnen, welche die reine pflichtmäßige Gesinnung als die eigentlich und einzig moralisch werthvolle anerkennt, so beginnt die wissenschaftliche Sittenlehre mit der Frage, wie die so bestimmte Moralität möglich ist. Diese Frage kann nicht wieder aus der Erfahrung beantwortet werden, da dieselbe kaum jemals einen Fall darbietet, in welchem das Bewußtsein von der Pflicht ohne Vermischung mit Neigung oder Selbstliebe wirksam ist, die wissenschaftliche Frage findet also ihre Beantwortung nur durch die apriorische Erkenntniß der Eigenthümlichkeit des Willens, welcher nicht blos überhaupt nach seinem Gesetze wirkt, wie jedes Ding der Natur, sondern nach der Vorstellung von seinem Gesetze, als praktische Vernunft. Zunächst kommt es aber in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" darauf an, jene blos formale Fassung der Maxime der Moralität nach ihrem Inhalte und ihrer Grundbedingung zu ergänzen. „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als gut erkennt." „Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot der Vernunft, und die Formel des Gebots heißt Imperativ". Der Imperativ der Pflicht ist nun nicht hypothetisch, sondern kategorisch. Die Gebote jener Art beziehen sich immer auf besondere relative Zwecke, welche über die gebotenen Handlungen hinausliegen, sie sind also im Verhältniß zu diesen besonderen Zwecken analytisch. Der kategorische Imperativ der Pflicht ist hingegen immer synthetisch, als Ausdruck davon, daß die Sittlichkeit, welche ihm gemäß verwirklicht werden soll, Zweck an sich, der

absolute Zweck ist. „Gesetzt also, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen." Als solcher Zweck, der niemals blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche angesehen werden kann, wenn nicht sein Wesen verletzt werden soll, existirt der Mensch, überhaupt jedes vernünftige Wesen, welches in diesem Sinne niemals als Sache, sondern immer als Person geschätzt wird. Die Maxime des Handelns wird also den Werth des allgemeingiltigen Gesetzes in dieser Formel des kategorischen Imperativs erreichen: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst. Diese Formel ist nicht aus der Erfahrung abgeleitet, wegen ihrer Allgemeingiltigkeit und ihrer Objectivität. Indem also diese Regel aus reiner praktischer Vernunft entspringt, nämlich aus der Vernunft des Wesens, welches in der Auffassung dieser Regel sich als Selbstzweck bethätigt, so giebt sich hierin als drittes praktisches Princip des Willens das Gesetz kund, daß der Wille jedes vernünftigen Wesens nur als allgemein gesetzgebender Wille, also in seiner Autonomie sittlich ist. „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so, daß er auch als selbstgesetzgebend, und deshalb allererst dem Gesetze unterworfen angesehen werden muß." Hiedurch erst ist alles besondere Interesse, welches beim Wollen aus Pflicht sich trübend einmischen möchte, ausgeschlossen, und der Unterschied des kategorischen Imperativs von jedem hypothetischen vollendet. Hiedurch wird es aber auch möglich, den Endzweck des moralischen Handelns auf eine concrete universelle Bestimmung hinauszuführen. Denkt man sich die vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze unter der Bedingung verbunden, daß jedes derselben in seiner allgemeinen gesetzgebenden Haltung von allem Unterschiede und allem Inhalte seiner Privatzwecke abstrahirt, so gewinnt man den Begriff eines Reiches der Zwecke, in welchem Jeder Glied ist, sofern er in autonomer Weise dem Gesetze unterworfen ist. Dieses Gesetz, daß jeder sich selbst und alle Anderen niemals blos als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich selbst behandeln soll, bezeichnet aber die Würde des Menschen, die Er-

habenheit desselben über jedes sächliche Aequivalent. Also die praktische Nothwendigkeit der Pflicht beruht schließlich auf der Idee der Würde der durch das Sittengesetz mit einander verbundenen Menschen, welcher es auch entspricht, daß dieselben keinem Gesetze gehorchen, als welches sie zugleich sich selbst geben.

Indem der Begriff des Sittengesetzes in den Merkmalen der Allgemeingiltigkeit, des Zweckes der Würde aller vernünftigen Wesen, der Verbindlichkeit durch Autonomie vollendet ist, führt die Frage nach der Möglichkeit dieses kategorischen Imperativs auf die Freiheit des Willens als den Realgrund. Dieser Begriff aber, der nicht in der Erfahrung gegeben ist, also auch über die metaphysische Erklärung hinausliegt, wird durch die „Kritik der praktischen Vernunft" als denkbar, als giltig und als nothwendig erwiesen[1]). Die Freiheit in dem negativen Begriffe als unbedingte Causalität ist durch Erfahrung nicht erkennbar. Denn diese bezieht sich auf Erscheinungen in der Zeit; der Zusammenhang derselben folgt aber der Naturnothwendigkeit, in deren Bereich jede Ursache durch vorhergehende bedingt ist. Soll also die Freiheit doch als Prädicat eines Wesens denkbar sein, welches als Glied der Erscheinungswelt sich der Naturnothwendigkeit nicht entziehen kann, so muß die Freiheit demselben Wesen als Ding an sich, als Glied einer intelligibeln Welt beigelegt werden. Sie ist nur als transscendentaler Begriff denkbar, nicht schon als psychische Function, da sie auch als solche in die Naturnothwendigkeit der Vorstellungsreihen verflochten wäre. Bezeichnet also die Freiheit den Willen als unbedingte Causalität außer der Zeit im Unterschiede von seinen in der Zeit und unter der Naturnothwendigkeit verlaufenden Erscheinungen, so löst sich durch diese Unterscheidung auch die Frage, ob nicht alle unsere Handlungen durch Gott als oberste Ursache determinirt sind. Nämlich sofern Gott unser Schöpfer ist, steht er und seine Schöpfung ebenso außer der Zeit, wie unsere Freiheit. Wirkt er also nicht in der Zeit, so sind auch nicht unsere Handlungen als Erscheinungen auf

1) Die Andeutungen in dem dritten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" stützen sich auf die in der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) dargestellte Auflösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft, und finden ihre hiemit übereinstimmende Ausführung in demjenigen Theile der „Kritik der praktischen Vernunft" (1788), welcher überschrieben ist: „Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft."

seine Causalität zurückzuführen. Ist also unsere Freiheit als unbedingte Causalität denkbar, indem wir uns als Ding an sich von dem zeitlichen Verlaufe unserer Handlungen und Vorstellungen unterscheiden, so ist eben dieser Gesichtspunkt der Selbstbetrachtung für uns giltig. Wir handeln wirklich unter der Idee der Freiheit, indem wir nicht nach den Zeitbedingungen unseres Wirkens uns betrachten, sondern als bestimmbar durch Gesetze, die wir durch Vernunft uns selbst geben. In dem intelligibeln Charakter setzen wir nichts als vorhergehend vor unserer Willensbestimmung; sondern jede Handlung, überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechselnde Bestimmung des Daseins, selbst die ganze Reihenfolge der Existenz als Sinnenwesen, gilt im Bewußtsein unserer intelligibeln Existenz stets als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund unserer Causalität. Hiefür ruft Kant das „wundersame Vermögen" des Gewissens als Zeugen an, welches die Entschuldigung einer gesetzwidrigen Handlung als eines unvorsätzlichen Versehens nicht gelten läßt, sondern die Unachtsamkeit und die Gewohnheit derselben, woraus solches Versehen entspringt, nach der Spontaneität der Freiheit beurtheilt und verurtheilt. Darauf beruht auch die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibeln Existenz ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehört. Die Idee der Freiheit aber ist keineswegs in zufälliger Weise für uns giltig, so daß wir ohne Beeinträchtigung unseres Wesens uns ihr entziehen könnten, sondern sie ist nothwendig. Wir müssen dieses Vermögen als unser eigenes denken. Denn die Freiheit oder Autonomie des Willens ist der unumgängliche Grund des Sittengesetzes; dieses würde uns nicht absolut verpflichten, wenn nicht die Idee der Freiheit nothwendig gälte. Wir können aber nicht von dem kategorischen Imperativ abstrahiren; hieraus (als Erkenntnißgrund) folgt die Freiheit des Willens nothwendig, so wie aus dessen gesetzgebender Function (als Realgrund) das Sittengesetz hervorgeht.

Es ist nicht zufällig, daß die dem Menschen wesentlich eigenthümliche Selbstbeurtheilung unter der Idee der Freiheit gerade an der Reue und an dem verurtheilenden Spruche des Gewissens nachgewiesen wird. Sind nämlich die Menschen in die Sünde verflochten, so ist das Schuldbewußtsein die einleuchtendste Probe

dafür, daß sie doch nicht überhaupt der Naturnothwendigkeit verfallen sind. Umgekehrt aber ist die praktische Gewißheit der Freiheit die unumgängliche Grundbedingung dafür, daß man sich für ein zeitlich vergangenes Vergehen oder für die ganze Kette des empirischen Charakters verantwortlich macht. Daß die Aufklärer die Zurechnung einer Handlung als Sünde auf die vorsätzlichen Uebertretungen beschränkten, folgte aus der Leibnitz'schen Auffassung des Willens als einer Kraft, die durch Vorstellungen bewegt wird. Kant behauptet mit Recht, daß hiedurch der Begriff der Maschine nicht wesentlich überschritten, daß durch diesen Ausdruck nur eine relative Freiheit erreicht werde. Wird also in dieser blos psychologisch bestimmten Freiheit nicht das gedacht, was der Naturnothwendigkeit entgegengesetzt wäre, so kann es nicht Wunder nehmen, daß die Verantwortlichkeit für die nicht vorsätzlichen Uebertretungen dadurch ausgeschlossen wird. Also das exacte und zusammenhängende Schuldbewußtsein, ohne welches die christliche Idee der Versöhnung überhaupt nicht verständlich ist, wird methodisch nur möglich in einer Selbstbeurtheilung nach der Idee der Freiheit im Sinne Kant's. Aber die Schuld wird auch als objectives Verhängniß nur begriffen, weil und sofern aus der Idee der Freiheit das subjective Schuldbewußtsein erzeugt werden kann. Wer auf diese Selbstbeurtheilung nicht eingeht, hält seine Sünde entweder für sein Recht oder für eine Schwäche, deren Verantwortung nicht auf ihn fällt. Wer aber die entgegengesetzte Ansicht für sich vollzieht, ist im Stande, auch an den Anderen und anders Gesinnten die Schuld zu erkennen, und ihre die Sünde steigernde Wirkung an den Anderen zu bestätigen. Und so wie die Idee der Freiheit in ihrer Wechselwirkung mit dem Sittengesetz, also in der praktischen Rücksicht, welche weiter trägt, als die theoretische Erkenntniß, ihre objective Realität bewährt, so ist auch die objective Geltung der Schuld im Verlauf des Lebens des Einzelnen, wie in der Verbindung der Menschen unter einander in einer Art erwiesen, an welche die orthodoxe Behandlung des Begriffs (S. 407) nicht hinanreicht. Was die kirchliche Ueberlieferung mit dem Begriff der Erbsünde ausdrücken will, kann von Niemand als Schuld aufgefaßt werden, der nicht den empirischen Zusammenhang seines eigenen Lebens in sich und mit dem Leben des Geschlechtes von sich unterscheidet, von sich, wie er unter der Idee der Freiheit und unter der Verbindlichkeit des Sittengesetzes sein

soll. Ist mit der Erbsünde die Erkenntniß des Sittengesetzes auf das bekannte undeutliche Fünkchen der Concordienformel herabgesetzt, so kann sie nicht als Schuld gewußt werden. Ist dies hingegen im Verhältniß zur Wahrheit der Versöhnung nothwendig, so muß die Freiheit im Sinne Kant's eingeräumt werden, als die Kraft, das Sittengesetz, welches nach Form und Inhalt universell ist und absolut verpflichtet, in autonomer Weise zu produciren. Unter welchen empirischen Bedingungen diese Instanz wirksam werden kann, muß vorbehalten werden. Aber man enthalte sich der Einwendung, daß diese Behauptung pelagianisch, also unrichtig sei; denn wer den pelagianischen Begriff von der Freiheit und den Kantischen nicht zu unterscheiden vermag[1]), dürfte wenig geeignet sein, sein Urtheil in dieser Sache abzugeben.

Ein charakteristisches Merkmal des moralischen Standpunktes der Aufklärung, welches gerade zur Auflösung der Versöhnungsidee wirksam wurde, war die allgemeine Beziehung des Begriffs der Strafe auf den Zweck der Besserung (S. 403). Was Andere aus Rücksicht auf die rechtliche Gemeinschaft dieser Umdeutung des Strafbegriffs entgegengestellt hatten, die Abzweckung der Strafe auf die Abschreckung Anderer, ordnete sich doch auch dem eudämonistischen Princip der Moral unter, mit dem einzigen Unterschied, daß nicht das Wohl des Einzelnen, sondern das der menschlichen Gesellschaft als Endzweck gesetzt wurde. Die Gleichartigkeit der Standpunkte von Michaelis und von Eberhard erweist sich deshalb darin, daß nicht nur jener den Besserungszweck neben dem Zwecke der Abschreckung zugestehen konnte, sondern beide übereinstimmend das physische Uebel, welches einer gewissen Handlungsweise folgt, als den einzigen Erkenntnißgrund für die Immoralität derselben gelten lassen wollten (S. 404. 420). Hiegegen erhebt Kant den Einspruch[2]), daß die Strafe wesentlich Vergeltung ist. Aus der Idee unserer praktischen Vernunft, welche die Uebertretung eines sittlichen Gesetzes als Schuld beleuchtet, folgt auch ihre Strafwürdigkeit. „Nun läßt sich mit dem Begriff der Strafe als solcher doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden.

1) Landerer, Neueste Dogmengeschichte (1881) S. 57 urtheilt über die Kr. der pr. V., daß Kant den Deismus und Pelagianismus kanonisirt habe!

2) Kritik der praktischen Vernunft, 1. Th. 1. Buch, 1. Hptst. § 8. (In der neuen Ausgabe der sämmtlichen Werke Kant's von Hartenstein Bd. V. S. 40.)

Denn obgleich der, welcher straft, zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muß sie doch zuvor als Strafe, d. h. als bloßes Uebel für sich selbst gerechtfertigt sein. In jeder Strafe als solcher muß zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche des Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden sein, aber auf diese hat der Strafwürdige nach seiner Aufführung nicht die mindeste Ursache sich Rechnung zu machen. Also ist Strafe ein physisches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem Moralisch-Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen für sich strafbar ist, d. i. Glückseligkeit verwirkt, so wäre es offenbar ungereimt zu sagen, das Verbrechen habe eben darin bestanden, daß man sich eine Strafe zugezogen hat, indem man seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch that. Die Strafe würde auf diese Art der Grund sein, etwas ein Verbrechen zu nennen [1]), und die Gerechtigkeit müßte darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen und selbst die natürliche zu verhindern. Denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Uebel, die sonst daraus folgten, und um deren willen die Handlung allein böse hieß, nunmehr abgehalten wären."

57. Das kritische Verfahren in der Erkenntniß der Bedingungen der praktischen Vernunft hat den Sinn, daß die so entdeckten Principien den erfahrungsmäßigen Verlauf des Handelns als die Bedingungen und Merkmale davon begleiten daß das Handeln wirklich moralisch ist. Erst auf einer gewissen Entwickelungsstufe des empirischen Charakters also wird man das Bewußtsein davon suchen dürfen, daß man für den ganzen Verlauf des Handelns verantwortlich sei, daß das Handeln seinen Werth in der Achtung vor dem Gesetze als solchem und in der allseitigen Wahrung der Menschenwürde besitze, nicht aber, wenn es durch irgend eine Neigung zum Wohlsein motivirt ist. Erst unter diesen Bedingungen wird das Bewußtsein der sittlichen Autonomie eintreten, welches insofern sich dem Gesetze unterwirft, als es dasselbe in der Bildung der richtigen Pflichtbegriffe für

---

1) Gerade hierauf kam Eberhard's Meinung hinaus (s. o. S. 404).

das Handeln selbst erzeugt. Mag es nun richtig sein oder nicht, daß die Moralität nur im Gegensatz gegen jeden Trieb verwirklicht wird, und daß die richtige Achtung vor dem Gesetz jede Vermischung der moralischen Neigung mit dem Pflichtbegriff ausschließt, so steht doch fest, daß das Subject des erscheinenden moralischen Handelns jenes im intelligibeln Sinne freie, aber zugleich sinnlich bestimmte und individuell eigenthümliche Selbst ist, welches sich von jedem andern unterscheidet. Aus dieser Rücksicht bestimmt Kant schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ [1]), und danach in der „Kritik der praktischen Vernunft“ den Begriff des höchsten Gutes nicht als die Tugend, sondern als die Verbindung der Tugend und der Glückseligkeit, so daß jene die oberste Bedingung der letztern, die Verbindung beider aber das denkbare Vollendete für den Menschen bedeutet. Da nun das causale Verhältniß zwischen der Glückseligkeit und der Tugend nicht den Sinn haben kann, daß das Streben nach Glückseligkeit die Tugend begründet, und da umgekehrt die nothwendige Abhängigkeit der Glückseligkeit von der Tugend innerhalb der Sinnenwelt nicht erwiesen werden kann, so muß die Verbindung so aufgefaßt werden, daß man unter Abrechnung aller Zwecke und aller Hindernisse der Moralität, als Glied einer moralischen Welt, welche als praktische Idee ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, auf die Verwirklichung dieses Verhältnisses hofft, indem man das rein moralische Gesetz erfüllt. Um dieses höchste Gut als praktisch möglich zu denken, werden die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes als Bedingungen der Verbindung von sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit aus der praktischen Vernunft postulirt. Auf diesem durch den Begriff des höchsten Gutes bestimmten Wege also kommt man zur Religion, d. h. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote. Der Gesichtspunkt dabei ist nicht eudämonistisch, nicht ein Verstoß gegen die sittliche Autonomie, sondern die dem praktischen Postulate der Gottesidee entsprechende Rücksicht, das moralische Gesetz, welches zur Erstrebung des höchsten Gutes verpflichtet, auch mit der unabweislichen objectiven Bedingung desselben in Verbindung zu setzen.

1) Der transscendentalen Methodenlehre zweites Hauptstück. Der Kanon der reinen Vernunft. A. a. O. III. S. 526—540. Vgl. Gottschick, Kant's Beweis für das Dasein Gottes. Torgauer Gymnasialprogramm 1878.

Da nun die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ sich nach diesem Zusammenhange richtet, so wird es sich fragen, ob derselbe ebenso überzeugend ist, wie die kritische Ermittelung der wesentlichen Principien des moralischen Handelns. Indem die Einheit von Tugend und Glückseligkeit als Inhalt des höchsten Gutes oder als Endzweck der reinen praktischen Vernunft gesetzt wird, so erinnert doch Kant wiederholt daran, daß es darum nicht als Bestimmungsgrund des reinen Willens betrachtet werden darf, sondern daß das moralische Gesetz allein der Grund ist, sich das höchste Gut und dessen Bewirkung und Beförderung zum Objecte zu machen. Also nicht blos die Handlungsweise auf jenen Endzweck hin soll nur durch die Achtung vor der Pflicht motivirt sein, sondern schon der Gedanke des höchsten Gutes selbst ist in erster Linie als Pflicht zu betrachten und dem moralischen Gesetze untergeordnet. Denn wenn man vor demselben irgend ein Object unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm das oberste praktische Princip ableitet, so wird, nach Kant, daraus jedesmal Heteronomie hervorgehen und das moralische Princip verfälscht werden. Nun ist aber das höchste Gut in dem von Kant eingeräumten Umfange von seinem Begriffe der Pflicht aus unbegreiflich. Ist der Gedanke der Pflicht nur dann rein, wenn er alle sinnlichen und individuellen Triebfedern, ja auch die moralische Neigung zur Pflicht ausschließt, so entspricht ihm nur die gegen die Glückseligkeit gleichgiltige Tugend als Ausdruck des höchsten Gutes. Schließt hingegen dieser Begriff die Glückseligkeit mit der Tugend zusammen, so kann er in moralischer Weise nicht erst unter dem Gesichtspunkte der Pflicht aufgefaßt werden. Die von Kant begangene Incongruenz erkennt man auch daraus, daß als das Subject der Hoffnung auf das höchste Gut der Träger des moralischen Willens vorgestellt ist, welcher zugleich Sinnenwesen ist, als das Subject der Pflichtgesetzgebung aber dasselbe Wesen, obgleich es zugleich Sinnenwesen ist. Soll nun doch das höchste Gut in dem bezeichneten Umfange und demgemäß die Wahrheit der Gottesidee als Postulat der praktischen Vernunft gelten, so gehört die Lehre davon schon nicht mehr der Kritik der praktischen Vernunft, sondern der empirischen Sittenlehre an[1]). Diese nun kann natürlich die

1) Der Kantianer C. Chr. Erhard Schmid in dem „Versuch einer

kritischen Principien der Moralität nur mit Hinzunahme anderer Regeln und Bedingungen geltend machen. Sofern also die kritischen Principien von Kant auch als die zureichenden Gründe für die Lehre vom höchsten Gute geltend gemacht werden, so liegt der Fehler des Verfahrens darin, daß er dieselben als dogmatische Principien behandelt hat.

Daß die kritischen Principien der Moral, welche auf die intelligible Freiheit zurückführen, den Umfang der Bedingungen nicht erschöpfen, unter denen der Mensch sich als moralisches Wesen bethätigt, erprobt sich auch an folgender Ausführung in der „Kritik der praktischen Vernunft", über die Triebfedern derselben [1]). Indem der freie Wille blos durch das Gesetz bestimmt wird, so werden alle sinnlichen Antriebe und alle Neigungen, sofern sie dem Gesetze zuwider sein könnten, abgewiesen. Da aber diese Neigungen und Triebe durch Gefühl wirksam werden, so wirkt ihnen auch das Gesetz dadurch entgegen, daß es selbst ein Gefühl hervorruft, nämlich das der Achtung vor dem Gesetze. Wenn nun aber die Neigungen zusammengefaßt Selbstsucht heißen, so verhält sich doch das Gesetz zu dieser verschieden, je nachdem sie Selbstliebe oder Eigendünkel ist. Der letztere, als der reine Widerspruch gegen das Gesetz, wird von demselben ausgeschlossen; hingegen die Selbstliebe, welche natürlicher Weise vor dem moralischen Gesetze in uns rege ist, wird von demselben nur eingeschränkt. Das über Alles gehende Wohlgefallen an sich selbst wird vom Gesetze völlig niedergeschlagen; hingegen das über Alles gehende Wohlwollen eines Jeden gegen sich selbst ist moralisch, wenn nur die Bedingung der Uebereinstimmung mit dem Gesetze erfüllt wird. In diesem Falle ist es vernünftige Selbstliebe. Man wird durch diese Distinction darauf vorbereitet, daß die Achtung vor dem Gesetze, indem sie den ihr widersprechenden Eigendünkel niederschlägt, doch mit der vernünftigen Selbstliebe ein Verhältniß der gegenseitigen Einschließung eingeht. Denn ein Gefühl, wenn es

---

Moralphilosophie" (1790) gesteht das letztere Urtheil zu, indem er (S. 148) die Lehre vom höchsten Gut unter dem Titel: „Absolute Vereinigung der reinen und empirischen praktischen Vernunft" vorträgt. Jedoch rechnet er die Lehre zur Kritik der praktischen Vernunft, erreicht also nicht die oben ausgesprochene Disjunction.

1) Erster Theil, erstes Buch, drittes Hauptstück. Bd. V. S. 76 ff.

auch durch den blos intellectuellen Grund des moralischen Gesetzes gewirkt wird, kann doch nicht anders vorgestellt werden, als in dem concreten individuellen Subject, welches zugleich Sinnenwesen und intelligible Freiheit ist. Ferner kann der Werth keines Gegenstandes und keines Gedankens, also auch nicht des moralischen Gesetzes gefühlt werden außerhalb des Gefühls der Selbstachtung. Indem also Kant zugesteht, daß dieses Gefühl der Achtung für das Gesetz nicht blos die Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit selbst ist, welche subjectiv als Triebfeder wirksam ist, so scheint er den Punkt zu bezeichnen, auf welchem die Sittenlehre, um ihre Vollständigkeit zu erreichen, um die kritischen Principien der Moralität als die im Leben des Menschen wirksamen zu erweisen, zur empirischen Entwickelung übergehen muß. Allein das ist bei ihm nicht der Fall. Er verschiebt das Problem unter der Hand wieder so, daß er die Synthese der vernünftigen Selbstliebe und der gefühlsmäßigen Achtung vor dem Gesetz aus den Augen verliert. Der Grund davon ist der, daß er sich von dem Schema des ausschließenden Gegensatzes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit auch auf diesem Punkte nicht trennen kann, wo das moralische Gefühl der Gesetzachtung entweder nicht begreiflich ist, oder nur, wenn das empirische Ich nicht blos als das sich selbst erhaltende Centrum der sinnlichen Triebe, sondern als solches zugleich auch als Organ der intelligibeln Freiheit anerkannt wird. Anstatt dessen wird das Schema des Gegensatzes zwischen sinnlichen Trieben und moralischer Gesetzgebung, welches zur Kritik des Willensvermögens berechtigt ist, auch als dogmatischer Kanon für die wissenschaftliche Deutung des moralischen Gefühles angewendet. Es soll nicht dienen zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um diese in sich zur Maxime zu machen. Hier wird dogmatisch distinguirt, was nach dem kritischen Verfahren Kant's zusammengedacht werden mußte. Die subjective Maxime ist ja die Form, in welcher das objective Gesetz als allgemeingiltiges erkannt und angewendet wird. Ist nun das moralische Gefühl die Kraft, allgemeingiltige Maximen zu finden, so ist es das subjective empirische Organ, in welchem die intelligible Freiheit sich als gesetzgebend bewährt, als der Grund des objectiven Gesetzes. Dies ergiebt sich auch noch aus einer andern Rücksicht. Jene zweite auf den Inhalt des Gesetzes

berechnete Maxime, welche in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" aufgestellt wird: Handle immer so, daß du die Menschheit in deiner Person, sowie in den Personen der anderen nie blos als Mittel, sondern zugleich als Zweck behandelst, — ist nicht vollziehbar, außer unter Voraussetzung des entwickelten Gefühls für die Würde der Menschen. Dies ist aber nicht möglich außerhalb des Gefühls für die eigene Würde, und dies ist die vernünftige Selbstliebe, in welcher das sinnlich ausgestattete Individuum sein Triebleben nicht mehr gegen das Gesetz oder neben demselben her spielen läßt, weil es seine Bestimmung in der Einordnung in die geistige Gemeinschaft findet. Es ist charakteristisch, daß die „Kritik der praktischen Vernunft" diese auf den Inhalt begründete Formulirung des Gesetzes nicht wiederholt hat. Denn in dem Maße, als der Begriff des Gesetzes nur formal bestimmt wird, hält sich Kant von der Beobachtung der Bedingungen fern, unter denen die Sittenlehre empirisch werden konnte. In demselben Maße aber überspannte er den kritischen Gesichtspunkt, und wandte dessen Schema auch auf das Problem an, in welchem er die empirisch wirksame Wurzel der kritisch ermittelten Principien der Moralität hätte anerkennen sollen.

Daß nun Kant die Religion als eine Art von Anhang der Moral dargestellt hat, ist ebenfalls darin begründet, daß die kritischen Principien der Moralität dogmatisirt und als die erschöpfenden Bedingungen des moralischen Bewußtseins und Handelns gebraucht werden. Wenn die Achtung vor der Pflicht und die autonome Erkenntniß derselben in der Erprobung der Maximen an ihrer möglichen Allgemeingiltigkeit ohne Weiteres zu Stande kommen, so führt das moralische Gesetz durch den von ihm vorgeschriebenen Begriff des höchsten Gutes zur Religion, d. h. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote. Kant behält hiebei ausdrücklich vor, daß auch bei dieser Vorstellung alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet bleibt, ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern wirksam werden dürften[1]), da doch nur das moralische Gesetz der Bestimmungsgrund des Willens ist, der zur Beförderung des höchsten Gutes angewiesen wird.

1) Die Erörterung in der „Kritik der reinen Vernunft" über das höchste Gut und dessen Gewährleistung durch Gott wird aber gerade der Frage: was darf ich hoffen? untergeordnet. Werke III. S. 532.

Also trägt der Gottesgedanke nichts zum Begriffe des Gesetzes bei, und wenn dem so ist, so kann man sich denken, daß auch das höchste Gut rein aus Achtung vor dem Gesetz erstrebt werden kann, ohne daß das Dasein Gottes postulirt würde. Ist man nun hiedurch darauf hingewiesen, welche Erwartungen von „der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu hegen sind, so leuchtet andererseits ein, welche Stellung der Gedanke an Gott oder die Religion einzunehmen hat, wenn der Gedanke des höchsten Gutes im Sinne Kant's und das moralische Gefühl der Achtung vor dem Gesetze als Functionen des empirischen Subjectes der Moralität anerkannt würden. Wie die Achtung des Einzelnen vor einem allgemeingiltigen Gesetze die sittliche Gemeinschaft in ihrer mannigfachen Gliederung voraussetzt, so setzt das Streben nach der Harmonie zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit ein Verhältniß der menschlichen Sittlichkeit zur Naturwelt voraus. Um das eine wie das andere als praktisch giltig anzuerkennen und dabei die eigene sittliche Autonomie zu sichern, würde der Gedanke von Gott als der Voraussetzung dieser praktischen Lage des Menschen in der Welt und des sittlichen Subjects in der sittlichen Gemeinschaft zu postuliren sein.

Diese Bemerkungen werden nun von Kant selbst bestätigt, indem er in dem dritten Stück der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) den Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden erörtert. Wie nämlich das Böse im einzelnen Subjecte dadurch gefördert wird, daß dieses sich in der menschlichen Gemeinschaft befindet, so wird die Förderung und die schließliche Herrschaft des Guten durch kein Mittel sicherer erfolgen, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen, welche dem ganzen Menschengeschlecht durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. Die Idee von diesem Ganzen ist nun von allen moralischen Gesetzen unterschieden; die Pflicht, auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als solches auch in unserer Gewalt stehe, ist ebenso der Art wie dem Principe nach von allen anderen unterschieden. Diese Pflicht erfordert nämlich die Voraussetzung der Idee eines höhern moralischen Wesens, durch dessen Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer allgemeinen Wirkung vereinigt werden. Denn wenn ein ethisches Gemeinwesen zu Stande

kommen soll, so müssen alle Einzelnen einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. In einem juridischen Gemeinwesen würde nun die Menge selbst der Gesetzgeber sein müssen, weil es sich um die Beschränkung der Freiheit eines Jeden handelt. In einem ethischen Gemeinwesen aber kann nicht das Volk der Gesetzgeber sein, weil alle Gesetze auf die Moralität, also auf das Innerliche der Handlungen gerichtet sind. Diese Gesetzgebung muß demnach von einem Andern als dem Volke ausgehen, und zwar von demjenigen Wesen, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen, der auch als Herzenskündiger den Werth aller moralischen Handlungen festzustellen vermag. Dieses aber ist der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches Gemeinwesen nur als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen zu denken möglich; oder es kann als Reich Gottes nur durch Religion von Menschen unternommen werden, und zwar, damit es öffentlich sei, in der Form einer sinnenfälligen Kirche[1]).

Ist diese Betrachtung richtig, so bietet sie die Probe dafür, warum das Unternehmen, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu begreifen, in dem Sinne, in welchem Kant die letztere auffaßte, von vorn herein verfehlt war. Die Religion entspringt subjectiv immer aus der Rücksicht, die geistige Freiheit über der Natur, deren sich der Mensch a priori bewußt ist, im Vergleich mit seiner thatsächlichen Abhängigkeit von der Natur (in allen ihren Abstufungen bis zur menschlichen Gesellschaft hinauf) zu sichern durch das Postulat des Gedankens eines geistigen Urhebers von Geist und Natur und Ordners ihres Zusammenhanges. Die bloße (praktische) Vernunft aber, so wie Kant sie kritisch ermittelt hat, bezeichnet die unbedingte Causalität der Freiheit und die Selbständigkeit in der Erzeugung ihres Gesetzes. In dem Kreise dieser Begriffe findet die Religion keine auch nicht subjective Nothwendigkeit, weil von den Merkmalen der Abhängigkeit des Menschen vollkommen abstrahirt wird, in welchen die andere subjective Prämisse der möglichen Religion ausgedrückt ist. Aus der bloßen Vernunft im Sinne Kant's kann also kein noth-

1) Vgl. Werke VI. S. 175—177. 249.

wendiger, sondern nur ein willkürlicher Schluß auf die Geltung der Religion gemacht werden, und deshalb ist im Verhältniß zum intelligibeln Begriffe der Freiheit und der autonomen Erzeugung des Gesetzes die Betrachtung des letztern als göttlichen Gesetzes nur ein zufälliges Anhängsel der wissenschaftlichen Principien der Moral. Oder wenn die Bedeutung der Religion aus der praktischen Vernunft mit Nothwendigkeit erschlossen wird, so ist es die praktische Vernunft des empirischen, theils unfreien, theils freien Subjectes, welches als Glied der Sinnenwelt auf die von der Tugend bedingte Glückseligkeit sich richtet, und als Glied zugleich der Sinnenwelt und des ethischen Reiches Gottes den Gedanken von Gott postulirt[1]), und zwar diesen als die nothwendige Voraussetzung seiner gegenwärtigen ethischen und seiner zukünftigen kosmischen Stellung. Auch hiedurch wird es bestätigt, daß das Postulat der Gottesidee, welches Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" vollzogen hat, entweder in seinem Sinne nicht überzeugend ist, weil die Idee des höchsten Gutes schon nicht mehr kritisch sondern empirisch begründet war, — oder eine rückwirkende Kraft zur Begrenzung der Begriffe von Freiheit und Autonomie der praktischen Vernunft ausübt, sobald deren Geltung in der empirischen Sittenlehre erprobt wird. Obgleich also Kant ausdrücklich versichert, daß die Idee Gottes, indem sie aus der Moral hervorgehe, doch nicht die Grundlage derselben sei[2]), so ist die Thatsache die, daß die Gottesidee entweder nicht nothwendig aus der (kritischen Begriffsreihe der) Moral hervorgeht, oder, sofern sie durch die (Gesammtheit der Bedingungen der) Moral nothwendig gefordert wird, als die Grundlage für die Geltung der menschlichen Freiheit in der Sinnenwelt angesehen werden muß.

58. Der religiöse Gesichtspunkt, dem gemäß Kant in dem dritten Stücke seiner philosophischen Religionslehre sich die Möglichkeit des ethischen Gemeinwesens erklärt, hat keinen Einfluß auf seine vorhergehenden Erörterungen über „die Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder das radicale Böse in der

---

1) In der Feststellung des höchsten Gutes in der „Kritik der reinen Vernunft" gilt auch dieser Maßstab, nämlich die Weltstellung des empirischen Menschen, welcher moralisch ist.

2) A. a. O. S. 99.

menschlichen Natur" und über „den Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen". Obgleich jenes erste Thema sich nothwendig auf die empirische Menschheit bezieht, und obgleich in der Deutung des radicalen Bösen der Einfluß der menschlichen Gesellschaft auf den Einzelnen in Betracht gezogen wird, so wird dagegen in der zweiten Abhandlung das einzelne Subject in vollständiger Unabhängigkeit gegen alle Anderen vergegenwärtigt, und die Bedingungen des Kampfes gegen das Böse schließlich doch nur nach den kritischen Gesichtspunkten der Moral beurtheilt. Ferner wird das Böse in gar keine specifische Beziehung auf Gott gesetzt; die Lehre davon trägt also nur den Charakter der empirischen Sittenlehre. Erst die Lehre von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen wird mit dem christlichen Gedanken von der Versöhnung in Verbindung gebracht; und nur diese Darstellung kann füglich den Anspruch machen, daß sie die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zeichnet. An dieser Abhandlung bewährt Kant seine Versicherung, daß die Idee der Religion aus der Moral (als dem Realgrunde) hervorgehe, und nicht die Grundlage derselben bilde (so daß die Moral der Erkenntnißgrund für die Geltung der religiösen Idee wäre). Das heißt, er führt hier aus, daß die christliche Idee der Versöhnung nur das an sich unwirksame Spiegelbild eines rein individuellen Verlaufes des moralischen Willens ist, oder der zufällige Anhang desjenigen, was nur in der selbständigen Entwickelung des moralischen Subjectes wirklich ist. Es ist ja freilich im Vergleich mit der Aufklärung sehr bedeutsam, daß die überlieferten Lehren von der Genugthuung Christi und der Rechtfertigung um seinetwillen einen solchen Eindruck auf Kant machten, daß er in ihnen gerade die Idee erkannte, welche sich nach dem Maßstabe der bloßen Vernunft als den Kern der Religion erwies. Schließlich kommt es doch nicht auf dasselbe hinaus, ob sie blos als Spiel der Phantasie des nach der Kritik der praktischen Vernunft beurtheilten Subjects gelten soll, oder ob ihre Wahrheit im religiösen Sinne durch die theoretische Kritik der Aufklärer aufgelöst wird. Aber der Hintergrund des Begriffs des radicalen Bösen giebt dem Interesse Kant's an der Versöhnungsidee doch höchstens die Bedeutung einer Verheißung; und was im Gegensatze zur Aufklärung Epoche macht, ist eben die Anerkennung des radicalen Bösen in den Menschen. Deshalb

ist es für die vorliegende Aufgabe unumgänglich, auch diesen Ersatz der Lehre von der Erbsünde in Betracht zu ziehen, der Lehre, durch deren theoretische Schwierigkeiten die Aufklärung sich berechtigt achtete, auch ihre Tendenz als ungiltig preiszugeben.

Kant nämlich erkennt an, daß der Hang zum Bösen im Menschen so früh wirkt, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert. Wenn er ihn natürlich oder angeborene Schuld nennt, so behält er freilich dabei vor, daß er in keinem Naturtriebe, sondern in einer Maxime besteht. Denn in jenem Falle würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt; welches ihr aber widerspricht. Daß also der Mensch von Natur böse heißt, bedeutet nur einen jeder Erfahrung vorhergehenden Grund der Annahme gesetzwidriger Maximen, und zwar in dem Umfange, daß der Mensch darin einen factischen Charakter seiner Gattung ausdrückt. Jener Grund kann nun nicht in einer Anerbung von den ersten Aeltern her gesucht werden, weil dadurch die Naturursache der Zeugung gesetzt wäre, welche die Zurechnung jenes Hanges ausschließen müßte. Der Grund kann auch nicht in der Sinnlichkeit bestehen; denn die natürlichen Neigungen haben an sich keine directe Beziehung zum Bösen, jedenfalls keine directere als zur Tugend, da sie ihrem Wesen nach auch den Stoff zu dieser darbieten. Die böse Maxime, welche die Form des Hanges bildet, schließt auch keine rebellische Verzichtleistung auf das moralische Gesetz überhaupt in sich. Denn dieses drängt sich auch im ärgsten Menschen kraft der moralischen Anlage unwiderstehlich auf. Wenn also dies der Fall ist, und wenn andererseits die Triebfedern der Sinnlichkeit nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe in der bösen Maxime wirksam sind, so kommt dieselbe dadurch zu Stande, daß die sittliche Ordnung der Triebfedern umgekehrt wird. Das heißt, während das moralische Gesetz als die oberste Bedingung der Befriedigung der Selbstliebe gelten sollte, ist die böse Maxime darauf gestellt, daß die Triebfedern der Selbstliebe und ihre Neigungen als Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes sich geltend machen. Der Gegensatz dieser Beurtheilung des radicalen Bösen gegen die Lehre von der Erbsünde erstreckt sich also bei aller Analogie mit derselben auf die formale und die materiale Seite der Sache. Das Böse ist nach Kant nicht natürlich angeerbt, und es ist nicht die absolute Rebellion

gegen das Sittengesetz; es ist nicht die Bosheit im formalen Sinne, die Gesinnung des Bösen als solchen, die Tendenz, dem Gesetze überhaupt zuwiderzuhandeln, wie es die Erbsünde sein soll. Vielmehr findet Kant der Erfahrung gemäß, daß die Verkehrtheit des Herzens auch mit einer Tendenz der Gesetzmäßigkeit zusammen bestehen kann, daß das Böse in vielen Menschen die Stufen der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit nicht überschreitet, und erst auf einer dritten höhern Stufe sich als vorsätzliche Schuld darstellt. Aber eben die gewöhnliche Art, in welcher der Egoismus mit dem Gesetze capitulirt, wo eine egoistische Legalität mit unvorsätzlichen Uebertretungen abwechselt, rechnet er nicht als schuldlose Schwäche, sondern erkennt darin schon die radicale Verkehrtheit, welche in der Maxime der Ueberordnung des Egoismus über das Gesetz den Widerspruch gegen dasselbe, also das Böse darstellt. Fragt es sich nun nach dem Ursprung des radicalen Bösen, so kann derselbe nicht als Zeitursprung gefaßt werden, da das Handeln des Menschen in der Zeit nicht als frei erscheint, vielmehr jede Erscheinung des Bösen in der Art zugerechnet wird, als ob man unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in die Uebertretung des Gesetzes gerathen wäre. Der Vernunftursprung des bösen Hanges aber ist unerforschlich, weil hierin der unendliche Regreß vom Bösen zum Bösen eingeschlagen würde. Wenn also auch nichts übrig bleibt, als daß die Maxime des Bösen als Act der spontanen Willkür vorgestellt werden muß, so bietet doch der intelligible Begriff der Freiheit nichts zu seiner Erklärung dar, weil dieselbe vielmehr der Grund der Anerkennung des Gesetzes ist, also als Grund auch des Gegentheiles in sich widersprechend sein würde. Auch die biblische Geschichte vom Sündenfalle, den die ersten Menschen vom Stande der Unschuld aus begingen, hat nur den allegorischen Sinn, daß der bei uns sich stets vorfindende Hang als freie Willkür vorgestellt werden muß. Aber wenn die Zurechnung der vorhandenen Sünde den intelligibeln Begriff der Freiheit bewährt, so würde man Kant's ausgesprochene Behauptung der Unerforschlichkeit des Ursprungs der Sünde gewaltig mißdeuten, wenn man in der intelligibeln Freiheit des Menschen auch nur den Grund der Möglichkeit des Bösen erkennen wollte[1]).

---

1) Kant's Worte sind a. a. O. VI. S. 187 folgende: „Der Ver-

Denn der Gedanke derselben begründet vielmehr die Möglichkeit der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft. So schwer denkbar es ist, daß ein natürlich böser Mensch sich selbst zum guten mache, so ist es doch möglich, weil die Achtung für das moralische Gesetz auch im bösen Hange fortdauert. Weil diese Achtung die subjective Gewißheit und die objective Nothwendigkeit ausdrückt, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch sein können. Weil die Freiheit im intelligibeln Sinne der Grund des Bewußtseins unserer moralischen Bestimmung ist, ist sie auch die Kraft, dieselbe zu verwirklichen, die Kraft, welche trotz der Corruption des empirischen Charakters die Revolution in der Gesinnung des Menschen hervorruft, die einer Wiedergeburt oder neuen Schöpfung vergleichbar ist. Die Empfänglichkeit für das Gute, welche hierin erreicht wird, bedarf freilich einer fortdauernden Bewährung auf dem Wege der Besserung. Allein für Gott, der den intelligibeln Grund des Herzens durchschaut, für den die Unendlichkeit des sittlichen Fortschrittes Einheit ist, ist der Wiedergeborene so viel, als wirklich ein guter Mensch. Erst mit dieser Erklärung leitet Kant die bisher blos ethische Betrachtung in die religiöse über; und es ist nicht schwer, den Grund davon zu erkennen. Es ist

---

nunfturſprung dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten. Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könnte." Hienach finde ich nicht, daß Kant's Gedanke ausgedrückt wird von Dorner (Lehre von der Person Christi 2. Thl. S. 974): „Dieser Hang muß seinen Grund in der Freiheit haben; weil er aber in keiner zeitlichen That liegt, so weist er auf eine intelligible freie Urthat hin, durch welche die oberste Maxime verkehrt wurde"; — und von Gaß (Gesch. der protest. Dogmatik B. 4. S. 290): „Als Erbsünde gedacht (?) gleicht die Sünde einer intelligibeln That, welche die Gesammtsumme der menschlichen Verschuldungen in Eins zusammenfaßt." Diese Mißdeutungen sind ohne Zweifel hervorgerufen durch den verwirrenden Eindruck einer mythisirenden Travestie von Kant's Lehre. Man überschreitet die Meinung desselben, wenn man die wirkliche Herkunft des Bösen aus der intelligibeln Freiheit durch eine That behauptet. Denn dadurch macht man auch dieselbe zu einer Ursache in der Zeit, was die Freiheit ihrem Begriffe nach nicht sein soll.

das Bedürfniß, den Werth der menschlichen Freiheit, welche die eigenthümliche Bestimmung des Menschen ausdrückt, aber niemals vollständig in die Erscheinung tritt, im Vergleich mit dem Complex aller Erscheinungen, also mit der Natur sicher zu stellen. Demgemäß mußte auch der Kampf des guten Princips mit dem bösen unter den religiösen Gesichtspunkt genommen werden, da derselbe in der empirischen Betrachtungsweise seiner Erscheinungen gar nicht als solcher erkannt werden würde.

Denn wenn es allgemeine Menschenpflicht ist, sich zum Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. zum Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit zu erheben, so gesteht Kant ferner zu, daß wir nicht Urheber dieser Idee sind, daß sie vielmehr im Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können. Und deshalb soll es besser heißen, daß jenes Urbild sittlicher Vollkommenheit, in welchem Gott ewig des Zweckes der Welt gewiß ist, vom Himmel zu uns herabgekommen sei, und daß es die Menschheit angenommen habe. Wenn nun Gott den Menschen, der sich bekehrt hat, trotz des steten Abstandes seiner Leistungen von dem Ideal des Guten, doch als wohlgefällig und gut beurtheilt, so geschieht dies unter dem Typus der personificirten Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit. In derselben ist nicht blos die höchste mögliche Pflichtmäßigkeit des Handelns, so wie das Beispiel und die Lehre zur Ausbreitung jener Thätigkeit enthalten, sondern auch die Bereitwilligkeit, alle Leiden bis zum schmählichsten Tode für das Weltbeste zu übernehmen; da unser Begriff von dem Grade der Kraft der moralischen Gesinnung diese Erprobung an Hindernissen in sich schließt. „Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes, sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen, kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig, dadurch auch selig zu werden."

So weit hat Kant sich den Zusammenhang der christlichen Ideen angeeignet; und wenn man von der fragmentarischen Art ihres Vortrages und von manchen Vorbehalten absieht, so ist seine Meinung etwa dem Arminianismus entsprechend, d. h. dem dogmatischen Typus, den auch der Rationalismus der Semler'schen Schule und der gleichzeitige Supranaturalismus mit unbedeutenden Abweichungen innehielten. Allein wenn Kant auch nur in dieser Weise mit der religiösen Idee Ernst gemacht hätte,

so hätte er den Standpunkt der bloßen Vernunft aufgeben, und zu dem historischen Empirismus übertreten müssen. Dies ist jedoch nicht seine Absicht. Deswegen wechseln nicht blos in der kurzen Darstellung des bezeichneten Zusammenhanges mit den Zugeständnissen an die Thatsache der christlichen Offenbarung die Vorbehalte ab, daß das moralische Vernunftideal als personificirt nur vorgestellt werde; sondern der mitgetheilte Schlußsatz des Abschnittes erfährt eine Fortsetzung und Deutung ganz andern Sinnes, als welcher gemeint zu sein schien. Nämlich der praktische Glaube an den menschgewordenen Sohn Gottes, in welchem der Mensch Gott wohlgefällig wird, bezeichnet nicht den religiösen Glauben, die Unterwerfung unter eine Ordnung, die nothwendig als göttliche vorzustellen wäre. Sondern das Subject dieses praktischen Glaubens wird erklärt als derjenige, „welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probirstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben; ein solcher Mensch, und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand wäre." Hiemit lenkt Kant wieder in die Betrachtungsweise ein, daß die religiöse Idee zwar aus der Moral hervorgeht, aber nicht die Grundlage derselben bildet. Da, wo er dem radicalen Bösen gegenüber die Idee der Wiedergeburt und der Wohlgefälligkeit vor Gott entwickelt hatte, wurde der Eindruck erweckt, daß der wiedergeborene Mensch bei der blos relativen Besserung, die er an sich erfährt, sein moralisches Selbstvertrauen realiter auf das göttliche Urtheil über den intelligibeln Grund seines Herzens zu begründen habe, und es kam darauf an, die wirkliche und nothwendige Vermittelung dieses Postulates nachzuweisen. Statt dieses zu unternehmen, spricht jedoch Kant jetzt aus, daß der wiedergeborene Mensch trotz seiner empirischen Unvollkommenheit den Grund seines Selbstvertrauens in sich hat, und nur die Zuverlässigkeit desselben in der abgeleiteten Vorstellung des göttlichen Wohlgefallens abspiegelt. Ist dem aber so, so bestätigt sich wieder das Urtheil, daß die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nur eine zufällige Geltung hat, und daß das Subject der praktischen Vernunft die Spiegelung seines

Werthes im Gedanken von Gott ebenso gut unterlassen, wie vollziehen kann. Im Widerspruch mit einem vorher gethanen Ausspruch erklärt Kant, daß es keines Beispiels der Erfahrung bedürfe, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen, daß dieselbe vielmehr als solches schon in unserer Vernunft liege. Da wir ihr gemäß sein sollen, so müssen wir es auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein, noch von etwas anderem, als von der absoluten Geltung des Gesetzes und von der Freiheit ableiten, so würde dem Gesetze das Ansehen des unbedingten und hinreichenden Bestimmungsgrundes des Handelns geschmälert. Diese Reflexion hat wieder den Sinn, daß die kritischen Principien der Moralität ohne Weiteres als die dogmatischen Principien der empirischen Sittenlehre gebraucht werden, und dient zur Bestätigung des oben ausgesprochenen Urtheils, daß in dieser Verwechselung der Grundfehler der Deutung der Religion durch Kant enthalten ist.

Indem nämlich die vollständige Umkehr des radical bösen Menschen aus seiner intelligibeln Freiheit möglich (potentia) ist, weil die darin ausgedrückte Bestimmung des Menschen zum Guten unverlierbar ist, so folgt nach Kant's eigenen Bemerkungen[1]) aus diesem Sollen nicht die Fähigkeit (actus) der Bekehrung. Nichts desto weniger nimmt Kant nachher diese Fähigkeit als wirksam zu jenem Zwecke an. In dieser den Prämissen zuwiderlaufenden Behauptung der unbedingten Kraft der gesetzgebenden Freiheit in dem empirisch bösen Menschen ist es dann begründet, daß die constitutive Bedeutung der religiösen Ideen in die blos subjective Spiegelung umgesetzt wird. Demgemäß verwandelt Kant auch den zuerst als nothwendig erkannten Gedanken der göttlichen Rechtfertigung des durch sich selbst Bekehrten in den Gedanken, daß derselbe, in dem auf seine Freiheit begründeten Selbstvertrauen sich selbst rechtfertigt; obgleich keinem Menschen gegen sich selbst die Einsicht

---

1) S. 139: „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“ — Da wir aber doch bessere Menschen werden sollen, so „müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen.“

zugetraut werden kann, welche dem „Herzenskündiger" zukommt[1]). In derselben Richtung deutet er aber auch die Idee der Strafgenugthuung um, welche die kirchliche Lehre auf Christus bezieht. Da nämlich der Mensch, der vom Bösen anfing, und die begangenen unendlichen Uebertretungen auch durch seine nachfolgende Pflichtthätigkeit nicht vergüten kann, so haftet eine Schuld an ihm, welche unendliche Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes nach sich ziehen würde. Diese Schuld kann von einem Andern nicht getilgt werden, da sie nicht wie eine Geldschuld transmissibel, sondern die allerpersönlichste ist, welche nur der Strafbare selbst übernehmen kann. Wenn aber der Strafbare als der Wiedergeborene gedacht wird, so ist er zwar derselbe, aber zugleich doch ein Anderer als vorher. Indem also der Ausgang aus der verderbten Gesinnung an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln ist, welche der Wiedergeborene blos um des Guten willen übernimmt, so trägt er eben hiemit dasjenige, was seinem frühern Zustande als Strafe gebührte. Das soll die denkbare Wahrheit dessen sein, was an Christus, dem Repräsentanten der Menschheit, als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird.

Kant hat ohne Zweifel diese seiner Betrachtungsweise entsprechende Auskunft über das Problem der Satisfactionslehre selbständig gefunden. Und doch ist sie nichts weniger als neu. Denn schon der Wiedertäufer Johann Denk (S. 316) hat die ethische Autonomie des einzelnen Subjects mit dem Gedanken der nothwendigen Straffatisfaction für die begangenen Sünden durch die Annahme ausgeglichen, daß der Wiedergeborene, indem er in seine ursprüngliche Verdammniß einwilligt und sein Fleisch tödtet, die Geltung des Gesetzes zur Bestrafung seiner früheren Sünden herstelle. Diese Uebereinstimmung ist auch durchaus erklärlich. Da der Eine wie der Andere das active ethische Subject in atomistischer Selbständigkeit setzt, dabei die Straferduldung durch einen Stellvertreter undenkbar findet, so lassen Beide die Combination zwischen nothwendiger Verdammungsstrafe und nothwendiger Besserung in dem Wechsel der subjectiven Zustände sich vollziehen. Beide aber drücken zugleich eine charakteristische christliche Wahrheit aus. Die Erduldung verschuldeter Uebel hat für den Wieder-

1) Deshalb kommt Kant nach dieser S. 156 vorgenommenen Umdeutung S. 162 auf den religiösen Gedanken zurück.

geborenen den Werth vergeltender Strafe, aber nicht mehr den Werth verdammender Strafe, wie für den Sünder. Hierin behält der Widerspruch Kant's gegen die aufklärerische Behandlung des Strafbegriffs (S. 437) seinen Bestand, und an sich ist der vorliegende Gedanke von unzweifelhafter Wahrheit. Nur ist es nicht evident, wie die Kämpfe und Leiden, welche der Wiedergeborene um des guten Princips willen sich zuzieht, als Strafen seiner sündlichen Vergangenheit erkannt werden sollen. In dieser besondern Anwendung des Grundsatzes hat Kant ohne Zweifel fehlgegriffen, ebenso wie Denk, welcher die asketische Seite des sittlichen Kampfes im Wiedergeborenen ohne Grund mit der Einwilligung in die ursprüngliche Verdammniß zusammenfaßt. Ferner fragt es sich, ob die Lehre von der Straffatisfaction Christi wirklich als die personificirte Darstellung jener Idee gedeutet werden darf, wie Kant zum Schlusse behauptet, oder ob sie nicht eine Wahrheit ist, welche zu jenem Sinne der heilsamen Straferduldung den Schlüssel bildet.

Wenigstens weiß Kant der Versöhnungslehre in dem dritten Stück der philosophischen Religionslehre (der Sieg des guten Princips und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden) eine weiter greifende Bedeutung abzugewinnen. Es ist schon nachgewiesen worden (S. 444), daß Kant in diesem Zusammenhange nicht umhin gekonnt hat, auf die specifisch religiöse Erklärung der Verbindung der Menschen nach Tugendgesetzen sich einzulassen. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß zugleich die Selbstthätigkeit der Menschen zu diesem Zwecke in Anspruch genommen wird. Durch dieses Mittel wird das moralische Reich Gottes als *Kirche* verwirklicht. Obgleich nämlich das Reich Gottes nur auf den reinen vernünftigen Religionsglauben zu gründen ist, daß wir alle Pflichten zugleich als göttliche Gebote zu erfüllen haben, so kann hierin auch nur das Ziel der Verbindung in der Kirche erblickt werden. Denn die Schwäche der menschlichen Natur ist daran schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals, jedenfalls nicht von Anfang an gerechnet werden kann. Deshalb lehnt sich die Existenz der Kirche an statutarische Gesetze, welche als göttliche vorgestellt auf Offenbarung zurückweisen, und in einem historischen Glauben zusammengefaßt werden. Geht also dieser historische Kirchenglaube in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen Gemeinwesen natürlicher Weise vor dem reinen moralischen Religions-

glauben her, so muß die Giltigkeit des letztern als des zu erreichenden Ziels in der Vorbereitungsstufe aufrecht erhalten und durch die moralische Interpretation der Religions-Urkunden und -Institute bewährt werden, damit die Kirche allmählich in die volle Gestalt des Reiches Gottes übergeleitet werde. Dieses Verhältniß macht nun Kant gerade an der Beurtheilung der überlieferten Versöhnungslehre anschaulich. Die Hoffnung der Seligkeit, gesteht er zu, knüpft sich an die zwei Bedingungen, nämlich daß die Uebertretungen vor dem göttlichen Richter ungeschehen gemacht werden, und daß man in einem neuen der Pflicht gemäßen Leben wandelt. Beide Bedingungen gehören nothwendig zusammen, und die Probe darauf sucht man darin zu machen, daß man das Eine von dem Andern ableitet. Die beiden möglichen Combinationen der Gedanken führen aber zu Antinomieen der Vernunft. Denn vorausgesetzt **erstens**, daß eine Genugthuung für die Sünden geschehen sei, so ist nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, die von dem Andern beabsichtigte Strafsatisfaction auf sich beziehen und glauben könne, daß ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht bemüht hat, aus dieser Ansicht folgen werde. Vielmehr wird er umgekehrt die Geltung jener Genugthuung für sich nur von seinem nach Kräften gebesserten Lebenswandel ableiten. Also wird jenes Element des Kirchenglaubens nur gelten unter Voraussetzung der Geltung des reinen moralischen Glaubens. Aber vorausgesetzt **zweitens**, daß der Mensch von Natur verderbt ist, und kein Vermögen in sich findet, es künftig besser zu machen, so bedarf er des Glaubens, durch die Genugthuung eines Andern mit Gott versöhnt zu sein, und darf sich in diesem Glauben als gleichsam neugeboren ansehen, um alsdann den neuen Lebenswandel anzutreten. Also muß dieser Glaube allem Streben nach guten Werken vorangehen, — welches dem vorigen Satze widerstreitet. Dieser Widerspruch kann nun nach Kant nicht theoretisch gelöst werden, da wir keine Ursachen der Freiheitsbestimmung zum Guten oder zum Bösen erkennen können. Praktisch hingegen fällt die Entscheidung für die Giltigkeit der ersten Gedankenreihe aus, indem man stets mit demjenigen anzufangen hat, was wir thun sollen, um dessen würdig zu werden, was Gott für uns gethan haben mag. Denn wenn auch der historische Kirchenglaube mit der letztern Wahrheit beginnt, so ist er doch nur Vehikel für den reinen Religionsglauben. Weil

dieser den eigentlichen Zweck bildet, so muß man mit der entsprechenden Maxime des Thuns den Anfang machen, und die des theoretischen Glaubens als Mittel der Befestigung und Vollendung des erstern brauchen, bis diese Stütze überhaupt nicht mehr nöthig ist. — Kant stellt die Antinomie noch in folgender Form dar. Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht nur zur Richtschnur sondern auch zur Triebfeder dient, und es ist also einerlei, ob ich von ihm als rationalem Glauben oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an dasselbe Urbild in der Erscheinung, als historischer Glaube an den Gottmenschen, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels, welches ganz rational sein muß. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist doch eigentlich das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir der geschichtlichen Gestalt unterlegen, eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens; und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. Also ist die Antinomie beider Standpunkte nur scheinbar, weil man dieselbe praktische Idee nur in verschiedener Beziehung genommen durch einen Mißverstand für zwei verschiedene Principien ansieht. Wollte man aber den Geschichtsglauben an die wirkliche Erscheinung des Gottmenschen zur Bedingung des seligmachenden Glaubens machen, so wären allerdings zwei entgegengesetzte Standpunkte bezeichnet.

Unleugbar gesteht Kant der Idee von der Genugthuung Christi eine specifischere Bedeutung zu, als daß sie den Typus der richtigen Schätzung der Strafe durch jeden Wiedergeborenen darstelle. Und zwar steht seine Anerkennung ihrer Nothwendigkeit in directem Verhältniß zu der Betonung der gründlichen Verderbtheit jedes Menschen. Wenn er dennoch sich über ihren constitutiven Einfluß auf das sittliche Leben hinwegsetzt, wenn er sie nur als zufälliges Vehikel in der Lösung dieser praktischen Aufgabe gelten läßt, wenn er sie in dem Maße überflüssig findet, als diese Aufgabe nach den kritischen Principien der Moralität gelöst werden kann, so bewährt sich darin nur seine allgemeine Tendenz, welche er trotz aller durch den Eindruck der Religion abgenöthigten Zugeständnisse innehält. Der nähere Grund der von ihm getroffenen Auskunft ist aber in der Stellung enthalten, welche er

den Begriffen der Kirche und des Reiches Gottes zu einander giebt. Es ist nämlich ein Fehler, diese Begriffe im Wesen zu identificiren und sie nur als Stufen in der Verwirklichung derselben Sache zu unterscheiden. In diesem Fehler folgt Kant derjenigen Ueberlieferung, welcher er in allen übrigen Punkten sich entgegenstellt, der kirchlichen, sowohl der mittelaltrig-katholischen als der orthodox-protestantischen. Nur modificirt er die einfache Identität beider Größen, welche die frühere Entwickelung des Christenthums bezeichnet, durch die Behauptung, daß die Kirche die unreife Stufe des ethischen Reiches Gottes sei, und unter dieser Bedingung gewinnt er die Oppositionsstellung gegen das kirchliche Christenthum, welche alle scheinbaren Annäherungen an dasselbe bei ihm überwiegt. Faßt man Kant's Rationalismus unter diesem Gesichtspunkte auf, so bewährt sich auch an ihm die Beobachtung, welche an der Aufklärung gemacht wurde, daß die einschneidendsten Widersprüche, welche gegen das kirchliche Christenthum erhoben werden, dadurch bedingt sind, daß man mit der Kritik der Ueberlieferung nicht durchgreifenden Ernst macht, sondern in unkritischer Weise auf einzelnen Punkten ihr treu bleibt. Kirche und Reich Gottes bezeichnen die von Christus gestiftete Verbindung von Menschen unter ungleichartigen Beziehungen, welche gleichzeitig gelten, ohne je in einander überzugehen, welche jedoch in Wechselwirkung zu einander treten. Als Reich Gottes wird die Verbindung der an Christus Glaubenden gedacht, sofern dieselben die gemeinsame Aufgabe der Liebe gegen alle Menschen, also die sittliche Aufgabe ihrer intensiv und extensiv vollkommensten Verbindung verfolgen. Als Kirche oder Religionsgemeinde sind dieselben Gläubigen gedacht, sofern sie ihren Glauben in dem Danke und Lobe gegen Gott, in der Anerkennung seiner allgemeinen und besondern Leitung darstellen. Die Aufgabe des Gottesreiches kann freilich nicht als gemeinsame unternommen werden, wenn nicht auch die Gemeinschaft der Gottesverehrung gebildet wird. Und diese wiederum erfordert zu ihrer Erhaltung und Ausbreitung eine Menge von Thätigkeiten sittlicher Art, welche in ihrer Motivirung durch die Liebe zugleich auf die Verwirklichung des Gottesreiches bezogen sind. Allein da die Richtung der Functionen, welche der Kirche wesentlich sind, direct auf Gott geht, die Richtung der Functionen, welche dem Reiche Gottes wesentlich sind, direct auf die Menschen, so können beide Formen menschlicher Gemeinschaft

sich nicht als Stufen zu einander verhalten. Hat nun ferner die Idee von der Versöhnung den Sinn, daß dem in der Sünde verkehrten Menschen seine Richtung auf Gott möglich gemacht werde, so kann die Giltigkeit dieses Gedankens niemals überflüssig werden, wenn auch derjenige, welcher sich unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten hat, zugleich für die Thätigkeit im Reiche Gottes in Anspruch genommen wird. Deshalb tritt Kant in die Bahn der Aufklärung zurück, indem er mit Nichtachtung des Gewichtes des natürlichen Bösen die Auskunft ertheilt, daß man mit allen Kräften einem Gott wohlgefälligen Wandel nachstreben müsse, um glauben zu dürfen, daß die uns schon durch die Vernunft versicherte Liebe Gottes zur Menschheit in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der That, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde.

Dieses ziellose Ringen zwischen den Eindrücken der religiösen Ideen des Christenthums und dem Anspruche an unbedingte Selbständigkeit der Moralität, welches sich in Kant's philosophischer Religionslehre darstellt, bringt es zu keiner Entscheidung von wissenschaftlicher Sicherheit. Insbesondere wird für die Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung weder eine Fortbildung noch eine Wiederherstellung in den alten Bestand gewonnen. Wer die christlichen Lehren in der Form eines geschlossenen und formulirten Gesetzes anzusehen gewohnt ist, wird sogar in Kant's Behandlung derselben nur die Fortwirkung des durch die Aufklärung begangenen Abfalles erkennen. Ungeachtet dieses Scheines ist festzuhalten, daß Kant der Aufklärung eine unüberschreitbare Schranke gezogen hat, und daß das unaufhörliche Schwanken in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion eine Anziehung Kant's durch die specifischen Ideen des Christenthums verräth, von welcher die Aufklärer weit entfernt, oder vielmehr worin sie Kant durchaus entgegengesetzt sind. Daß diese Sympathie keine reelleren Früchte für die philosophische Religionslehre Kant's getragen hat, erklärt sich auch nicht aus einem „Unglauben" seinerseits, denn eben jene Sympathie mit den christlichen Ideen ist Glaube; sondern aus einem wissenschaftlichen Fehler, nämlich aus der voreiligen Dogmatisirung der kritischen Principien seiner Sittenlehre.

95. Die maßgebende Einwirkung, welche Kant auf eine Gruppe von Theologen ausübte, wird durch die dargestellten Ge-

dankenreihen ethischer und religionsphilosophischer Art noch nicht vollständig erklärt. Es gehört außerdem dazu theils sein Zugeständniß der **Möglichkeit der Offenbarung**, theils die in der „Kritik der Urtheilskraft" (1790) entwickelte teleologisch-moralische Weltanschauung im Zusammenhange mit dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes, welcher nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke gedacht werden muß. Daß von Gott eine Offenbarung als Mittel zur Einführung der wahren Religion ausgehe, erklärt Kant von seinem philosophischen Standpunkt aus für einen Gegenstand, über dessen Möglichkeit die Vernunft ebenso wenig absprechen, wie dessen Nothwendigkeit sie bestreiten könne. Wenn man also durch den Werth der moralischen Grundsätze Jesu und den idealen Eindruck seiner Persönlichkeit sich davon überzeugte, daß sein Anspruch begründet sei, Gott zu offenbaren, so lag dieses Urtheil über die Competenz der Philosophie hinaus. Allein da die Ueberzeugung von der geschichtlichen Bedeutung Jesu dadurch geleitet wurde, daß seine Lehre die philosophische Wahrheit von dem absoluten Werthe des Gesetzes und dessen Erfüllung im menschlichen Handeln widerspiegelte, so ward der auf diesem Boden anerkannte Offenbarungsglaube in der Art bedingt, daß die Offenbarung gerade die Wahrheiten der praktischen Vernunft vertreten und dieselben der Menschenwelt leichter zugänglich machen sollte, als es durch die philosophische Forschung der Fall sein würde.

Nun ergab sich aber von hier aus die Möglichkeit eines doppelten Verfahrens in der Würdigung der positiv religiösen Einkleidung der praktischen Vernunftwahrheiten. Einerseits betrachtete man sie, wie es von Kant in der philosophischen Religionslehre geschah, nur als Symbole des nothwendigen Verlaufs der praktischen Vernunft. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß Kant die „personificirte Idee des guten Princips" von der Erscheinung Christi abstrahirt hat, und zwar unter dem Eindrucke seines göttlichen Offenbarungswerthes [1]). Wenn er dennoch auf die empiri-

1) Werke VI. S. 155: „Weil wir von dieser Idee nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe."

sche, individuelle Wirklichkeit dieser Person weiterhin keinen entscheidenden Werth legt, so erklärt sich dieses daraus, daß er jenen Anlaß zu den statutarischen Religionswahrheiten im Vergleich mit der rein vernünftigen selbständigen Auffassung der moralischen Gesetze als einen verschwindenden Durchgangspunkt betrachtet, entsprechend dem Schema, in welchem er die Kirche als die relative Stufe in der Verwirklichung des Gottesreiches anerkennt. Andererseits konnte die einzelne empirische Thatsache, an welche sich die geschichtliche Stiftung der Gemeinde anschloß, indem sie sich als eigenthümlichen Träger der allgemeinen Religionswahrheiten darbot, als Grund der Erweiterung der Religionserkenntniß über die durch bloße Vernunft mögliche Wissenschaft angesehen werden. Dazu war freilich nöthig, diese Thatsache, also die Erscheinung Christi, definitiv unter den Bereich der göttlichen Weisheit, also unter die teleologische Reflexion über den Zusammenhang der Welt mit Gott zu nehmen, als ein Factum göttlicher Fügung, dessen nothwendige Deutung mit seinem Auftreten unmittelbar verbunden ist. Allerdings müssen diese „Symbole", die Lehren von Christus, ihren religiösen Werth dadurch bewähren, daß sie sich an die in der Vernunft liegenden theoretischen und praktischen Ideen anschließen; aber die Verknüpfung des allgemein vernünftigen Sinnes mit der individuellen Erscheinung Christi bewährt den Ursprung desselben aus Offenbarung und bietet eine über das Vermögen der Vernunft hinausreichende Erkenntniß. Das ist der eigentlich theologische Standpunkt, welchen J. H. Tieftrunk zu Halle einnimmt[1]). Zu dessen Charakteristik dient insbesondere, wie die Lehren vom Logos im Fleische und von der Versöhnung als vernunftgemäß nachgewiesen und die Behauptung eines Gegners widerlegt wird, daß der Inhalt dieser Lehren überhaupt unvernünftig sei.

Tieftrunk[2]) erklärt als den allgemeinen Gedanken des Logos

1) Censur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs. Drei Theile 1791—93. Der erste Theil in zweiter Auflage 1796 (welche also nach dem Erscheinen der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" verfaßt ist). Ich benutze diese zweite Ausgabe des ersten Theils; zu dem Obigen vgl. S. 146 f.

2) A. a. O. 149 ff. Dazu kommt noch eine Abhandlung: „Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft?" In Stäudlin's Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre, dritter Band (1797). S. 112—201.

die Wahrheit, daß Gott durch Ideen der Weisheit schaffe, Gesetz gebe, erhalte und herrsche, und als den allgemeinen Gedanken des Logos im Fleische die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit, welche als Zweckbestimmung aus dem sittlichen Bewußtsein vom Gesetze sich ergiebt. Diese Idee bezeichnet aber zugleich auch den ewigen göttlichen Endzweck der Welt, und insofern ist nicht nur alles durch sie geschaffen, sondern sie realisirt sich auch in dem Maße, als die Menschen ihr Bewußtsein durch das Sittengesetz zur Erstrebung des göttlichen Wohlgefallens bestimmen lassen. „So kann man sagen, daß die ursprüngliche Weisheit durch die Mittheilung der Idee von sich mit Wesen in fleischlicher Hülle Fleisch geworden sei." Ueber diese allgemein vernünftige Gedankenreihe geht aber das Factum hinaus, daß in Jesus der Logos und die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, indem er, soweit sich geschichtlich überhaupt urtheilen läßt, die Wohlgefälligkeit vor Gott im Ideal vollständig darstellte[1]). Da er nun unter solchen Umständen wirkte, daß er eine religiöse Gemeinde gründete, welche von ihm den Maßstab und den Antrieb zur moralischen Ausbildung empfing, so bildet dieser Complex von besonderen und eigenthümlichen Umständen das Merkmal der Offenbarung. Die darauf bezügliche Lehre also ist an sich keine allgemeine Vernunftwahrheit, aber nur verständlich in ihrer Beziehung auf die bezeichneten Vernunftwahrheiten. In diesem allgemeinen Sinne wird auch die christliche Versöhnungslehre als vernunftgemäß erwiesen, oder aus den Anforderungen des Sittengesetzes a priori deducirt. Sie bedeutet „die Ergänzung eines selbstverschuldeten Mangels eigener Gerechtigkeit vor dem göttlichen Richter, inwiefern diese als Bedingung der Realisirung des Endzweckes der Welt gedacht und geglaubt werden muß." Indem wir nämlich eine Schuld in uns finden, die wir uns selbst zugezogen haben, so wirkt das Gesetz, nach welchem wir dieselbe erkennen, ein Bewußtsein unserer Verwerflichkeit, eine Verachtung unserer selbst und eine Scheu und Scham

1) Ich bin nicht in der Lage, die Christologie Tiestrunk's specieller zu erörtern, erlaube mir jedoch die Bemerkung, daß die Uebergehung derselben in Dorner's Lehre von der Person Christi nicht gerechtfertigt ist, zumal da die spöttische Erwähnung des Werkes von Tiestrunk: „Es kam die Zeit der Kritiken aller Offenbarung, oder der Religion des Christenthums, und der Censur des protestantischen Lehrbegriffs," — nebst den falschen Jahreszahlen 1790. 91. a. a. O. S. 973 die Unbekanntschaft Dorner's mit demselben verräth.

vor dem Gesetzgeber, welche nicht aufgehoben werden kann durch die Besserung, die, wenn sie eintritt, nur unsere Pflicht ist. Vielmehr ist die Begnadigung durch den Richter das oberste Bedürfniß des Schuldigen, auf dessen Befriedigung auch die fernere Beförderung der Moralität des reuigen Subjectes beruht. Denn das Ideal einer moralischen Denkungsart besteht in der Liebe zum Gesetze, daß die Beobachtung desselben mit Freudigkeit des Herzens und traulichem Muthe geschehe. Diese Haltung gegen das Gesetz und den Gesetzgeber ist jedoch nur möglich unter der Bedingung einer Begnadigung; dies ist der Grund, aus welchem die Vernunft a priori, als Princip der Einheit der Vernunft mit sich selbst, eine Tilgung der Schuld fordert. Daß diese Begnadigung sich an die Person Christi knüpft, bezeichnet die Thatsache der Offenbarung; dieselbe aber hat ihren eigenthümlichen Werth nicht schon als empirisches Datum, denn als solches würde sie blos zufällig sein, sondern in ihrer Beziehung auf jenes Postulat der praktischen Vernunft.

Deshalb ist es auch möglich, die Mittel und die Bedingungen der postulirten Begnadigung in ihrer Folgerichtigkeit zu den Grundsätzen der praktischen Vernunft zu erkennen[1]). Das Pflichtgebot der praktischen Vernunft weist auf den Endzweck der Realisirung des Gottesreiches hin, des Gemeinwesens, worin die moralischen Gesetze allein machthabend sind, und der natürliche Zustand der Bürger blos als Folge des sittlichen Verhaltens erscheint. Um dieses Ziel des eigenen Handelns als möglich zu denken, erheischt die praktische Vernunft das Dasein Gottes, der durch moralische Ideen Schöpfer und Gesetzgeber, Erhalter und Regierer, Richter und Vollzieher der Gesetze ist. Nun wird unsere Realisirung des göttlichen Reiches immer durchkreuzt von unserer ursprünglichen Sündhaftigkeit, die auch die Leistungen des Gebesserten stets beschränkt. Wenn jedoch jener moralische Endzweck der Welt aufrecht erhalten werden soll, so folgt aus der Bürgschaft, welche der Gedanke von Gott dafür leistet, daß die Vernunft berechtigt ist, Gott zu allem dem, was der Mensch selbst nicht kann, und was doch zur Möglichkeit des moralischen Endzwecks erforderlich ist, als wirkende Ursache zu denken. Folg-

1) Vgl. den zweiten Theil der Censur des prot. Lehrbegriffs S. 210—229.

lich muß die Vernunft Gott denken als den Grund der Ergänzung unseres Unvermögens zum Uebergange aus dem Bösen zum Guten, zur Tilgung unserer Selbstverschuldungen, zur Beharrlichkeit in den guten Maximen und zur Erreichung der vollen Seligkeit. Wie in der oben angeführten Abhandlung[1]) ausgeführt wird, kommt es darauf an, daß die Aufhebung der selbstverschuldeten Verwerflichkeit vor dem Gesetze durch Gott nicht blos um des Gesetzes willen, sondern auch durch das Gesetz erfolge. Das erstere Merkmal nun wird darin erfüllt, daß die Realisirung des allgemeinen moralischen Endzwecks, insbesondere die Liebe zum Gesetze ohne vorhergegangene Verzeihung nicht möglich ist. Das andere Merkmal trifft darin ein, daß die Verzeihung nicht als Ausdruck gesetzwidriger Willkür Gottes zu verstehen ist, daß sie vielmehr in ihrer Analogie mit der pflichtmäßigen Versöhnlichkeit der Menschen unter einander die gesetzmäßige Richtung des Wirkens Gottes zum Zustandekommen des Reiches Gottes bedeutet. Denn die Unversöhnlichkeit, als allgemeines Gesetz eines Sittenreiches gedacht, würde in sich widersprechend sein. Ist also Gott Gesetzgeber in Beziehung auf das moralische Gemeinwesen, so kann er dieses und die Geltung seines Gesetzes nur durch das Gegentheil der Unversöhnlichkeit, also durch die Verzeihung als gesetzmäßiges Verfahren aufrecht erhalten.

Muß also Gott als Urheber der Sündenvergebung gedacht werden, so entspricht demselben auf Seiten des Menschen der Glaube, nicht als todtes Fürwahrhalten, sondern als lebendiges Vertrauen. Dazu gehört, daß er aus Pflichtbeobachtung hervorgeht. „Indem wir thun, was unsere Pflicht erheischt, dürfen wir auch glauben, daß Gott das Seinige thun werde, uns zu begnadigen." Dieser von Tieftrunk wiederholt ausgesprochene Satz braucht nicht so verstanden zu werden, als ob die Sündenvergebung objectiv von der Besserung abhängig gemacht werden soll, wie es die Socinianer und die Aufklärer meinen. Denn jene Verbindung ist von dem Kantianer zunächst nicht im objectiv-dogmatischen, sondern im subjectiv-kritischen Sinne gedacht. Deutlich spricht sich Tieftrunk in der angeführten Abhandlung aus, daß die Besserung die unumgängliche Bedingung, aber nicht der zureichende Grund der Sündenvergebung sei. Damit kann dasselbe bezeichnet

1) S. 120. 157. 172.

sein, was die Situation des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens bildet, daß nämlich derselbe von demjenigen aufgefaßt wird, der im Stande der Wiedergeburt activ ist[1]). Jedoch kommt es nicht zu der den Reformatoren conformen Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben. Dem Vorgange Kant's gemäß spricht Tieftrunk sich auch so aus, daß der Glaube nur eine reale Folge der Pflichtbeobachtung sei, wie die Religion ein Anhang zur Moral. Deshalb wird von ihm die Verdienstlosigkeit des Menschen im Acte der Rechtfertigung nicht darauf bezogen, daß überhaupt von Leistungen desselben abstrahirt wird, sondern darauf, daß die Pflichtbeobachtung kein Verdienst sondern Schuldigkeit ist, daß sie aber doch in Betracht gezogen wird, indem die Sündenvergebung ergänzend eintritt. Der Unterschied also ist der, daß die Rechtfertigung doch nicht als das Princip der Besserung, sondern als die göttliche Ergänzung der selbständigen Umkehr des Menschen aufgefaßt wird. Obgleich nun Tieftrunk in der weitern Entwickelung der Bedingungen der Lehre von der Sündenvergebung[2]) die göttliche Bewirkung derselben nach dem Contraste der Gerechtigkeit und Gnade Gottes messen zu wollen scheint, so lenkt er doch nicht auf die Bahn der überlieferten Satisfactionslehre ein. Er verwischt die von ihm anerkannte eigenthümliche Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes wieder durch die Forderung der Uebereinstimmung der göttlichen Eigenschaften unter einander. Demgemäß gewinnt er auch der Gehorsamsleistung Christi, die sich im Tode zum Besten der Menschen vollendete, nur die Bedeutung ab, daß er als Vertreter der liebevollen Gesinnung Gottes die Nichtzurechnung der Sünden und die Herstellung des Friedens vermittelt habe. Allerdings spricht Tieftrunk beiläufig auch den andern Gedanken aus, daß in dem Todesgehorsam Christi die Menschheit für die Gottheit als gerechtfertigt dargestellt werde. Allein diese Formel bedeutet bei ihm nur die Wahrheit, daß wer dem in diesem Tode aufgestellten

---

1) Derselbe Gedanke findet einen mit der Kant'schen Anschauung verwandten charakteristischen Ausdruck durch C. R. Stier (in der Biographie desselben, Bd. 1. S. 216): „Für alles noch Künftige nur streng nach dem Gesetze leben, als müßten wir durch seine Erfüllung allein selig werden, — blos für's Vergangene sich dann der Gnade getrösten, und um Gottes willen keine Vergebungsgnade vorausnehmen auf's Künftige."

2) Censur des protest. Lehrbegr. zweiter Theil S. 276 ff.

Beispiele folgt, und der durch diesen Tod dargestellten Gesinnung Gottes vertraut, sich des Friedens mit Gott versichert halten darf.

Die Gleichgiltigkeit Tieftrunk's gegen den Gedanken der Satisfaction Christi beruht noch auf einem besondern Grunde. Ihm kommt es nämlich bei dem Problem der Versöhnung gar nicht auf die Aufhebung der äußeren Strafübel an, sondern auf die Tilgung des Schuldbewußtseins, als des Grundes der innern Verwerflichkeit des Menschen vor dem Gesetze und des Unfriedens und Mißtrauens gegen Gott. Er bringt die Andeutung Töllner's (S. 398) zur vollen Geltung, um das Problem der Versöhnungslehre in neuer und charakteristischer Weise zu begrenzen. Obgleich er nämlich das Schuldbewußtsein und die äußeren Strafübel als die beiden Folgen der Sünde anerkennt, so erklärt er, und weist es als Regel der gemeinen moralischen Erkenntniß nach, daß es bei der Versöhnung so überwiegend oder so ausschließlich auf die Aufhebung des erstern ankomme, daß wenn ein beleidigter Wohlthäter dem Undankbaren die äußeren Strafen erließe, ihn jedoch immer mit gleicher Verachtung von sich abwiese, jene Art der Verzeihung durchaus nichts werth wäre [1]). Es unterliegt mir keinem Zweifel, daß diese Erkenntniß nur dem durch Kant geschärften Urtheile ihren Ursprung verdankt, wenn auch Tieftrunk mit Recht die gemeine Praxis der Erziehung als Belag für die Giltigkeit des Grundsatzes herbeizieht. Vergleiche ich nämlich, daß während Tieftrunk sich öffentlich in diesem Sinne ausgesprochen hat, in demselben Halle Knapp gleichzeitig lehren konnte, daß es in der Versöhnung durch Christus durchaus nicht auf die Aufhebung des Schuldbewußtseins der Menschen gegen Gott ankommen könne (S. 425), so schließe ich daraus, daß die besondere Anregung Kant's dazu gehört hat, um den Grundsatz der „gemeinen moralischen Erkenntniß" als solchen in seiner universellen Bedeutung auch für unser Verhältniß zu Gott aufzufassen. Und es ist ja klar, daß erst die Entdeckung des Werthes und Gewichtes des Schuldbewußtseins durch Kant den Schluß nach sich zog, daß es sich bei der Versöhnung vor allen Dingen um die Beseitigung dieser Hemmung des Friedens mit Gott handele. Unter dieser Bedingung wird auf keine directe Befreiung von den verschuldeten

1) Censur des protest. Lehrbegr. I. S. 169. Die Abhandlung in Stäudlin's Beiträgen III. S. 153.

Strafen gerechnet. Vielmehr folgert Tieftrunk[1]) aus der Congruenz der Natur mit der sittlichen Welt, daß alle Uebel als Strafen, als Folgen der Selbstverschuldung aufgefaßt werden sollen, während die nothwendige Congruenz von Glück und Würdigkeit den Antrieb zur Besserung in dem Sinne giebt, daß wir von den Uebeln nur in dem Maße befreit werden, als wir uns durch die Besserung dazu befähigen. Indem jedoch das Object dieser Idee nur in einer Ewigkeit erreichbar gedacht wird, entzieht es sich unserer Einsicht. Obwohl nun bei diesem Probleme kein Gebrauch von der Idee der Versöhnung gemacht wird, so steht doch die Erklärung in Analogie zu ihr, daß jene Ansicht von den Uebeln mit Heiterkeit verbunden sein kann und muß, weil die fröhliche Gemüthsstimmung eine Anzeige ist, daß man das Gesetz lieb gewonnen hat. Also die Liebe zum Gesetze, die ja nur im Bewußtsein der Versöhnung mit Gott möglich ist, erweckt auch diejenige Würdigung der Uebel, welche ihrer natürlichen Empfindung entgegengesetzt ist. Deutlicher wird es in der angeführten Abhandlung (S. 154. 187) ausgesprochen, daß der Gebesserte, welcher Verzeihung gewinnt, wenn er sie nur gewinnen kann, gerne die Strafen wird tragen wollen, welche er verdient hat. Diese Andeutung bezieht sich auf eine umfassendere Anschauung von den Uebeln, als welche Kant in der Lösung desselben Problems berücksichtigt hat (S. 454). Tieftrunk selbst aber ist sich dieser Abweichung nicht deutlich bewußt geworden, da er (a. a. O. S. 174) sich wiederum der Kant'schen Theorie anschließt, welche die Strafe auf diejenigen Leiden beschränkt, die der Gebesserte in dem Kampfe gegen die inneren Folgen der frühern Sündhaftigkeit erfährt. So schwer ist es in der wissenschaftlichen Erkenntniß, den neu entdeckten Gedanken zu solchen Folgerungen zu verwenden, welche scheinbar unumgänglich sind[2]).

1) Censur des protest. Lehrbegriffs III. S. 127.

2) Nicht minder auffallend ist, daß Baur a. a. O. S. 568. 570 dem Gedankengange Tieftrunk's in der Censur des protest. Lehrbegriffs die Absicht unterlegt, die Nothwendigkeit der Erlassung der Strafen aus Kant'schen Principien zu erweisen. Baur findet deshalb in der Abhandlung von Tieftrunk in Stäudlin's Beiträgen eine „neue Wendung seiner Deduction", findet aber zugleich in dieser Beziehung, daß „nicht gesagt werde, worin die Vergebung bestehen solle" (S. 574). Dem Geschichtschreiber der Versöhnungslehre ist also gänzlich entgangen, daß Tieftrunk den großen Fortschritt gemacht

Die eigenthümliche Stellung, welche Tieftrunk in seiner Lehre von der Versöhnung durch Christus einnimmt, prägt sich noch aus in der Behauptung, daß der Tod Christi Symbol sei. Er wirft nämlich die Frage auf, ob dies der Fall sei, oder ob der Tod als Thatsache wirklich versöhnende Kraft habe, so daß die Menschen durch denselben und um desselben willen entsündigt seien?[1]). Unter Symbol in der Religion versteht er eine Darstellung, welche auf Analogie beruht, in welcher also entweder Aehnlichkeit der Dinge oder doch Aehnlichkeit des Verhältnisses der Dinge angedeutet wird. Symbol also wäre als Anschauung des Gedachten das Gegentheil der blos discursiven Erkenntniß. In diesem Sinne versteht er den Versöhnungstod Jesu als Symbol des Verhältnisses Gottes zu den Menschen. Da Gottes Gesinnung gegen uns nie direct dargestellt werden kann, so haben wir dieselbe Gesinnung, welche Jesus durch sein Leiden und Sterben bewiesen hat, auch in Gott zu denken, sofern wir Vergebung der Sünden von ihm hoffen, und zwar nach derselben Regel, welche für das Symbol Statt hat. Durch diese Ansicht schließt Tieftrunk die entgegengesetzte Alternative aus, daß der Tod Jesu die correspondirende Anschauung des göttlichen Actes der Entsündigung selbst sei, daß er das Schema eines verstandesmäßig erkennbaren Verlaufes göttlicher Handlung sei. Dieses Urtheil setzt sich dem ganzen dogmatischen Verlauf der Versöhnungslehre entgegen, und steht insofern in directer Absolge zu den Kant'schen

---

hat, in der Versöhnung mit Gott blos die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins zu postuliren, und die der Strafe dahingestellt sein zu lassen. Auch in der Abhandlung von Süskind „Ueber die Möglichkeit der Strafenaufhebung oder der Sündenvergebung nach Principien der praktischen Vernunft" (in Flatt's Magazin für Dogmatik und Moral. 1. Stück 1796) ist die Ansicht Tieftrunk's aus dem zweiten Theile der Censur des prot. Lehrbegr. nicht richtig wiedergegeben. Süskind verdient hierin eine gewisse Entschuldigung, da er Tieftrunk's ersten Theil noch nicht in zweiter Ausgabe (1796) gekannt hat, wo der leitende Gesichtspunkt in nicht mißverständlicher Weise ausgesprochen wird. In der Sache nimmt er unversehens den eudämonistischen Standpunkt ein, und verläuft sich in zielloses Gerede. Dem Bericht Süskind's ist Baur fast wörtlich gefolgt, mit Anführung derselben Seitenzahlen aus Tieftrunk's Werk, die Süskind zusammengestellt hat. Er hat also offenbar das Hauptwerk von Tieftrunk nicht gesehen.

1) Censur II. S. 348 f.

Principien des Erkennens. Die verständige Berechnung des Verhältnisses der Gnade und der Gerechtigkeit in Gott, auf welcher die hergebrachte Versöhnungslehre beruht, verwickelt sich ebenso in Antinomieen, wie die dogmatische Behandlung des Gottesbegriffs überhaupt. So gewiß also jene Attribute Gottes aus der praktisch-teleologischen Erkenntniß mit Nothwendigkeit gewonnen werden, so ist ihr Verhältniß in Gott und ihre Beziehung auf die zeitliche Thatsache des Todes Jesu theoretisch unbegreiflich. Deshalb muß man sich begnügen, die unzweifelhafte Uebereinstimmung der göttlichen Weisheit in sich in jenem Symbol seiner gütigen Gesinnung gegen die Menschen anzuschauen [1]). Die christliche Lehre von der Versöhnung in Christus ist also insofern Offenbarung, als der allgemein vernünftige Zusammenhang der Sündenvergebung mit unserer Verpflichtung auf das Gesetz an die Anschauung der einzelnen empirischen Person geknüpft ist; sie ist aber nichts desto weniger Geheimniß, sofern der Grund der Einheit der wirkenden und Endursachen, die von Gott aus in jener Person zusammengefaßt sind, unverkennbar bleibt [2]). Oder, wie es Tieftrunk in dem Gedankengang der angeführten Abhandlung [3]) darstellt, es ist praktisch nothwendig, daß aus demselben Gesetze Verwerfung und Gnade hervorgehe; aber wie dies möglich sei, begreifen wir nicht. Denn allerdings würde die Maxime der Unversöhnlichkeit im Verhältniß zu dem Zwecke des Reiches Gottes gesetzwidrig sein (s. o. S. 461); allein in dieser auch auf Gottes Behandlung der Menschen anzuwendenden Erkenntniß, also in dem Grundsatze der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Verzeihung ist kein Maß der Ausgleichung mit der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes ausgedrückt, d. h. das Verhältniß von Gerechtigkeit und Gnade Gottes bleibt auch nach dieser Beurtheilung des Problems durchaus unbestimmt [4]).

---

1) A. a. O. S. 328 ff. 357 ff.

2) A. a. O. S. 201 ff.

3) Stäudlin Beiträge III. S. 186.

4) In Dorner's „Geschichte der protestantischen Theologie" S. 750. 751 findet sich ein Bericht über jene auch von Baur berührte Controverse zwischen Tieftrunk und Süßkind, welcher mir nach meiner Kenntniß der Quellen durchaus unverständlich ist. Insbesondere verstehe ich nicht, worauf sich die Bemerkung Dorner's gegen Tieftrunk bezieht: „Er übersah, daß wenn das Böse von selbst vergeben ist, und zwar schon vor der Besserung (denn Sündenvergebung soll ja deren Möglichkeit begründen), an die Stelle von

60. Die ausdrückliche Unterscheidung Tieftrunk's zwischen Vergebung der Sünde und Erlassung der Strafen wird gleichzeitig noch von anderen Theologen theils durch Schriftauslegung, theils durch philosophisches Räsonnement unterstützt. Unter ihnen nimmt freilich Joh. Aug. Nösselt[1]) den Standpunkt des aufgeklärten Supranaturalismus ein, indem er erörtert, daß die Strafen theils den Zweck der Besserung und der Abschreckung haben, also nur erlassen werden können, wenn diese Zwecke erreicht sind, theils, wie das Schuldgefühl oder ein plötzliches Unglück, den Werth der Vergeltung haben, und nur ermäßigt werden können durch die Erweckung entgegengesetzter Empfindungen des Bekehrten. Er übt die ziellose dogmatische Behandlung, welche Töllner dieser Frage gewidmet hatte (S. 400), deshalb mag er aber von demselben auch zu der Distinction geführt worden sein, welche in dem Titel des Programmes ausgedrückt ist. Obgleich er nämlich zugesteht, was in der bisherigen exegetischen Ueberlieferung feststand, daß der biblische Sprachgebrauch beide Formeln in identischem Sinne darbiete, so erhebt er den Zweifel, ob damit die Absicht einer identischen Definition beider Begriffe verbunden sei. Denn oft genug werde in der Bibel der Theil für das Ganze, die Folgerung für die Prämissen, Attribute für die Sache selbst gesetzt. Daß also auch Straferlaß für Sündenvergebnng gesetzt sei, erscheint als möglich aus der Rücksicht darauf, daß die Menschen sich mehr vor der Strafe als vor der Verschuldung fürchten. Daß es aber im Christenthum vor Allem darauf ankomme, daß man Gott angenehm sei, und von ihm das Beste zu erwarten habe, schließt Nösselt aus Röm. 8, 32—39; Hebr. 4, 16, und erkennt in der Aussicht auf Straflosigkeit nur eine Folge dieses Standes der Sündenvergebung, welcher nicht von der Sinnesänderung, also den Gutthaten des Bekehrten, sondern von seinem Glauben an Gottes Verheißung abhängig gemacht wird.

Gottes Gerechtigkeit eine Gleichgiltigkeit gegen den Unterschied von Gut und Bös treten muß". Denn ich habe jene vorgeblichen Prämissen bei Tieftrunk nirgendwo gelesen. Ebenso wenig finde ich bei ihm die ihm von Dorner beigelegte Behauptung, „es bedürfe statt der Promulgation der Sündenvergebung durch Offenbarung nur ihrer Erkenntniß als einer ewigen Vernunftwahrheit". Und zwar konnte Tieftrunk sich gar nicht so ausdrücken.

1) Disputatio de eo quid sit deum condonare hominibus peccata poenasque remittere? Halae 1792.

Nösselt hat ja hiemit nur das Thema angedeutet, nicht aber die Aufgabe gelöst. Indessen hat er dadurch lebhaften Anklang bei Theologen aus der Kantischen Schule gefunden, wie Joh. Wilh. Schmid in Jena, Carl Friedr. Stäudlin in Göttingen, Carl Christian Flatt in Tübingen [1]). Stäudlin hat in seiner stückweise erschienenen Abhandlung zuerst behauptet, daß zwischen den Aussprüchen Jesu über seinen Tod und denen der Apostel kein Abstand obwalte, daß, so kurz und unbestimmt die Worte Jesu lauten, sie doch wahrscheinlicher im Sinne der stellvertretenden Straferduldung zu verstehen seien, als in dem Sinne, daß er die Befreiung von der Sünde und eben dadurch auch von den Strafen begründe. Indessen bekennt er nachher mit Berufung auf Nösselt, die im Christenthum verheißene Sündenvergebung bedeute nicht die Aufhebung der Strafe, und setze nicht eine eigentliche Uebertragung derselben auf Christus voraus, sondern sie bezeichne mehr die beseligende Güte Gottes gegen die sich bessernden Sünder, welche er sonst wegen ihrer Sünden nicht ungestraft lassen kann. Der Tod Christi sei thätlicher Beweis der göttlichen Liebe und Bewährung jenes Sinnes der Sündenvergebung, indem er Aufopferung für die Lehre war, welche das Glück der Menschen erhöhen wollte, und Vollendung der Tugend, durch deren Nachahmung sie den Weg zur Seligkeit nehmen sollten. Zugleich aber sei der Tod Christi Symbol der göttlichen Strafgerechtigkeit nicht im Sinne der Uebertragung der Strafen für die Sünder auf ihn, — denn seine Leiden haben nur eine gewisse allgemeine Aehnlichkeit mit den Strafen, welche die Sünder treffen sollen, — sondern so, daß jede Sünde an den Menschen gestraft werden soll, so gewiß Gott Jesus den Leiden und dem Tode überließ. Mit dieser in die Kant'sche Form eingekleideten Reminiscenz an Storr's Behauptung des Strafexempels im Tode Christi verbindet Stäudlin noch die Annahme Kant's, daß Christus dasjenige symbolisch darstellt, was der wiedergeborene Mensch als Strafgenugthuung für

---

1) J. W. Schmid, Commentationis, in qua remissionis peccatorum notio biblica indagatur, Partes 1. 2. Jena 1796. — C. F. Stäudlin, über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu, in der Göttingischen Bibliothek der neuesten theolog. Literatur. Erster Band. 1795. — C. Ch. Flatt, Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott. Zwei Theile. 1797. 98.

seine vergangenen Sünden leidet. Denn die eigentlich göttlichen Strafen für das Böse können nicht aufgehoben werden.

Die ausführlicheren Untersuchungen von Flatt drehen sich in ihrem ersten philosophischen Theil einmal um den Beweis, daß Sündenvergebung in dem Sinne der Aufhebung von Strafen nach den Grundsätzen der praktischen Vernunft unmöglich sei; darauf wird die Versöhnung als das Wohlgefallen Gottes an der Umkehrung der Maximen des Sünders als Forderung der praktischen Vernunft, wie als Inhalt der christlichen Offenbarung dargestellt, und das letztere im zweiten Theile exegetisch bewiesen. Die negative Behauptung stützt sich auf den Grundsatz, daß entweder das Gesetz nicht allgemeingiltig und unbedingt ist, oder daß der Fall nie eintreten kann, daß die Vollziehung der Strafe der Moralität Hindernisse in den Weg legt. Insbesondere wird gegen Eberhard ausgeführt, daß wenn das Glückseligkeitsprincip gälte, wenn also anzunehmen wäre, daß der Mensch gebessert werde, um desto mehr Glückseligkeit zu erfahren, die Erlassung der Strafen diesem Zwecke gemäßer sein würde als ihre Vollziehung; wenn hingegen das Moralprincip gälte, der unzertrennliche Zusammenhang zwischen Moralität und Glückseligkeit durch die Aufhebung der Strafen geschwächt werden würde. Indessen bewegt sich diese Erörterung ebenso wie der Beweis, welchen Süskind für die entgegengesetzte „Möglichkeit der Strafenaufhebung oder Sündenvergebung nach Principien der praktischen Vernunft" geführt hat[1]), in demselben seichten Fahrwasser, wie das entsprechende Räsonnement der Aufklärer. Ich halte es nicht für gerathen, demselben weiter zu folgen, sondern berufe mich auf die richtige Bemerkung von Baur (a. a. O. S. 584), daß wie die Sünde die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts ist, so auch das Uebel, welches von der Sünde bedingt ist, nur aus der Gesammtschuld zu verstehen ist. Nur diese Betrachtung Schleiermacher's geht eben über den Gesichtskreis der Kantianer hinaus. In dem Maße aber, als sie sich hiezu nicht erheben, treten sie in die ziellosen Reflexionen der Aufklärer zurück, weil das Problem von Strafe und Schuld in dem Rahmen des individuellen Lebens gar nicht gelöst werden kann.

---

1) In Flatt's Magazin für christliche Dogmatik und Moral 1. Stück. 1796.

In dem zweiten exegetischen Theile seiner Arbeit erkennt Flatt als die Absicht Jesu bei der Uebernahme seines Todes, die sinnlichen Erwartungen von seinem Reiche zu brechen und dem moralischen Sinn seiner Lehre Vorschub zu leisten; er läßt es ungewiß, ob die Reden Jesu seinen bevorstehenden Tod als sinnliche Versicherung der Gnade Gottes deuten. Dieses aber sei die Meinung der Apostel, welche sie unter bestimmten Bedingungen nach Gottes Leitung aus dem Eindrucke des Todes Christi geschöpft haben. Die Darstellung Christi als Opfer wird nun in sehr bedeutsamer Weise auf die Aufnahme unter das neue Volk, in die von Christus gestiftete Gemeinde Gottes und auf die fortdauernde Verbindung mit derselben bezogen, so wie die Opfer des Alten Testaments die Fortdauer der Existenz unter dem Volke Gottes bedingten. Daß mit den alten Sündopfern eine Idee von Strafübertragung ausgedrückt sei, hat Flatt mit einigen Gründen zu widerlegen unternommen; aber sein exegetisches Verfahren ist auf diesem Punkte, wie bei der Erwägung der Mehrzahl der Stellen im N. T. zu fragmentarisch, als daß nicht sein Landsmann Süskind, welcher gleichzeitig mit erheblichen exegetischen Einwendungen zu Gunsten des vorgeblichen Strafwerthes der Opfer auftrat[1]), den Eindruck von Flatt verwischen konnte. Denn der Gedanke der Versöhnung durch Christus wird von Flatt doch nicht klar gemacht durch die Deutung des Opfers Christi als Act der Aufnahme in die christliche Gemeinde. Anstatt in der religiösen Gemeinde Christi die vorausgehende Grundlage aller sittlichen Selbstthätigkeit zu erkennen, versteht er unter dem Volke Gottes nur die Anzahl derjenigen, welche zum Genuß der Glückseligkeit in dem ewigen Messiasreiche bestimmt sind. Er deducirt, daß die ungebildeten Menschen, welche in die christliche Gemeinde eintraten, unter dem widersprechenden Eindruck der göttlichen Güte und der göttlichen Strafgerechtigkeit gestanden, daß sie in ihrem Vorsatze der Besserung sich durch die Furcht vor den göttlichen Strafen, insbesondere vor der Ausschließung vom Messiasreich, gehemmt gesehen haben, daß dagegen der Opferwerth des Todes Christi von den Aposteln in dem Sinne geltend gemacht worden sei, um den Christen die Erinnerung an ihre Strafwürdigkeit (also wieder

1) Ist unter der Sündenvergebung, welche das N. T. verspricht, Aufhebung der Strafe zu verstehen? In Flatt's Magazin. 3. 4. Stück. 1797.

Strafexempel!) zu erhalten, und ihnen die Versicherung der göttlichen Liebe sinnlich zu versichern. Allerdings habe die Erfüllung dieser Aussichten wesentlich von der eigenen Besserung der Christen abgehangen, und die Uebel der Entziehung der göttlichen Liebe, so wie der Ausschließung vom Messiasreich waren Strafen, deren Entfernung entweder von Jedem selbst abhing, oder welche niemals eintreten konnten, also eingebildet waren. Flatt führt demnach die Darstellung des Todes Christi als Opfer auf eine Accommodation zurück, trotz welcher vielmehr die unumgängliche Abhängigkeit der Seligkeit von der Besserung eingeprägt werden soll. In dem Fortschritte derselben erwartet er dann die Erfahrung eintreten zu sehen, daß die Leiden als Folgen der früheren Verschuldungen durch die zunehmende Selbstzufriedenheit und die Gewißheit des unzertrennlichen Zusammenhanges zwischen Tugend und Glückseligkeit compensirt werden.

Aus dieser Wendung seiner Ansicht ergiebt sich auch, warum Flatt trotz seiner scheinbaren Annäherung an Tieftrunk gegen dessen Theorie Widerspruch erhebt. Für diesen ist die aller Besserung vorausgehende Gewißheit der Aufhebung der Schuld und ihrer trennenden Wirkung für das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott ein Postulat der allgemeinen praktischen Vernunft und im Christenthume der entscheidende Wahrheitskern. Flatt sieht in dieser Gedankenbildung der Apostel nur eine Auskunft für die von ihnen Bekehrten, welche zu ungebildet waren, um sich die Idee von einem allmählichen unendlichen Proceß in der moralischen Vollkommenheit und Glückseligkeit lebhaft und wirksam genug zu vergegenwärtigen. Die Ansicht Tieftrunk's wurzelt in solchen Aeußerungen Kant's, welche am bestimmtesten auf die Begründung aller Moralität in den religiösen Ideen gerichtet sind. Flatt hingegen fußt auf der durch Kant sonst vertretenen Selbständigkeit der moralischen Willenskraft, zu welcher die religiöse Betrachtungsweise nur die statutarische Einkleidung ist, mit der Bestimmung, dem moralischen Selbstbewußtsein Platz zu machen, wenn dasselbe so reif geworden ist, um der Accommodationen zu entbehren. Indem also Flatt behauptet, daß die Selbstverachtung vor dem Gesetze und das Bewußtsein des göttlichen Mißfallens, welche den Vorsatz der Besserung begleiten, kein nothwendiges Hinderniß bei dem Anfang und dem Fortgang der Besserung bilden, daß vielmehr der feste Entschluß der Sinnes-

änderung und das Bewußtsein der Freiheit die Kraft besitzen, das Gefühl der Reue in dauerndem Fortschritt zu mindern, so ist diese Behauptung unwiderlegbar, wenn man die sittliche Aufgabe auf die sittliche Selbstvervollkommnung des Individuums sei es beschränkt, sei es wenigstens principiell begründet, wenn man also seinen Standpunkt in der Tugendlehre nimmt, welche Kant nicht über Wolf hinausgeführt hat [1]). Wenn man aber mit Tieftrunk sich an derjenigen Idee Kant's orientirt, daß die Gott wohlgefällige Menschheit, als ein Reich nach Tugendgesetzen, der Endzweck der Welt, und daß die von Christus gestiftete Gemeinde zur Erfüllung dieser Aufgabe berufen ist, so wird sich beweisen lassen, daß die active Theilnahme hieran nicht blos auf der endlosen Perfectibilität im Bewußtsein der sittlichen Freiheit und des Vorsatzes der Besserung beruht.

Die philosophische Uebereinstimmung dieser Kantianer mit Tieftrunk ist nur scheinbar, und ihre exegetischen Mittel reichen zur Sicherstellung ihrer Distinction zwischen Sündenvergebung und Straferlaß nicht aus. Es ist deshalb erklärlich, daß diese Unternehmungen alsbald verschollen sind, und keine Nachwirkung geübt haben. Ueberhaupt nimmt Tieftrunk eine sehr isolirte Stellung ein, da die übrigen Kantianer sich in der Richtung bewegen, welche eben an Flatt's Aufstellungen anschaulich gemacht, und welche durch Kant selbst insofern gewiesen ist, als er die Autonomie des gesetzmäßigen Handelns als Attribut des einzelnen empirischen Subjectes behandelt hatte. In dieser Richtung erklärt z. B. der Jenenser Joh. Wilh. Schmid [2]) für Lehre der Vernunft und des Christenthums, daß der Mensch Verzeihung von Gott empfängt, wenn er sich ernstlich bessert, und nun desto tugendhafter lebt, je lasterhafter er vorher war; daß die Reue über begangene Sünden unvertilgbar ist, und nur durch beständiges Fortschreiten im Guten gemindert werden kann; daß die verdiente Strafe nicht aufgehoben, am wenigsten aber auf Christus übertragen wird; daß jedoch Gott, der nach der Totalität des Lebens urtheilt, die unan-

---

1) Metaphysik der Sitten, zweiter Theil (1797) in den Sämmtl. Werken VII. S. 195. Die Tugendpflichten sind eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit.

2) Ueber christliche Religion als Volkslehre und Wissenschaft (1797) S. 107. 303—311. 315.

genehmen Empfindungen der Reue und Scham über die begangenen Sünden als Strafe anrechnen, daß er die entschuldigenden Umstände der Sünden nicht übersehen, daß er das Gute, das man thut, nach Maßgabe der zu Grunde liegenden Gesinnung belohnen wird. Sofern man hierauf keinen Rechtsanspruch besitzt, heißt dies Verfahren Sündenvergebung und Begnadigung. Die apostolische Lehre von der Sündenvergebung durch den Tod Christi wird als Accommodation dargestellt, um die Neubekehrten von der Muthlosigkeit bei Betretung der Bahn der Tugend zu befreien, da die eigentliche Absicht des Todes Christi die Beförderung der Tugend ist. Deshalb ist auch das Vertrauen auf den Tod Jesu oder die Rechtfertigung durch den Glauben nur in dem Sinne berechtigt, wenn die Ausübung guter Handlungen genau damit verbunden und auf das strengste gefordert wird; die abweichende Formel der Reformatoren ist nur deshalb nicht tadelnswerth, weil sie gegen den Eigendünkel über selbsterwählte asketische Leistungen gerichtet war[1]). Die Begründung jener Theorie von der Güte Gottes darf ergänzt werden durch dasjenige, was der andere Jenenser C. Chr. Erh. Schmid über die Zurechnung von Seiten Gottes aufgestellt hatte[2]). „Wenn alle Immoralität eines endlichen Wesens sich zuletzt auf die transscendenten, außerhalb der Erfahrung liegenden einschränkenden Bedingungen der Selbstthätigkeit der Vernunft gründet, welche die Gottheit kennt, und deren Folgen sie dem vernünftigen Wesen, das sie nicht selbst hervorgebracht hat, auf keine Weise zurechnet, so giebt es in dem Urtheil des Unendlichen überhaupt keine Schuld, sondern nur höheres und niederes Verdienst. Der Begriff der Schuld beruht seiner Realität nach auf dem Gedanken von Möglichkeit einer Vernunftwirkung ohne Wirklichkeit derselben;

---

1) Ich enthalte mich, diese schon durch Stäudlin und Flatt vertretene Gedankenreihe aus den Schriften Anderer noch ausführlich zu belegen, und verweise auf die übereinstimmende Lehrweise von C. Chr. Erh. Schmid, Philosophische Dogmatik (1796) S. 177; Stäudlin, Dogmatik und Dogmengeschichte (1800) 2. Theil S. 758—785; Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte (1801) S. 485—494; Chr. F. Ammon, Inbegriff der evangelischen Glaubenslehre (1805) S. 220—238; J. A. Ludw. Wegscheider, Institutiones theol. christ. dogm. (Ed. V. 1826) § 140—142; Tzschirner, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre (1829) S. 414 f.

2) Versuch einer Moralphilosophie (1790) S. 295.

dieser Gedanke gründet sich auf die Unwissenheit eines endlichen Wesens in Absicht auf die außersinnlichen Einschränkungen, welche jene Möglichkeit aufheben. Die Gottheit sieht aber keine Möglichkeit da, wo keine Wirklichkeit ist; mithin fällt hier der Grund der Zurechnung zur Schuld ganz und gar weg." Ich behaupte nun nicht, daß diese Argumentation durch die aufklärerische Behandlung der Versöhnungslehre bei den Kantianern bewußtermaßen vorausgesetzt wird, aber sie ist der deutlichste Ausdruck für die Abbiegung der gedankenlosen Nachtreter von Kant's kritischer Selbstbeurtheilung des sittlichen Subjects. Der Fehler von Erh. Schmid liegt in der Definition der Schuld, als hervorgehend aus dem Gedanken der Möglichkeit einer Vernunftwirkung ohne Wirklichkeit derselben. Es muß im Sinne Kant's heißen, daß die Schuld sich ergiebt aus dem Gedanken der sittengesetzlichen Nothwendigkeit einer Handlung ohne Wirklichkeit derselben. Wird dieser Begriff von der Schuld aufgegeben, mit welchem Kant der Aufklärung sich entgegensetzte (S. 437), so ist es erklärlich, daß die Betrachtung sich wieder dahin verlief, daß Gott von den Menschen nur so viel fordere, als sie nach den individuellen Verhältnissen ihrer moralischen Kraft zu leisten vermögen (S. 417), und dadurch ist auch das Problem der Versöhnung wieder verspielt.

Es war eine für die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts bedeutsame Thatsache, daß der durch die Kantische Schule nur verstärkten Aufklärung die altkirchliche Versöhnungslehre durch Reinhard in einer Bußtagspredigt vom Jahre 1800 entgegengesetzt wurde. Durch sie wurde Krug veranlaßt, die in dem dritten Stück der „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" erörterte Antinomie in der Versöhnungsidee (S. 455) vom Neuem vorzutragen und im Sinne Kant's zu lösen[1]). Dieser Kantianer war sich also noch des Problems bewußt. Dasselbe vergegenwärtigt sich ihm in dem Widerspruch der Sätze: der Mensch wird durch sich selbst des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig, und: der Mensch kann nicht durch sich selbst des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig werden; er muß es also durch einen Andern werden. Der Sinn der Sätze soll nun der sein, daß der Mensch einerseits das Seinige thun muß, andererseits nicht alles thun kann, um

1) Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre (1802). In Krug's Gesammelten Schriften. Erster Band S. 295—352.

des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig zu werden. Deshalb schließen sich die Sätze wirklich nicht aus, sondern kommen in der Regel überein: Arbeite aus allen deinen Kräften an deiner sittlichen Vervollkommnung mit dem festen Vertrauen, daß Gott, ungeachtet der dir noch anhangenden Unvollkommenheiten, um eines fremden Verdienstes willen kein Mißfallen an dir haben werde. Das Verdienst Christi bedeutet aber das Ideal der menschlichen Vollkommenheit, als das, was der Mensch überhaupt werden kann, wenn er praktisch daran glaubt, d. h. ihm selbstthätig nachstrebt. Also ergiebt sich die mit Kant übereinstimmende Lösung, daß das Bewußtsein der Versöhnung mit Gott, der Sündenvergebung und gnädigen Beurtheilung real darauf gegründet ist, daß man nach seinen Kräften dem sittlichen Ideal nachstrebt, unangesehen, ob das Bewußtsein von der Sünde dies erlaubt. Und das ist immer wieder die Thesis der Aufklärung. Denn wie Kant im Laufe dieses Verfahrens seine Behauptung des radicalen Bösen aus den Augen setzt, welches den vollen Werth der Antithesis verbürgt, so hat auch Krug dieselbe nicht vollständig reproducirt, sondern ihren Sinn abgeschwächt, indem er sagt, daß der Mensch nicht Alles thun kann, um Gottes Wohlgefallen zu gewinnen. Es mußte heißen, daß der Mensch Nichts dazu thun kann. Dieser Satz aber hat seine Ausgleichung mit dem entgegengesetzten weder durch Krug noch durch Kant gefunden.

61. In den Principien von Kant wurzelt noch die Religionsphilosophie von de Wette[1]), welche sich von dem aufklärerischen Rationalismus erheblich unterscheidet, indem sie durch die Vermittelung von Fries sich zugleich auf Anregungen Jacobi's stützt. De Wette erweist die Erkenntniß des mechanischen Zusammenhanges der Dinge wie unserer selbst als eine ungenügende Stufe des Erkennens dadurch, daß das Bewußtsein unserer Freiheit und unseres ewigen Werthes davon nicht gedeckt wird. Die Idee der Freiheit, unter der wir handeln, erzeugt eine höher greifende Betrachtungsweise der Dinge aus Ideen, welche in der Idee Gottes ihren Zusammenhang finden. Die Ideen sind nicht Gegenstände des Wissens, weil sie nicht von der sinnlichen Anschauung begleitet

1) Ueber Religion und Theologie (1815), zweite Auflage 1821.

und nicht aus ihr entsprungen sind, und weil von ihnen aus nicht der zeitliche Zusammenhang der Dinge erklärt wird; sondern sie sind Gegenstände des Glaubens und des Gefühls, welches in der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen Menschenlebens das wahre Sein und den ewigen Zweck der Dinge auffaßt. Die Ideen, welche die speculative Vernunft auf analytischem Wege als giltig entdeckt, sind in dem religiösen Glauben in ursprünglicher Weise wirksam. Wir selbst leben als Bürger des Reiches Gottes mit unserer unsterblichen Seele im objectiven ewigen Sein, indem wir nicht blos das wahre Sein der Dinge in der Idee Gottes fassen, sondern zugleich aus der Idee der Freiheit und der sittlichen Würde die praktische Idee der Bestimmung des Menschen als den Ausdruck des ewigen Zweckes der Welt gewinnen. Das religiöse Gefühl gliedert nun de Wette in drei Gattungen, oder „in drei ästhetischen Ideen". Die Idee der Bestimmung des Menschen wird vom Gefühl als **Begeisterung** aufgefaßt, als die heitere Weltansicht, welche uns die ewige Zweckmäßigkeit in der zeitlichen Erscheinung, nämlich ein Reich Gottes auf Erden ahnen läßt. Der Widerstreit in der Idee des Guten und Bösen findet seine Lösung im Gefühl der **Ergebung**, in dem Glauben an den Bestand eines geistigen Zusammenhanges der Dinge, welcher trotz des sich aufdrängenden Widerspruchs in der sittlichen Welt gewiß ist. Das Gefühl der **Andacht** hebt den Contrast zwischen der Erhabenheit der Ideen in der Erscheinungswelt und unserer Kleinheit auf. Die religiösen Gefühle constituiren jedoch erst dann ein religiöses Leben des Individuums, wenn sie durch die Verstandesreflexion in einen stetigen Zusammenhang gebracht werden, und zwar so, daß der Verstand die Beziehungen der Gefühle durch analoge Anschauungen oder Handlungen symbolisirt. So gewinnt die Religion die gemeinschaftliche und geschichtliche Gestalt, welche man nicht auffassen kann, ohne an der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft den göttlichen Einfluß der geschichtlichen Offenbarung zu constatiren. Und wenn auch die Mittheilung der verstandesmäßigen Symbole der Religion den Aberglauben hervorrufen kann, sofern sie nicht die richtig entsprechenden Gefühle in den Einzelnen weckt, so ist doch der Bestand der gemeinschaftlichen Religion immer an die Fortpflanzung irgend einer Religionslehre gebunden. Diejenigen, welche auf diesem Gebiet neue Wahrheiten, Sitten und Gesetze ins Leben

führen, welche in der Geschichte der Religion Epoche machen, sind die Religionsstifter. „Woher sie kommen, ist ein Geheimniß". Denn wenn auch angenommen werden wird, daß ihr Auftreten und Wirken Gesetzen folgt, so bleiben diese uns unerkennbar. Hingegen da gerade durch die Religionsstifter die Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott bewährt wird, so müssen jene sich als Gottbegeisterte, als Träger seiner Offenbarung darstellen. Derjenige Religionsstifter aber, welcher die mögliche Bestimmung der Menschen als den göttlichen Zweck der ganzen Welt in das Leben führt, welcher das Reich Gottes auf Erden stiftet, wird als die Erscheinung des göttlichen Verstandes selbst, als Gott in Menschengestalt zu achten und zu verehren sein, nach welchem keine neue Offenbarungsstufe mehr zu erwarten ist.

In der Voraussetzung der Versöhnungsidee, nämlich in der Auffassung der Schuld, wiederholt de Wette die Ansicht Kant's; allein dies geschieht mit einer bedenklichen Modification des Verhältnisses zwischen dem radicalen Bösen und der Freiheit. Die letztere wird von Kant nur als das kritische Princip der Zurechnung anerkannt, als der Grund, weswegen wir im Causalzusammenhang des Handelns doch nicht dem Naturgesetze verfallen, sondern dem Sittengesetze verpflichtet zu sein glauben. De Wette hingegen erkennt einerseits an, daß das Gewissen in dem Uebergewichte des sinnlichen Triebes über das Gesetz die freie Verschuldung aus einem ursprünglichen Hange zum Bösen nachweist, behauptet aber andererseits, daß jener Fall nur die Folge des endlichen Daseins in der Natur ist, und beseitigt deshalb die Entschuldigung, welche von daher für das Sündigen zu gewinnen wäre, durch den Satz, daß diese unsere Endlichkeit unsere eigene freie Schuld sei. Er warnt sich freilich selbst, weiterzugehen, um nicht in mythologische Träume vom Abfalle der Seelen und von ihrer Verstoßung in die Materie zu gerathen; allein den Fehler dieser Hypothese hat er schon begangen, und zwar deshalb, weil er Kant's kritische Instanz dogmatisch mißbraucht hat. Wie nun derjenige nichts zu beweisen pflegt, der zu viel beweisen will, so ist eigentlich der Begriff des Bösen abgestumpft, indem er auf den Eintritt der unendlichen Freiheit in die Endlichkeit zurückgeführt wird. Deshalb fällt es auch de Wette nicht schwer, an das Bewußtsein der unendlichen idealen Freiheit, welches jene Beurtheilung der Endlichkeit des menschlichen Daseins

begleitet, die Lösung des Schuldbewußtseins anzuknüpfen. Dasselbe Freiheitsbewußtsein, welches unsere Endlichkeit als unsere Verschuldung beleuchtet, führt als Grund und Schlüssel der speculativen Erkenntniß uns auch zur höchsten Einheit in der Ideenwelt. Bestimmen wir nämlich die Idee Gottes durch die Idee des Zweckes, so finden wir den allmächtigen guten Willen als die Einheit von Wollen und Können, so denken wir uns durch seine Allmacht das Gute absolut realisirt. Das ist der Glaube der besten Welt oder der göttlichen Weltregierung, wodurch jener Widerstreit gelöst und die Schuld der Sünde gesühnt ist[1]).

Diese Gedankenreihe findet ihre Ergänzung und relative Berichtigung durch die Deutung, welche de Wette der Versöhnung durch Christus zuwendet. An der Stelle der gewöhnlichen rationalistischen Erklärung, welche er früher vorgetragen hatte[2]), erklärt de Wette, daß Christus die Liebe Gottes und sein Reich nicht blos gelehrt, sondern alles, was er lehrte, auch gelebt und gethan und lebendig mitgetheilt habe. In der höchsten Liebe gegen die Menschen und dem höchsten Gehorsam gegen Gott stellte er sich als den Sohn dar, an welchem Gott Wohlgefallen hatte, und vereinigte die Menschen durch das Band der Liebe zu einer Familie Gottes, deren Haupt er wurde. Als Vorbild verlieh er ihnen zugleich die Kraft, demselben nachzustreben. Und konnte er sie nicht ganz von der Bürde der Sündhaftigkeit befreien, so erfüllte er sie doch mit dem Vertrauen, durch welches der Kampf mit der Sünde immer mehr gelingen kann. Indem er sie in seine Gemeinschaft aufnahm, ließ er sie wenigstens in Glauben und Hoffnung an seiner Vollendung und an dem Wohlgefallen Gottes theilnehmen. In diesem Glauben schwand die Furcht vor dem Zorne Gottes, er stiftete Versöhnung zwischen ihm und den Menschen. Und dies vollendete er durch seinen Tod, in welchem er die höchste sittliche Verklärung, die höchste Liebe und den höchsten Gehorsam bewies, und den Bund besiegelte, den er zwischen sich, Gott und den Menschen geschlossen hatte. So wurde er selbst, seine Erscheinung, sein Leben und Tod Symbol, d. h. anschauliche

1) A. a. O. S. 50—55.

2) De morte Iesu Christi expiatoria (1813) p. 89: Nihil aliud dicere voluit Iesus, nisi mortem suam saluti fore generi humano, ea quidem ratione, ut doctrina sua, per mortem confirmata, homines a peccatorum miseria liberaret.

Darstellung der ewigen unsichtbaren Welt Gottes; eine Symbolik, in welcher Idee und Erscheinung sich gegenseitig durchdringen, und deshalb in rein ästhetischer Weise das Gefühl unwiderstehlich ergreifen, und in welcher der Antrieb zur That in der sittlichen Gemeinschaft des Reiches Gottes enthalten ist [1]).

Zum Verständnisse dieser Auffassung ist es nöthig, den ästhetischen Charakter des religiösen Glaubens im Sinne von de Wette vor Mißdeutung zu sichern. Der Glaube gilt ihm als ästhetische Function insofern, als die intelligible Welt Gottes, so wie sie durch Symbole in die Erscheinungswelt hineintritt, die Harmonie darbietet, welche die Erfahrung in der sinnlichen, causal verbundenen Welt nicht findet, und welche doch die Vernunft um ihrer eigenen Selbstgewißheit willen wahrnehmen muß. Man wende nun nicht dagegen ein: „Ein Schauspiel, aber ach ein Schauspiel nur"! Denn einmal ist das Bedürfniß der Harmonie zwischen uns und der Welt, also ein im Allgemeinen ästhetisches Motiv das einzige zuverlässige subjective Argument für die Idee Gottes; ferner ist dadurch die ethische Anstrengung und der Kampf gegen entgegenstehende subjective Antriebe keineswegs ausgeschlossen. Und auch nicht von de Wette selbst. Denn wenn er im Voraus die Gewißheit der Schuld durch die speculative Erhebung in die Idealwelt beseitigen zu wollen schien, so stellt er doch für die versöhnende Kraft des Lebens und des Leidens Christi die Bedingung, daß wir uns mit ihm kreuzigen und der Herrschaft des Fleisches uns entziehen, um mit ihm aufzuerstehen zu neuem Leben [2]). Allerdings bietet seine mehr rhetorische als dialektische Darstellung Anlässe zu der Deutung, daß es auch ihm wie Kant (S. 452) hiebei nur ankomme auf eine auf Christus übertragene Symbolisirung dessen, was eigentlich der Mensch thut. „Christus am Kreuz, sagt er, ist das Bild der durch Aufopferung geläuterten Menschheit". Allein solche Aeußerungen werden doch durch den ganzen Zusammenhang der göttlichen Offenbarung überwogen, in welchen de Wette die Geschichte Christi hineinstellt, während bei Kant dieser Hintergrund fehlt. Es bleibt freilich die Frage, ob jene von Paulus im 6. Capitel des Briefes an die Römer ausgesprochene Formel, nach welcher schon Dippel (S. 381) und

1) A. a. O. S. 117—119.
2) A. a. O. S. 192. 256.

Gruner (S. 415) den Begriff der Versöhnung durch Christus interpretirt hatten, der vollen religiösen Bedeutung desselben und der Meinung des Paulus entspricht. Außer Zweifel aber ist, daß in dieser Combination sowohl die aufrichtige religiöse Anerkennung der Versöhnung durch Christi Tod, als auch die Rücksicht auf ihren richtigen sittlichen Gebrauch wirksam ist. Denn was de Wette betrifft, so hat er zugleich die Aufklärungstheologie und ihren Grundsatz, das Wohlgefallen Gottes zu verdienen, des Mangels an Glauben oder der Ideelosigkeit bezichtigt. In diesem Sinne hat er die orthodoxe Form der Rechtfertigungslehre als die Grundfeste des ganzen christlichen Glaubens und als das wahre Gegengift gegen die Moraltheologie der Neueren anerkannt[1]). Hiemit hat er in die Begeisterung für die stärkende und erweckende Kraft des christlichen Glaubens eingestimmt, welche seit den Befreiungskriegen sich erhob. Freilich bezeugt er dabei auch die Zersplitterung und die Rathlosigkeit in der Theologie, welche in jener Epoche der „Erweckung" sich zeigte, und er hatte ein Recht dazu, sie zu rügen, da die Schrift, welche eben zur Zeichnung seines Standpunktes benutzt worden ist, auch heute noch nicht veraltet ist[2]), sondern sehr energisch das Problem aufrecht erhält, welches der Religionswissenschaft unseres Jahrhunderts gestellt ist.

1) A. a. O. S. 258.

2) A. a. O. S. 148—152. In dem letzten Urtheil stimme ich überein mit Hagenbach in dem Artikel über de Wette bei Herzog, Real-Encyklopädie XVIII. S. 65.

Neuntes Capitel.

Die Erneuerung des Abälard'schen Lehrtypus durch Schleiermacher und seine Nachfolger.

62. Bei denjenigen, welche im neunzehnten Jahrhundert eine eigenthümliche Entwickelung der Theologie von durchschlagendem Werthe anerkennen, gilt Schleiermacher als der Epoche machende Begründer derselben. Indem ich dessen Beitrag zu den Lehren von Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung darzustellen habe, kann ich nicht umhin, schon im Voraus zu dieser Ansicht Stellung zu nehmen. Die Frage ist lediglich historisch; ich glaube aber zugleich bemerken zu sollen, daß sie für mich weder ein persönliches noch ein parteiisches Interesse berührt. Deshalb jedoch vermag ich jene Behauptung nicht einfach zu bejahen. Vielmehr hege ich erhebliche Bedenken darüber, ob das theologische Hauptwerk, die Glaubenslehre Schleiermacher's, an welches man vorzugsweise denkt, zugleich eine entscheidende und eine zweifellos heilsame Einwirkung auf die folgende Theologie ausgeübt hat. Soll nämlich daran gedacht werden, daß Schleiermacher durch dieses Werk ebenso gesetzgeberisch wie vorbildlich gewirkt habe, so würde er im genausten Sinne als Gründer einer Schule anerkannt werden müssen. Allein dies hat er gerade durch seine Glaubenslehre, wie er in der Vorrede zu deren zweiter Ausgabe erklärt, nicht beabsichtigt, und es ist auch nicht eingetreten. Vielmehr wenn z. B. Dorner[1]) von der Schule Schleiermacher's spricht, so meint derselbe damit nur, daß „unter den namhafteren systematischen Theologen der neuern Zeit keiner ist, der nicht Jenem wesentliche Förderung verdankte"; diejenigen freilich, „welche am Be-

1) Geschichte der protestantischen Theologie S. 813.

stimmtesten die Erben Schleiermacher's zu sein behaupten, bekunden vielfach nicht am meisten den wahrhaft progressiven, fruchtbaren und bauenden Geist ihres Vorgängers"; hingegen sollen „andere Männer unbeschadet ihrer Selbständigkeit als ächte Pfleger oder Bewahrer des Schleiermacher'schen Geistes angesehen werden, indem sie eine Regeneration der Theologie auf den verschiedensten Gebieten forgeführt haben." Diese Erklärungen Dorner's halte ich für um so wichtiger, als man durch die Stellung, welche der Geschichtschreiber der protestantischen Theologie Schleiermacher einräumt, eigentlich auf die Erwartung geführt wird, daß die engste Solidarität zwischen Jenem und seiner „Schule" erwiesen werden soll. Es gefällt nämlich Dorner, über Schleiermacher erst zu berichten, nachdem er D. F. Strauß als Verfasser des Lebens Jesu beurtheilt hat, und zwar in der Wendung, daß den vornehmsten Damm gegen die Wirkung dieses Werkes der Einfluß Schleiermacher's und der von ihm „bestimmten Theologie" gebildet habe[1]). Ich gestehe, daß die Kühnheit dieser geschichtlichen Gruppirung nur dann den Schein der Gewaltsamkeit vermeiden würde, wenn wirklich alles, was die Gegner von Strauß producirt haben, Schleiermacher angerechnet werden dürfte, und alles, was dieser Eigenthümliches geschaffen hat, bei jenen Nachfolgern fortgewirkt hätte. Das würde nur in dem strengsten Zusammenhang einer Schule möglich geworden sein; diese aber ist, wie ich Dorner bereitwillig zugestehe, nicht zu Stande gekommen. Daher möchte ich nun vor Allem in Zweifel ziehen, ob die „ächte Pflege des Schleiermacher'schen Geistes" in den durch Dorner's Wohlgefallen bezeichneten Theologen wirklich nachgewiesen werden kann, oder ob nicht dieses Prädicat für sie deshalb geltend gemacht wird, damit der dialektische oder providentielle Verlauf der Geschichte der Theologie nicht als erfolglos erscheine. Denn indem Dorner selbst die Bedeutung Schleiermacher's in einer Anzahl von charakteristischen Beziehungen seiner Glaubenslehre ausgedrückt findet, welche ja an sich durchaus principiellen Werth haben, so glaube ich feststellen zu dürfen, daß die nachfolgenden Theologen sich eben kein Vorbild daran genommen oder dasselbe nicht erreicht haben. Denn seinen Religionsbegriff hat ohne Verbesserung und wesentliche Veränderung keiner der Nachfolger sich angeeignet, oder sie

1) A. a. O. S. 793.

haben unter dem Namen des Gefühls direct etwas Anderes gemeint als Schleiermacher; die Bindung der Gegensätze von Supranaturalismus und Rationalismus in der Glaubenslehre beruhte auf Schleiermacher's unübertragbarer Individualität, deshalb sind seine Nachfolger wieder auf die eine oder die andere Seite dieses Gegensatzes getreten; die Idee von der Kirche, welche Schleiermacher nicht blos „zuerst wieder mit Macht und Begeisterung geltend gemacht" [1]), sondern in der „Glaubenslehre" namentlich auch zur Regulirung der Lehre von der Erlösung verwendet hat, ist in dieser Hinsicht von den Nachfolgern nicht verwerthet worden. Soll aber die wissenschaftliche Methode und Kunst als Maßstab der leitenden Einwirkung Schleiermacher's beachtet werden, so zeigt sich in der systematischen Theologie der folgenden Zeit ein allgemeiner Rückgang unter das Maß von Anstrengung des Denkens und von gestaltender Kraft, welches in Schleiermacher's Glaubenslehre trotz aller Fehler und versteckten Unebenheiten anschaulich ist.

Als erfolgreiches Vorbild in der Theologie macht also Schleiermacher nicht Epoche, aber als Gesetzgeber derselben. Für diese Eigenschaft ist es bekanntlich gleichgiltig, ob die folgenden Geschlechter das Gesetz vollständig beobachten, oder theilweise sich demselben entziehen. Schleiermacher war zur Gesetzgebung in der Theologie zunächst befähigt durch seine selbstthätige Theilnahme an der allgemeinen geistigen Bewegung seines Zeitalters, ferner durch seine Erkenntniß des praktischen kirchlichen Charakters der theologischen Wissenschaft, endlich durch seine Uebung auf allen Gebieten der Theologie mit Ausnahme des Alten Testaments. Demgemäß wird in dem Codex seiner theologischen Gesetzgebung, der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" (1811) die Fähigkeit zur Leitung der Kirche von der selbständigen Beherrschung aller theologischen Fächer abhängig gemacht. Was Schleiermacher hier über die exegetische und über die im engern Sinne historische Theologie aufgestellt hat, wird auch heute kaum anders gefaßt werden können, und die ergänzenden Abhandlungen und Vorlesungen über „Hermeneutik und Kritik" werden auch von den Philologen als maßgebend anerkannt. Die Grundsätze über die philosophische und namentlich die über die systematische Theo-

1) A. a. O. S. 794.

logie verrathen freilich die individuelle Schranke Schleiermacher's; jedenfalls wird Keiner umhin können, sich mit denselben ausdrücklich aus einander zu setzen, weil in ihnen der Grund für die heterogenen Entwickelungen der folgenden Epoche zu erkennen ist. Es ist gleichgiltig, ob Schleiermacher selbst in allen Zweigen der Theologie gleich Musterhaftes geleistet hat; in jedem Falle spiegeln seine theologischen Schriften seine gesetzgeberische Kraft auch da ab, wo sie dem Kundigen Aufgaben nicht sowohl lösen als verrathen, oder die Aufgaben so weit lösen, daß die Auffassung der Probleme in neuer Gestalt nothwendig wird. Dorner hat gewiß nicht wohlgethan, die „Darstellung des theologischen Studiums" für Schleiermacher's Charakteristik gänzlich außer Acht zu lassen. Denn um nun dessen Bedeutung für Exegese, Kritik und Kirchengeschichte festzustellen, beruft er sich theils auf sein „Beispiel einer aus dem Glauben stammenden Kritik", theils auf seine Formulirung der Aufgabe der biblischen Theologie, theils auf seine Abhandlungen über die Athanasianische und Sabellianische Lehrart und über die Erwählungslehre. Diese Abhandlungen jedoch sind theils nicht historisch, theils nicht musterhaft in historischer Darstellung, und die „Kritik aus dem Glauben" ist entweder überhaupt eine Kritik unter der Kritik, oder wenigstens nicht in den Schriften über das Lukasevangelium und den ersten Brief an Timotheos anschaulich.

Indessen muß zugestanden werden, daß Schleiermacher's leitende Bedeutung für die Theologie in seiner Gesetzgebung für deren Studium nur deshalb ausgedrückt ist, weil er zugleich einen eigenthümlichen Maßstab für das Verständniß der christlichen Religion in Anwendung gebracht hat. Nach hergebrachter Weise wird man nun erwarten, daß ich denselben in seinem Begriffe von der subjectiven Religion ausgedrückt finde. Ich bin auch weit entfernt, sein Bestreben zu unterschätzen, die Religion vom objectiven Erkennen und vom moralischen Handeln zu unterscheiden, und sie als eigene subjective Function diesen Thätigkeiten, so weit sie religiösen Werth haben, überzuordnen. Und auch wenn seine Darstellung dieser Verhältnisse die Lösung der Aufgabe nicht darbietet, so ist schon die Stellung derselben von hervorragender Wichtigkeit. Allein was ich meine, reicht über das Gebiet der Glaubenslehre hinaus. Nämlich Schleiermacher hat die viel allgemeinere Wahrheit festgestellt, daß das geistige, religiöse, sittliche Leben, dessen individuelle Form er zugleich mit der genausten Beobachtung fest-

gestellt hat, überhaupt nicht außer der entsprechenden Gemeinschaft gedacht werden kann, und daß in der Wechselwirkung mit ihr das Individuum seine eigenthümliche Entwickelung findet. Hiedurch hat Schleiermacher zunächst der Ethik, in zweiter Linie auch der Theologie eine neue Wendung verliehen, und den Gesichtskreis sowohl der Wolf'schen als der Kant'schen Schule überschritten. Dieser Gedanke hat eine größere Tragweite, als sein Versuch eines eigenthümlichen Begriffs der subjectiven Religion; und auch seine Glaubenslehre ist vielleicht noch stärker dadurch charakterisirt, daß Sünde und Erlösung von vornherein in der Form des Gesammtlebens dargestellt werden, als daß ihr Wesen und Wirken auf die Schwächung und die Stärkung des gefühlsmäßigen Gottesbewußtseins zurückgeführt wird. Schleiermacher's Bedeutung in dieser Hinsicht wird dadurch in helleres Licht gesetzt, daß auch Kant am bestimmten Punkte seiner philosophischen Religionslehre nicht umhin konnte, das Vorhandensein der sittlichen Gemeinschaft für das pflichtmäßige Handeln des Einzelnen vorauszusetzen und religiös zu erklären (S. 444); wenn er auch diesen Gedanken nicht festhielt, weil seine dogmatische Verwendung der kritischen Moralprincipien ihm regelmäßig das sittliche Subject als einzelnes vergegenwärtigte, und die reale Abhängigkeit der Religion von der Moral vorspiegelte. Leistet also Schleiermacher durch seine principielle Behauptung des gemeinschaftlichen Charakters aller geistigen Thätigkeiten der Menschen dasjenige, was Kant's Gedanke nur gelegentlich gestreift hat, so wird doch nicht mit Recht angenommen werden dürfen, daß durch diesen Fortschritt Schleiermacher's die maßgebende Bedeutung Kant's für die Ethik wie für die Religionswissenschaft überhaupt antiquirt worden sei. Dies würde nur der Fall sein, wenn Schleiermacher den leitenden Gedanken Kant's, nämlich die specifische Unterscheidung der Willenskraft von allen Kräften der Natur, sich angeeignet hätte. Dieses hat er jedoch nicht gethan. Da er vielmehr die Bewegung der geistigen Kräfte vorzugsweise in dem Schema der wirkenden Ursache und die sittlichen Gegensätze in dem Schema der quantitativen Unterschiede versteht, so ist er in diesen Beziehungen hinter Kant's Erkenntniß zurückgeblieben. Und es wird sich weiterhin zeigen, ob es bei diesen Mängeln Schleiermacher gelingen konnte, seinen Begriff der sittlichen Gemeinschaft an dem Stoffe der christlichen Glaubenslehre musterhaft durchzuführen. Deshalb dienen die ethischen und

religionsphilosophischen Gedankenkreise beider Männer sich in dem Maße zur Ergänzung, als sie sich gegenseitig berichtigen, und sie vertreten in beiden Rücksichten die Elemente derjenigen Aufgabe, an deren Lösung auch die Theologie des gegenwärtigen Zeitalters in ihrer Weise betheiligt ist. Man kann also Schleiermacher als den Führer der Theologie unseres Jahrhunderts nur so anerkennen, daß man zugleich Kant in dieselbe Stellung zuläßt. Ich zweifle nicht, daß die Schwächung des Einflusses Schleiermacher's auf die Theologen, welche ihm gefolgt sind, unter Anderem auch dadurch begründet ist, daß man von Anfang an sich blos von Schleiermacher anregen ließ, ohne sich zugleich an Kant zu orientiren. Aber man meinte, die Verachtung gegen die aufklärerische Theologie der Kantianer bis zur Nichtbeachtung Kant's selbst ausdehnen zu dürfen. Eine Mitschuld daran trägt freilich, daß die gleichzeitige Entwickelung der Schelling'schen und der Hegel'schen Philosophie Kant überwunden zu haben vorgab. Allein wer jetzt auf Schleiermacher sich beruft, darf daneben Kant nicht vergessen.

63. An die Erörterung über das religiöse Gefühl in dem „Christlichen Glauben"[1]) knüpft Schleiermacher den Satz: „Das fromme Selbstbewußtsein wird, wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur, in seiner Entwickelung nothwendig Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßig fließende, andererseits bestimmt begrenzte d. h. Kirche" (§ 6). Da diese Wahrheit vollständig nur im Zusammenhange einer wissenschaftlichen Sittenlehre entwickelt werden kann, so begnügt er sich a. a. O. die wesentlichen Momente des Herganges als Thatsache geltend zu machen, deren Anerkennung Jedem zugemuthet wird. Das religiöse Gefühl nämlich wird sich ohne bestimmte Absicht und Beziehung äußern, und das jedem Menschen einwohnende Gattungsbewußtsein wird bei Anderen lebendige Nachbildung des Geäußerten hervorrufen, da dasselbe seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Wie nun Jeder aus Erfahrung zugeben muß, daß er sich in einer

1) Ich benutze im Folgenden die zweite Ausgabe von 1830 in dem Abdruck (dritte unveränderte Ausgabe) von 1835, wo nicht ausdrücklich auf die erste von 1821. 22 Rücksicht genommen wird.

mannigfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zustande immer befindet, und daß sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl durch die mittheilende und anregende Kraft der Aeußerung in ihm geweckt worden ist, so hat das zugleich den Sinn, daß er solche Gemeinschaft mit würde gestiftet haben, wenn sie noch nicht dagewesen wäre. Die behauptete Nothwendigkeit der Gemeinschaft auch für das religiöse Gefühl ist also freilich an dieser Stelle nicht ausgeführt. Den hier vorausgesetzten Beweis hat jedoch Schleiermacher in der ersten Abhandlung „Ueber den Begriff des höchsten Gutes“ geführt [1]). Er zeigt hier, daß, wenn die Ethik auf die Lehren von Pflicht und Tugend beschränkt wird, sie wissenschaftlich unvollständig und praktisch unwirksam ist. Durch jene Begriffe werde das Handeln so bestimmt, daß es gleichgiltig erscheine, was bei ihm herauskommt oder nicht. Der Zweckbegriff, durch den eine Handlung sittlichen Charakter erhält, sei jedoch nicht gleichgiltig gegen seinen Erfolg, und das Meiste, was in der menschlichen Welt geschieht und auch unser Leben bedingt und bestimmt, komme nicht durch unsere und anderer Einzelner sittliche Willensbestimmungen und pflichtmäßiges Handeln zu Stande, sondern auf eine andere Weise. Die Gesammtheit der sittlichen Zweckbegriffe werde also erst erschöpft, wenn auch das Gebiet der Ausübung und realen Wirkung von Tugend und Pflicht in selbständigen Betracht gezogen und nicht dem Zufall oder der göttlichen Vorsehung anheimgestellt wird. Um diesen Mängeln abzuhelfen, wird die Aufnahme des Begriffs vom höchsten Gut empfohlen, welcher in der hellenischen Philosophie als Hauptaufgabe der Ethik gegolten hat. In dem Begriff des Gutes nämlich wird etwas aus der menschlichen Thätigkeit Hervorgegangenes insofern bezeichnet, als es dieselbe stets von Neuem hervorruft und fortpflanzt. Das höchste Gute soll dann alle Güter nicht comparativ übertreffen, sondern als Theile in sich schließen, in dem Sinne, daß ihre wesentliche Zusammengehörigkeit und die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe durch ihr Miteinander- und Füreinandersein ausgeprägt werde, eben insofern als sich in ihnen alle sittlichen Thätigkeiten immer wieder erzeugen. Ist in

---

1) Philosophische und vermischte Schriften, Band 2. S. 446—468. — Die Abhandlung ist von 1827, zuerst veröffentlicht 1830. Vgl. auch die zweite Abhandlung a. a. O. S. 469 ff.

dieser Gesammtheit das pflichtmäßige Handeln und die Tugend nicht mitgesetzt, so lassen sich diese Größen selbst, davon getrennt, nicht ihrem Begriffe gemäß vollständig bestimmen. Schleiermacher vermeidet hiedurch den Fehler der hellenischen Ethik, welche diesen Begriff nur auf den einzelnen Menschen als solchen bezog, welche nur die Frage stellte, worin das höchste Gut des Einzelnen besteht, und deshalb diese Idee nicht zur vollen Gestalt bringen konnte. Denn jene Frage hat den Sinn, daß man von dem Erfolge des Handelns abzusehen habe, da derselbe ja nie dem Einzelnen als solchen, oder ihm nicht nothwendig angehört; und deshalb blieb den Hellenen nichts Anderes übrig, als das höchste Gut als etwas ganz Innerliches zu bestimmen, als die Tugend oder die Glückseligkeit, welche nun doch niemals von einander getrennt und niemals als Privatgut aufgewiesen werden können, also auch nicht als das höchste Gut des Einzelnen. Denn die sittliche Production des Einzelnen läßt sich nicht von der Mitwirkung oder von der Aneignung der Anderen isoliren. Daher kann nur das als etwas bestimmtes und besonderes aufgezeigt werden, was aus einer Gesammtthätigkeit hervorgeht, und der Inbegriff der Güter kann nur auf eine Gesammtwirkung der Vernunft zurückgeführt werden, in welcher jeder Theil Glied des Ganzen ist, kein Theil aber Aufnahme findet, der nicht aus sittlichem Handeln entsprungen, geeignet ist, dasselbe fortzupflanzen und zu erneuern. In diesem Zusammenhang finden auch die Begriffe von Tugend und Pflicht ihre Begründung und sichere Begrenzung, welche sie nicht erreichen, wenn sie nach den Kleinlichkeiten und verworrenen Relationen der isolirten Person bestimmt werden sollen. Die Idee des höchsten Gutes aber ist der Maßstab für alle Zusammenhänge der gemeinsamen Geschichte, und wie wir in diesen mitverschlungen sind, so ist sie auch die Verklärung des persönlichen Bewußtseins.

Hiedurch hat Schleiermacher die Gemeinschaftlichkeit aller geistigen Thätigkeiten sittlichen Werthes als nothwendigen Gedanken bewiesen von der erkenntnißtheoretischen Voraussetzung aus, daß die Ethik nicht blos das innere Gebiet der Tugend und des Pflichtvorsatzes, sondern auch die Wechselbeziehung zwischen diesen Größen und ihrem Erfolge zu umfassen hat. Dasselbe folgt in der Reihe der realen Erkenntniß oder aus der Physiologie des eigenthümlichen menschlichen Daseins. Das Gesetz desselben ist die Bestimmung der Menschen, durch Vernunft die

irdische Natur zu beherrschen, aber unter der Bedingung, wie unsere Vernunft selbst an die irdische Natur gebunden ist, nämlich so, daß das Princip der Begeistung sich in einem durch die Kreisbewegungen und die Oscillationen der Erde mitbestimmten Geschlechtsleben offenbart. Die physische Vorbedingung, auf welcher schon der erste Anfang der Lösung der sittlichen Aufgabe ruht, ist die, daß die Geschlechter neben einander bestehen; ein selbständiger Ort für die sittliche Wirksamkeit der Vernunft ist also nicht der Einzelne als solcher, sondern nur die Verbindung der Geschlechter zur Erneuerung der Individuen, d. h. die Familie, und der Einzelne ist ein solcher Ort nur innerhalb ihrer, oder wenigstens sie vorausgesetzt. Nun ist nach der physiologischen Beurtheilung der Gattungen das mit dem Princip der Begeistung auftretende Geschlecht der Menschen die vollkommenste Gattung; d. h. jenes Princip ist in allen Menschen und nur in den Menschen dasselbe, und zugleich in jedem Einzelwesen von allen Anderen verschieden und eigenthümlich. Aber die Wechselbeziehung zwischen dem einen gemeinsamen geistigen Geschlechtstypus und dem unübertragbaren Gepräge des geistigen Individuums ist dadurch so geordnet und Grund so reicher Fülle von Gestalten, weil sie durch den Unterschied der Völker gegliedert ist. In der zugleich natürlichen und geistigen Volksthümlichkeit verschwindet aber nicht etwa die Familie, sondern erhält ihre feste Beziehung zur ganzen Menschheit. In dieser geordneten Vermittelung durch Familie und Volk schließt sich dann jede Persönlichkeit als sittliche Größe für das geistige Leben des Menschengeschlechtes auf, in der mannigfaltigsten Abstufung, je nach den vorherrschenden Typen der gattungsmäßigen Identität oder der individuellen Eigenthümlichkeit. Indem nach dieser Regel auch die Völker nur in dem Maße die Vernunft in ihrem Leben darstellen, als jedes der Gemeinschaft mit allen sich aufschließt, so wird doch die Wirksamkeit der Vernunft erst ihre Selbstoffenbarung, wenn der Geist seine überirdische Heimath darin kund giebt, d. h. wenn das Ethos religiös gerichtet und begründet ist, — auf der christlichen Stufe in dem Gedanken des Gottesreiches. Die sittlich organisirte Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes ist also als das alle Güter umfassende sittliche Gut zu denken.

Dies ist Schleiermacher's Beweis für die Nothwendigkeit des gemeinschaftlichen Charakters jeder Religion. Was aber die

christliche Religion insbesondere betrifft, so wird dieselbe bekanntlich in der Glaubenslehre (§ 11) definirt als die der teleologischen (ethischen) Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, in welcher alles bezogen wird auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung. Denn wie alle Christen die Gemeinschaft, der sie angehören, auf Christus zurückführen, so ist ihr Gemeinsames darin enthalten, daß sie den Uebergang aus der Gebundenheit durch einen schlechten Zustand in einen qualitativ bessern, in welchem sie begriffen sind, als die ursprüngliche Wirkung Christi anerkennen; ferner daß diese Gewißheit der Erlösung nicht wie in anderen Religionen etwas beiläufiges, sondern die Hauptsache ist, nach welcher sich die Eigenthümlichkeit aller religiösen Erregungen richtet. Ferner ist das Verhältniß der christlichen Religion zu der Person ihres Stifters anders beschaffen als das Verhältniß der anderen monotheistischen Religionen zu Mose und Muhamed. Bei beiden ist das Hauptgeschäft das Stiften der Gemeinschaft auf bestimmte Lehre und unter bestimmter Form. Hingegen durch Jesus und im Christenthum ist die Erlösung als ein Princip für die Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins wirksam geworden, welches seine Form nicht an einer gesetzlichen Lehre und Verfassung, sondern an dem unablöslichen Werthe des Erlösers für die von ihm gestiftete Gemeinschaft besitzt. Der ideale Inhalt und die geschichtliche Bestimmtheit dieser Religion decken sich also in der Art, daß der Gedanke der Erlösung nur deshalb in jedem christlich frommen Bewußtsein herrscht, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist, und daß Jesus nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft ist, wie die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden. Während Mose und Muhamed gleichsam willkürlich aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen hervorgehoben werden, um die Vorschriften Gottes für sich so gut als für Andere zu empfangen, so wird Christus der Erlöser Allen gegenübergestellt als der, welcher allein der Erlösung nicht bedürftig war. Wenn man diesen Unterschied unter den monotheistischen Religionen nicht will gelten lassen, sondern Christus in derselben Weise wie die anderen Religionsstifter, also als Gesetzgeber vorstellt, so statuirt man zwischen den Religionen nur einen äußerlichen Unterschied der Lehren und Lebensordnungen. Entweder bleiben sie nun als solche in festem Unterschiede getrennt, dann läßt sich ihr

Werthunterschied nur als relativer bestimmen. Oder sie sind zugleich der Vervollkommnung fähig, dann bewährt sich dieser relative Werthunterschied darin, daß die Vernunft überhaupt die Grenzen zwischen Christenthum, Judenthum und Islam verwischen würde. Solche Fortbildung des Christenthums, als Fortbildung über Christus hinaus, ließe ihm keine höhere Geltung übrig als die eines ausgezeichneten Entwickelungspunktes, und würde sich als Erlösung von ihm, von seinem specifischen Einflusse darstellen. Daran aber ist wiederum zu erkennen, daß Schleiermacher's Formel dem eigenthümlichen Werthe und dem innern Vorzuge des Christenthums vor den beiden anderen monotheistischen Religionen gerecht wird. Denn mag er auch an dieser Stelle die Rücksicht auf seine aufgeklärten Zeitgenossen so weit ausdehnen, daß die Behauptung der Perfectibilität des Christenthums die christliche Religionsgemeinschaft nicht abbrechen soll, so lange man zugleich die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins in derselben und durch dieselbe zu erhalten strebt, so erkennt er doch den Abfall vom Christenthum in dem Falle, daß Einer „schon wirklich von dem Bedürfniß einer Anhänglichkeit an Christus erlöst zu sein glaubt."

Ich will nicht darüber streiten, ob diese Formel nicht zu weitschichtig ist; jedenfalls dient die an dem Satze der Perfectibilität des Christenthums gemachte Probe dazu, um Schleiermacher's Definition des Christenthums zu bewähren. Dieselbe ist ein ausgezeichneter Ausdruck für die centrale Bedeutung derjenigen Lehren, deren Geschichte ich verfolge, ein Ausdruck für ihren Werth, zu welchem keine der bisher beachteten theologischen Schulen sich erhoben hat. Erst hiedurch wird der Gedanke ins Princip der Theologie aufgenommen, welcher als praktisches Motiv die Reformation und die ächte Gestalt des Protestantismus beherrscht. Erst hiedurch wird der Anlauf, welchen Kant genommen hatte, so zum Ziele fortgeführt, daß die Versuchung zum Rückfall in der Aufklärung abgewiesen wird. Schleiermacher hat dies dadurch zu leisten vermocht, daß er zum ersten Male die Religionsphilosophie, die Bestimmung des Inhaltes und Werthes der anderen Religionen, zur Begrenzung des Christenthumes als **positiver, geschichtlicher Religion** in Anwendung gebracht hat. Hieran erkennt man auch, daß, wenn die Orthodoxie beider Schulen des 17. Jahrhunderts hinter dieser Leistung zurückblieb, dies nicht sowohl verschuldet wurde durch die ungebührliche Betonung der

Auctorität der heiligen Schrift für die Theologie, wie es Dorner darstellt, als dadurch, daß jene Form der Theologie sich noch nicht zu den Gesichtspunkten der vergleichenden Religionswissenschaft erheben konnte. Unter dem Begriffe der Offenbarung vergegenwärtigte man sich damals immer nur die christliche, den Inhalt des Christenthums trug man zugleich in die Religion des Alten Testaments hinein, und bestimmte den Inhalt dieser einzigen Offenbarung, die man anerkannte, ebenso als Lehrgesetz, wie es der Islam sein will. Deshalb formulirte man auch den Werth der heiligen Schrift nicht anders, als es der Islam mit dem Koran gethan hatte.

Es ist also von großer Wichtigkeit, daß Schleiermacher die Form des Christenthums nicht in einer Lehre, wie der Islam, nicht in einer gemeinschaftlichen Verfassung, wie der Mosaismus und der Katholicismus, sondern in der Idee der Erlösung durch Christus nachwies. Es kommt hinzu die folgenreiche Wahrheit, daß diese Religion, wie alle Religionen und wie alle geistigen Thätigkeiten, richtig nur in der Gemeinschaft vorgestellt werden kann [1]), welche unter der Voraussetzung der erlösenden Einwirkung des Stifters als Mittheilung und Verbreitung jener erlösenden Thätigkeit besteht (§ 11, 4). So wie dieses Prädicat der christlichen Gemeinschaft später (§ 122, 3) begrenzt wird, ist dadurch das Prädicat der durchgehenden Empfänglichkeit der Gemeinschaft für die ursprüngliche Erlösung eingeschlossen. Ist also die Erlösung durch den Stifter die Form und das Wesen dieser Gemeinschaft,

---

1) Obgleich Schleiermacher (§ 14, 1) ausspricht, daß Jeder nur mittels eigenen freien Entschlusses in die christliche Gemeinschaft eintreten kann, so eröffnet er dadurch doch keine Aussicht auf solche Gründe dieses Entschlusses, welche jenseits des religiösen Eindrucks von Christus liegen. Dieser aber, wo er erfahren wird, constituirt auch schon die religiöse Gemeinschaft als Princip. Deshalb erklärt er in dem Zusatze zu § 14, daß er keine Vermittelung zwischen dem Glauben des Einzelnen und seinem Antheil an der christlichen Gemeinschaft annehme, sondern vielmehr, daß mit dem Glauben jener Antheil auch von selbst gegeben ist, nicht nur soweit dies von der Selbstthätigkeit des gläubig Gewordenen, sondern soweit es von der Gemeinschaft abhängt, als von welcher das Glauben erweckende Zeugniß ausgegangen war. Damit soll eben ausgeschlossen sein, daß durch Demonstration aus den Wundern und den Weissagungen eine persönliche Glaubensüberzeugung vor der Angehörigkeit des Einzelnen zur Gemeinschaft möglich werde.

so ist jener Gedanke eben nothwendig auf dieses Object bezogen. Die Erlösung, der Erlöser und die in der Erlösung begriffene Gemeinde stehen für das theologische Erkennen in untrennbarer Relation zu einander. Hiedurch wird wiederum für die wissenschaftliche Erkenntniß dasjenige fixirt, was ich als die Höhenlage des praktisch-religiösen Bewußtseins der Reformatoren nachgewiesen habe (S. 175). Allerdings war diese Combination nur in der reformirten Theologie wirksam geblieben, in dem Gedanken, daß Erfolg, wie Absicht der Erlösung Christi auf die Gemeinde der Erwählten bezogen sei, daß insbesondere die Rechtfertigung in erster Linie ihr gelte, und nur unter dieser Voraussetzung dem Einzelnen zum Bewußtsein komme (S. 295. 308). Hingegen in der lutherischen Theologie hat sich dieser Zusammenhang nicht als solcher erhalten. Man könnte nun versucht sein zu vermuthen, daß jener leitende Gedanke Schleiermacher's eine Mitgift seiner ursprünglichen Angehörigkeit zur reformirten Confession sei. Indessen gewinnt seine Idee der Erlösungsgemeinschaft nicht dieselbe Gestalt, welche sie in der reformirten Dogmatik erreicht hat, und seine Deutung der Rechtfertigung, so nahe sie der der Reformirten tritt, verräth in ihrer Abweichung, daß er mit diesen Vorbildern unbekannt geblieben ist. Vielmehr beweist die genaue Erforschung des „Lebens Schleiermacher's" durch Dilthey, daß in dem Gedanken des höchsten Gutes eine der frühsten und selbständigsten Conceptionen Schleiermacher's vorliegt. Gehört also das Bewußtsein der Gemeinschaftlichkeit zu den Grundbedingungen der Religion, ohne welches dieselbe nicht richtig aufgefaßt und ausgeübt werden kann, so darf der deutsche Protestantismus, welchem dieses Bewußtsein seit Melanchthon verkümmert worden und durch die Aufklärung so gut wie verloren gegangen war, der selbständigen wissenschaftlichen Erkenntniß Schleiermacher's den Dank dafür zollen, daß durch sie dem religiösen Inhalt des Christenthums die Bahn einer reichern Entfaltung eröffnet worden ist, als welche er in der lutherischen Theologie bis dahin überhaupt gefunden hatte.

64. Wie überall, so entsprechen sich auch bei Schleiermacher die Lehren von der Erlösung und von der Sünde. Jene ist nicht verständlich ohne diese. Um so mehr aber ist es geboten, die Aufmerksamkeit auf die Lehre von der Sünde zu richten, als

Schleiermacher die Data des positiv christlichen Bewußtseins von denen des allgemeinen religiösen Hintergrundes dadurch unterscheidet, daß er die Unlust und die Lust, in denen sich das religiöse Gefühl als christliches offenbart, auf den Gegensatz von Sünde und Erlösungsgnade zurückführt. Die Methode der „Glaubenslehre" übt nun auf diesem Punkte die bedeutsame Wirkung, daß das subjective Bewußtsein des Christen als Schlüssel zur Erkenntniß des allgemeinen objectiven Zustandes der Sünde verwendet wird, d. h. der Begriff von der Sünde wird bedingt durch die Gewißheit der Erlösung. Bis dahin richtete sich in allen Formen der Theologie die Lehre von Versöhnung und Erlösung nach dem Begriff von der Sünde, den man aus verschiedenen Reflexionen und deren Einwirkung auf die Exegese der Bibel sich gebildet hatte. Dieses Verfahren entsprach der Annahme, daß die christliche Offenbarung in der Rede über alle Bedingungen der wahren Religion bestehe, und daß diese Rede in den bestimmten Schriften fixirt sei; hierin also wurde das Christenthum oder die göttliche Offenbarung in Christus dem Judenthum und dem Islam formell gleichgestellt. Soll jedoch dem Christenthum die Eigenthümlichkeit nicht nur des Inhaltes, sondern auch der Form seines Bestehens vorbehalten werden, so müssen alle ihm eigenthümlichen Wahrheiten, also auch der Begriff der Sünde, aus dem gemeinsamen Bewußtsein abgeleitet werden, welches den Bestand der durch Christi Erlösung hervorgebrachten Gemeinschaft begleitet. Denn sofern die Erlösung der Sünde correlat ist, erhält das in der christlichen Gemeinschaft nothwendige Bewußtsein von der Erlösung auch ein fortdauerndes und eigenthümlich bestimmtes Bewußtsein von der Sünde. Dies bewährt Schleiermacher ausdrücklich an seiner Darstellung des Begriffes der Erbsünde.

Diese specifische Auffassung der Sünde schließt jedoch nicht aus, daß auch schon das allgemeine Gottesbewußtsein einen Maßstab für die Erkenntniß derselben abgiebt. In diesem Sinne beleuchtet Schleiermacher in den einleitenden Erörterungen die Thatsache, daß die Sünde als Widerstreit des Fleisches gegen den Geist auch schon außerhalb des christlichen Lebensgebietes aufgefaßt wird. Das Bewußtsein der Sünde setzt immer ein Bewußtsein des Guten voraus, das böse Gewissen schließt immer die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewußtsein in sich. Diese Erscheinungen also wurzeln in der ursprünglichen

Vollkommenheit des Menschen, welche, indem sie durch die Sünde nicht in jeder Beziehung aufgehoben ist, die Bürgschaft für die Möglichkeit der Erlösung darbietet (§ 68, 2). Das psychologische Schema aber, in welchem die Thatsache der Sünde als Inhalt des Bewußtseins nachgewiesen wird, ist der schwache Punkt an Schleiermacher's Theologie. Mag auch die Religion im Allgemeinen bestehen in der gegenseitigen Beziehung des Gottesbewußtseins (des Gefühls der absoluten Abhängigkeit) und des sinnlichen Selbstbewußtseins (des Gefühls, welches in den die Welt bildenden Gegensätzen sich bewegt), so hat doch Schleiermacher die christliche Religion als teleologische Art der Frömmigkeit bestimmt. Diese aber hat ihr Merkmal daran, daß „die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet.“ „Das im Christenthum so bedeutende, ja Alles unter sich umfassende Bild eines Reiches Gottes ist nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen sind“ (§ 9, 1. 2). Nun sollte man erwarten, daß diese besondere Bestimmtheit des christlichen Gottesbewußtseins zunächst an der Lehre von der Sünde durchgeführt würde. Allein dies hat Schleiermacher unterlassen; vielmehr gebraucht er in jener Lehre nur die blassen und unbestimmten Kategorieen, in denen er die Religion überhaupt aufgefaßt hat, ohne die besondere teleologische Richtung des Gottesbewußtseins auf die thätige Verwirklichung des Reiches Gottes als den maßgebenden Gesichtspunkt anzuwenden. Ich erkläre mir diese Unterlassung, welche die eigenen Grundsätze Schleiermacher's für die Hauptaufgabe der „Glaubenslehre“ unwirksam macht, daraus, daß der Gedanke der Indifferenz, welcher in seinem Begriff von Gott, wie in dem vom Gefühl der absoluten Abhängigkeit ausgeprägt ist, sich auch gegen jene religionsphilosophische Einsicht indifferent verhält, und deshalb ihre Einwirkung auf die „Glaubenslehre“ durchkreuzt hat. Denn wenn der teleologische Charakter des Christenthums durchgeführt worden wäre, so hätte weder jener Gottesbegriff Bestand behalten, noch der so hoch gelobte Begriff von der Religion im Allgemeinen.

Dennoch drängt sich der teleologische Gesichtspunkt in der Beurtheilung der Sünde für Schleiermacher gleich bei seinem ersten Schritte in der Lehre von derselben auf. Indem er die

normale Bewegung der menschlichen Persönlichkeit so auffaßt, daß jeder Lebensmoment im Geiste oder Gottesbewußtsein anfange und auch im Geiste ende, und das Fleisch, das sinnliche Selbstbewußtsein, oder die Gesammtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte sich dazu nur als lebendiges Zwischenglied, als gesundes Organ verhalte, so fügt er hinzu, daß der Geist auf jene vollkommene Einheit dringt (§ 66, 2), d. h. daß jeder Moment des Weltbewußtseins und der entsprechenden Thätigkeit von dem Gottesbewußtsein angeeignet oder determinirt werden soll. Aber er macht diese Erkenntniß sogleich unwirksam, indem er es ablehnt, die Sünde als Uebertretung des göttlichen Gesetzes zu erklären. Er begründet es damit, daß in dieser Definition das Gesetz von Gott als einzelner vielleicht willkürlicher Act unterschieden werde, und in diesem Sinne Gesetz kein ursprünglich christlicher Ausdruck sei. Das ist aber weder die einzige noch die nothwendige noch die der Ueberlieferung gemäße Bedeutung jener Formel. Indem also Schleiermacher sich gegen sie sträubt, giebt er vielmehr kund, daß er in dem Maße auf die teleologische Beurtheilung des menschlichen Handelns verzichtet, als er sich bestrebt, Gott als Indifferenz aller Gegensätze festzuhalten. Hätte er jene von ihm anerkannte Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als Maßstab der Glaubenslehre durchgeführt, so war es geboten, den Zweck des Gottesreiches auch in den Gedanken von Gott aufzunehmen, d. h. denselben durch innere Selbstunterscheidung zu gliedern.

Wird also das, was Schleiermacher als die Sünde erkennt, nicht teleologisch begriffen, so bleibt ihm nichts Anderes übrig als dies, sie mechanisch aufzufassen, als die „durch die Selbständigkeit der sinnlichen Functionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes", als das „Unvermögen des Geistes", als den „positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist", welcher möglich ist, weil beide als intensive Größen gedacht werden müssen, von welchen jene zeitlich früher zur Entwickelung kommt, als diese, und den durch ihre Fürsichthätigkeit gewonnenen Spielraum dem später entwickelten Gottesbewußtsein einzuräumen nicht bereit ist (§ 67). Nun ist es ja nicht zweifelhaft, daß auch das Leben des creatürlichen Geistes mechanischen Bedingungen unterworfen ist. Daß man aber das mechanische Uebergewicht des Fleisches über den Geist als Sünde auffaßt, hängt immer davon ab, daß das geistige Leben durch die Gesetze

des Mechanismus nicht gedeckt, sondern daß es von dem Bewußtsein der Freiheit begleitet wird. Ich meine damit im Sinne Kant's die Freiheit, welche sich das unbedingte Gesetz giebt und sich darin einen höchsten Zweck setzt. Wer kann nun bei der aufmerksamen Lesung der Schleiermacher'schen Darstellung den Gedanken unterdrücken, daß jene mechanische Hemmung des Geistes durch das Fleisch nur deshalb als Sünde begriffen wird, weil der Geist weiß, daß es nicht stattfinden soll? daß also doch nur die teleologische Selbstbeurtheilung des Geistes jene Thatsache zur Sünde macht? Schleiermacher selbst kann nicht umhin zu behaupten, daß wenn von dem Erwachen des Gottesbewußtseins an der Geist allmählich und stetig die Kraft über das Fleisch gewänne, das Selbstbewußtsein schwerlich einen solchen Charakter haben würde, wie Bewußtsein der Sünde. Das letztere ergebe sich aber, weil wir immer in einer ungleichmäßigen, stoßweisen Entwickelung begriffen sind, welche die Hemmung des Geistes durch das Fleisch gerade bei den vergeblichen Anläufen gegen dasselbe recht empfindlich macht. „Indem der Anspruch des Geistes überall derselbe ist, so erscheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurückgewiesen und besiegt, mithin der Mensch im Zustand der Sünde" (§ 67, 2). Also der Anspruch des Geistes macht die Hemmung durch das Fleisch zur Sünde, d. h. die Beurtheilung seiner selbst nach dem höchsten Zwecke. Nichts anderes als diese unwillkürliche, weil unvermeidliche Einmischung des teleologischen Gesichtspunktes ist auch in dem Satze ausgedrückt, daß wir die Sünde aus der ungleichmäßigen Entwickelung der Einsicht und der Willenskraft begreifen (§ 68). Damit ist nicht das wissenschaftliche Begreifen gemeint, sondern das praktische Bewußtsein eines Jeden, welcher die vorgefundene Gewöhnung des Fleisches als Sünde beurtheilt. Dies geschieht aber eben gemäß der nachfolgenden Einsicht, daß die sinnliche Lebensrichtung, obgleich sie im Menschen da ist, doch unbedingt nicht da sein soll. Darauf endlich führt die von Schleiermacher damit verbundene Feststellung, daß man die Sünde nicht als unvermeidlich anerkennt. Er begründet dies Urtheil für das christliche Bewußtsein insbesondere darauf, daß der Glaube an die menschliche Vollkommenheit des Erlösers die Unvermeidlichkeit der Sünde ausschließt, da die an ihm gewonnene Anschauung der absoluten Stärke des Gottesbewußtseins die Sünde als Störung der menschlichen Natur er-

weist. Indem also die Person des Erlösers ihm als der Ausdruck des Gesetzes gilt, nach welchem eine gewisse Lebensrichtung Sünde ist, so folgt daraus, daß schon auf jeder Stufe des Gottesbewußtseins dasjenige als Sünde erkannt wird, was im Menschen nicht sein soll.

Ich habe nicht umhin gekonnt die psychologische Darstellung der individuellen Sünde durch Schleiermacher mit dieser Kritik zu begleiten, weil Jener den einzig giltigen Maßstab der Thatsachen, welchen er offen zurückweist, doch heimlich immer bei ihrer Beurtheilung mitwirken läßt, und weil diese Eigenthümlichkeit seiner Lehre nicht anders zur Anschauung zu bringen ist, als wenn man die Sache bei ihrem Namen nennt. Es läßt sich nun zugleich erwarten, daß auch der der Sünde correlate Begriff der Erlösung unter jener absichtlichen Unterdrückung des entscheidenden Momentes im Begriff der Sünde leiden wird. Andererseits aber kommt dem Begriff der Erlösung dasjenige zu Gute, was Schleiermacher über den gemeinschaftlichen Charakter der Sünde aufstellt. „Wir sind uns der Sünde bewußt, theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseins habend“ (§ 69). Das erstere liegt in dem Begriff der Sünde überhaupt; die Wahrheit des letztern knüpft sich an die Thatsache, daß die Entwickelung des sinnlichen Selbstbewußtseins, welche durch die nachfolgende Einsicht als Sünde constatirt wird, auf angeborene Anlagen und durch sie auf den Zusammenhang der Generationen zurückreicht, aus dem der Einzelne sowohl entsteht als seine Erziehung empfängt. Das Uebergreifen der sittlichen Gemeinschaft über die Selbstthätigkeit des Einzelnen rechtfertigt also im Allgemeinen die christliche Lehre von der Erbsünde. Diese aber ist als das Gegentheil des Guten, und sofern sie durch die Erlösung aufgehoben wird, als die vollkommene Unfähigkeit zum Guten zu denken (§ 70), unter Vorbehalt der unvertilglichen Disposition zur Erlösung, welche die symbolische Lehre durch die Anerkennung der iustitia civilis in dem Sündenstand feststellt. Indem wir Alles, was in unseren Zuständen nicht Sünde ist, als Wirkung der Erlösung auffassen müssen, so will Schleiermacher an dem zähen Widerstande, den die Sünde auch im Kreise der Erlösung fortsetzt, erkannt wissen, daß jene an und für sich als wahrhaft unendlich betrachtet werden müsse. Man kann aber nicht verkennen, daß diese Concession an die Ueberlieferung seit

Anselm durch die verschiedene Motivirung einen andern Sinn als den hergebrachten gewinnt, und deshalb auch nicht die bekannte Folgerung für den Werth der Satisfaction nach sich ziehen wird. Da jenes Prädicat der Sünde nicht aus der Unendlichkeit des beleidigten Gottes, sondern aus der menschlichen Beurtheilung der Schwierigkeit des sittlichen Kampfes abgeleitet ist, so ist damit doch nur die relative Größe der Sünde erwiesen. Diese also kann nur in dem negativen Sinne unendlich heißen, daß man weder ihren Umfang und ihre Widerstandskraft im menschlichen Geschlecht durch die Erfahrung abmessen, noch jeder Einzelne sie durch seinen guten Willen überwinden kann.

In ähnlicher Weise sucht Schleiermacher sich auch dem symbolischen Lehrsatz zu accommodiren, daß die angeerbte Sünde die Schuld eines Jeden sei (§ 71). Freilich lehnt er es ab, daß jeder sich die Erbsünde abgesehen von den Thatsünden als Schuld anrechnen soll. Er erklärt es nämlich für widernatürlich und für widersprechend gegen die richtige und allgemein anerkannte Regel, die Erbsünde aus ihrem Zusammenhange mit der wirklichen Sünde herauszureißen. Allein die kirchliche Lehre, welche sich nicht an der Erfahrung orientirt, sondern sich auf die dicta probantia der heiligen Schrift in der Reihenfolge der loci theologici begründet, muthet uns doch vielmehr zu, die Schuld der Erbsünde vor aller Beurtheilung der Thatsünden anzuerkennen, welche zu jener Schuld nichts hinzufügen können. Schleiermacher also hat hier den Abstand seiner Ansicht von der kirchlichen Ueberlieferung vertuschen wollen. Und dennoch ist es ihm nicht gelungen, von seinem Gesichtspunkte aus die Wahrheit des obigen Satzes zu beweisen. Indem er also Erbsünde und Thatsünde in der Anschauung der Sache zusammenfaßt, so behauptet er, daß jene als der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen zu betrachten sei, so daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas neues in ihm hinzuzukommen brauche, um die wirklichen Sünden zu entwickeln. Er macht ferner geltend, daß, wie jede Anlage in dem Menschen durch Ausübung Fertigkeit wird, so die mitgeborene Sündhaftigkeit durch die selbstthätige Ausübung wächst. Ist nun diese Steigerung des Hanges zwar eigene Verschuldung, ist sie aber zugleich mit der angeborenen identisch, so folgt, daß auch diese Schuld des Menschen sei. Diese Begründung ist sophistisch und bewegt sich in Widersprüchen.

Ist die Erbsünde der hinreichende Grund aller Thatsünden, so ist sie nicht Anlage. Ist sie dies, so muß etwas neues in dem Menschen hinzukommen, um sie zu verwirklichen, nämlich der Entschluß des Willens. Wegen dessen ist die wirkliche Sünde und die Vermehrung des Hanges durch dieselbe als Schuld erwiesen, eben damit aber der Unterschied von der angeborenen Anlage. Also ist nicht zuzugestehen, daß Schleiermacher, indem er mit der alten Theologie den Einzelnen als das Subject der Erbsünde beurtheilt, und nur die Thatsünde zugleich in Rechnung zieht, die selbständige Schuld als Attribut der Erbsünde zur Ueberzeugung gebracht hat. Bei dieser Abgrenzung des Problems überragt die Leistung Kant's (S. 448) in negativer wie positiver Hinsicht Schleiermacher's Versuch ganz unzweifelhaft.

Derselbe aber konnte um so mehr unterlassen werden, als Schleiermacher dazu fortschreitet (§ 71, 2), unter dem Gesichtspunkt der Zusammenfassung von Erbsünde und Thatsünde das ganze Geschlecht als das Subject der Sünde darzustellen. „Ist die Sünde in jedem Einzelnen theils durch die Sünde Anderer bewirkt, wird sie aber zugleich von Jedem durch seine eigenen Handlungen auf Andere fortgepflanzt und in ihnen befestigt, so ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches. Ja betrachte man sie mehr als Schuld und als Werk, oder mehr als Lebensprincip und als Zustand, in beider Hinsicht ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches, nicht jedem Einzelnen abgesondert zukommend und sich auf ihn allein beziehend, sondern in Jedem das Werk Aller, und in Allen das Werk eines Jeden; ja sie ist nur in dieser Gemeinsamkeit recht und ganz zu verstehen. Daher auch die sie behandelnden Lehrsätze keineswegs als Ausdrücke des persönlichen Selbstbewußtseins aufzufassen sind, mit welchem es die Lehre von der wirklichen (activen) Sünde zu thun hat, sondern diese sind Ausdrücke des Gemeinbewußtseins. Diese Gemeinschaftlichkeit ist eine Zusammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten in der aufgestellten Beziehung." „Schuld heißt sie mit vollkommener Richtigkeit nur, wenn sie schlechthin als Gesammtthat des ganzen Geschlechtes betrachtet wird, indem sie des Einzelnen Schuld wenigstens, soweit sie in ihm hervorgebracht ist, nicht ebenso sein kann." Die Bedeutung dieser Betrachtungsweise hebt dann Schleiermacher (§ 71, 3) hervor: „Wenn das Bewußtsein der Sünde kein Gemeingefühl wäre, sondern ein

persönliches in jedem Einzelnen, so wäre damit nicht nothwendig ein Bewußtsein allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit verbunden. Daher auch dieses Beides zusammenzugehen pflegt, daß die Erbsünde als Gemeinsames geleugnet, und daß der Werth der Erlösung durch Christus geringer angeschlagen wird."

Durch diese Sätze wird der christliche Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit in ein wesentlich verschiedenes Feld der Betrachtung gerückt, als welches derselbe seit Augustin eingenommen hatte. Hieran darf man zunächst erkennen, daß Schleiermacher die im Eingang des § unternommene Accommodation an den hergebrachten Gesichtspunkt sich hätte ersparen können, da derselbe direct dadurch ungiltig gemacht wird, daß die Lehrsätze von der Erbsünde nicht als Ausdrücke des individuellen Selbstbewußtseins für sich aufgefaßt werden sollen. Dieses erfolglose und doch zweideutige Verfahren ergiebt sich auch nur aus seiner Stellung der Aufgabe der Glaubenslehre als eines Zweiges der historischen Theologie, als Darstellung der kirchlich geltenden Lehre. Leider hat er aber auch die obige Feststellung der Thatsache der Gesammtsünde nicht von der Accommodation an die kirchlichen Ausdrücke frei gehalten. Denn er spricht davon immer als von der „ursprünglichen Sündhaftigkeit", und aus der Erbsünde läßt er in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervorgehen (§ 73), obgleich in seine Anschauung von der allgemeinen Sündhaftigkeit alle Thatsünden als Mittel eingerechnet waren. Darum hat er es auch unterlassen, den anerkannten Thatbestand in befriedigender Weise zu analysiren, und sich dem Vorwurfe ausgesetzt, daß sein Begriff der Gesammtsünde die individuelle Freiheit verkürze. Befreit man also Schleiermacher's Meinung von dem trübenden Einflusse seiner Anschmiegung an die überlieferten Ausdrücke, so ist der wirklich obwaltende Abstand seiner Darstellung der Gesammtsünde von dem kirchlichen Begriff daran zu messen, daß Augustin die Schuld der natürlich angeerbten Sünde in dem Einzelnen, abgesehen von jeder Bethätigung desselben, deshalb postulirt hat, um den sacramentalen Charakter der Kindertaufe, die rückwirkende Kraft der Sündenvergebung in derselben aufrecht zu erhalten. Das ist der einzige und directe Grund jener so folgenreichen Aufstellung. Schleiermacher aber neutralisirt die Gegensätze der natürlich angeerbten, der anerzogenen, der durch eigene Selbstthätigkeit vermehrten und auch in Anderen fortgepflanzten Sünde, um in der untrennbaren

Wechselwirkung von gemeinsamem und individuellem Zustand und individuellem Thun die der Erlösung gegenübergestellte Schuld als die des wirklichen Geschlechtes anschaulich zu machen. Er verfährt so, um belehrt durch Socinianismus und Rationalismus die allgemeine Erlösung als den positiv gegebenen oder behaupteten Inhalt der christlichen Religion aufrecht zu erhalten. Auch Augustin's Combination ist durch das Interesse an dem allgemeinen Erlösungscharakter des Christenthums geleitet gewesen; aber dieses Interesse ist von ihm in der katholischen Form ausgeprägt worden, nämlich in dem Gedanken, daß die erlösende Kraft ausschließlich an die Sacramente gebunden, und die Gemeinschaft der allgemeinen Kirche auf diese abgeleiteten Vehikel der Gnade gegründet sei. Schleiermacher hingegen vertritt das evangelische Interesse, die Erlösung in ihrer geschichtlichen Quelle, in der Person des Erlösers, als die wirksame Kraft der religiösen Gemeinschaft und den Grund ihrer Eigenthümlichkeit zu ergreifen. Und weil er einem viel weiter entwickelten Pelagianismus gegenüberstand, als der war, mit welchem Augustin stritt, weil die Erfahrung vorlag, daß dieses Princip seit der Reformation sich zum Widerspruch gegen den allgemeinen Charakter der Erlösung erhoben hatte, so sah sich Schleiermacher veranlaßt, auch dem Gedanken der gemeinsamen Sünde einen weiter greifenden, concreteren, ethischeren Ausdruck zu verleihen, als der der natürlichen Erbschaft des Einzelnen war.

Wie weit sich Schleiermacher von der hergebrachten Bahn entfernt hat, erkennt man namentlich noch daran, daß er die Bedeutung der Erbsünde als Strafe ablehnte; denn dies ist ein wesentlicher Charakterzug der Lehre Augustin's. Dagegen wird nämlich eingewandt, daß die Strafe immer ein Zugefügtes ist, Sünde aber niemals ein Zugefügtes sein kann, daß also die Strafe immer etwas sein muß, was in dem, der sie erleidet, nicht Sünde ist (§ 71, 2). In derselben Richtung verwahrt er sich auch dagegen, daß das richtige Gefühl von der Nothwendigkeit der Erlösung durch das Bewußtsein der Strafwürdigkeit vermittelt sein solle (§ 71, 4). Die Reinheit der christlichen Frömmigkeit würde vielmehr getrübt werden, wenn man vor Allem von den übelen Folgen der Sünde und nicht direct von der Hemmung des Gottesbewußtseins frei zu werden erwartete. Dieser Vorbehalt verspricht der Lehre von der Erlösung ein anderes Gepräge, als welches sie

in der überlieferten Gestalt behauptet, zugleich aber berührt sich dieser Gedanke mit der Distinction zwischen Erlaß der Strafe und Erlaß der Schuld, welche durch Töllner (S. 398) und Tieftrunk (S. 466) aufgestellt worden war. Endlich bezieht sich Schleiermacher's Beurtheilung des Uebels als der Folge und der Strafe der Sünde auf diejenige Stellung des Problems, welche seit dem Beginne der Aufklärung gewonnen war, erreicht jedoch ein Resultat, welches weder von den aufgeklärten Nachfolgern Wolf's noch von denen Kant's dargeboten werden konnte.

Die alte Form der Lehre von der Versöhnung Gottes war auf die Nachweisung der Erlösung von der Strafe der Sünde angelegt. Als solche war seit Athanasius die ewige Verdammniß des ganzen Menschengeschlechts vorausgesetzt, welche einerseits durch die gemeinsame Erbsünde, andererseits durch die Nöthigung Gottes in Hinsicht seiner Ehre oder seiner Strafgerechtigkeit begründet wurde. Wurde nun die Verdammniß des ganzen Menschengeschlechtes aus diesem Grunde als eine nothwendige Folge der Erbsünde betrachtet, so konnte doch dadurch nicht in Vergessenheit gebracht werden, daß die Erbsünde selbst ein willkürliches Strafverhängniß Gottes über den Fall der ersten Menschen darstellen sollte. In der Voraussetzung der ewigen Verdammniß der Menschen durchkreuzten sich also die Merkmale willkürlicher und natürlicher Strafe (S. 422). Indem man ferner jenes Verhängniß als einen vollständig klaren und bestimmt begrenzten Gedanken behandelte, und ihm auch die Bedingungen der Erlösung genau anpaßte, so ließ man alle die Uebel unbeachtet, welche für die gegenwärtige Erfahrung irgend ein Verhältniß zu dem activen Sündigen einnehmen müssen; da ebenso wie die Schuld der activen Sünde gegen die der Erbsünde nichts bedeutete, auch die gegenwärtigen Uebel gegen die ewige Verdammniß nicht in Anschlag gebracht werden konnten. Das Problem der gegenwärtigen Uebel rückte jedoch in die nächste Beziehung zu der Bestimmung der christlichen Religion, wenn auch nicht zu dem Begriff der Erlösung, seitdem die Aufklärung die alte Voraussetzung der Verdammung des ganzen Geschlechtes mit der Vermuthung der nach dem Tode möglichen Besserung vertauscht hatte. Sofern man schon aus der Verkündigung Christi von der Güte Gottes schloß, daß Gott die Strafen dieses Lebens nur als Mittel der Besserung über die Sünder verhänge, und sofern man auch nicht mehr mit Leibnitz

an eine solche Hartnäckigkeit des activen Sündigens Einzelner glauben wollte, welche den Besserungsabsichten Gottes widerstehen könnte (S. 404), so blieb auch für die Erlösung durch Christus keine andere Absicht als die der Besserung oder der Anregung zur Tugend übrig. Hingegen vermochte weder die dogmatische Methode der Schüler Wolf's, noch die kritische der Schüler Kant's die Frage nach den Merkmalen der Congruenz, sei es der natürlichen, sei es der positiven Strafen mit den wirklichen Sünden zu lösen. In diese Abgrenzung des Problems des Uebels trat nun Schleiermacher ein, ohne von der Voraussetzung der ewigen Verdammniß des sündigen Geschlechtes Notiz zu nehmen. Er behandelt das Problem auch nicht direct so, wie es sich unter dem Gesichtspunkt der Erlösung darstellt. Dennoch kann man nicht mit Recht behaupten, daß er in dieser Hinsicht etwa hinter Gruner (S. 415) zurückbleibe. Denn auch sein Begriff von der Sünde, welchem die Lehre vom Uebel folgt, ist ja an der Gewißheit der Erlösung orientirt; derselbe Umstand aber tritt auch in der Beurtheilung des Uebels deutlich genug hervor.

Uebel sind die Lebenshemmungen, welche aus dem Verhältniß zwischen dem Menschen und der Welt sich ergeben in Folge dessen, daß die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen der Sünde Platz gemacht hat. Die Uebel ergeben sich theils als solche, welche von menschlicher Thätigkeit ausgegangen die ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen der Welt und dem Menschen aufheben (gesellige und unmittelbare Uebel), theils als solche, welche von menschlicher Thätigkeit unabhängig daraus hervorgehen, daß die Welt dem Sünder anders erscheint (natürliche und mittelbare Uebel). Die Zustände, welche man im letztern Sinn als Uebel empfindet, wurzeln nämlich in dem relativen Gegensatz der Welt, in welchen die Menschen als endliche Geschöpfe hineingestellt sind, welcher aber an sich zur ursprünglichen Vollkommenheit der Welt gehört, indem er als Reiz für die Thätigkeit des Gottesbewußtseins und des sittlichen Entschlusses bestimmt war. Die Bedingungen der Endlichkeit und Vergänglichkeit werden also zu Lebenshemmungen nur durch die Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins, und zwar in der Gestalt, wie die Zustände, welche stofflich dieselben bleiben, dem Sünder einen andern Eindruck machen als vorher (§ 75). Alles Uebel ist nun als Strafe der Sünde anzusehen, als Strafe in dem Sinne, daß das Uebel durch

Gottes Fügung mit dem Bösen verbunden wird, diese Fügung aber sich in der allgemeinen Weltordnung und in dem Ganzen des Naturzusammenhanges darstellt (§ 76, 1). Denn daß die Welt der Ort des Uebels sei, entspricht der Wahrheit, daß die Sünde die Gesammtthat des menschlichen Geschlechtes ist (§ 75, 3). Deshalb läßt sich erfahrungsmäßig auch die Congruenz der Strafübel mit der Sünde nur in diesem Sinne erproben, während es ein jüdischer und heidnischer Irrthum ist, dieselbe in dem Leben des einzelnen Menschen als solchen aufzusuchen. Christus nämlich hat nicht nur in dem Falle des Blindgeborenen diese Regel für ungiltig erklärt, sondern auch andererseits Verfolgung und Leiden für die Berufsarbeit seiner Jünger in Aussicht gestellt (§ 77). Ist nun die Ergebung in die göttliche Fügung des Uebels der Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welches auch das Verständniß vom Zusammenhang der Strafe mit der Sünde hervorruft, so würde es doch im Widerspruch mit dem vollen Sinne der Erlösung sein, wenn man die Uebel als solche fixiren wollte, und zugleich im Widerspruch mit dem geistigen Charakter der Erlösung, wenn man das Uebel an und für sich aufheben wollte, zumal da es seinem Stoffe nach immer den Antrieb zur geistigen und sittlichen Entwickelung bildet.

An dieser Lehre bewährt sich zunächst die Wichtigkeit der Auffassung der Sünde als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts und in fernerer Beziehung Schleiermacher's Begriff von dem höchsten Gut als dem Maßstabe für sein Gegentheil. Das sittliche Gemeinbewußtsein der Sünde, welches als die Wahrheit der Erbsünde behauptet war, wird in dem Maße als die dem Christenthum entsprechende Ansicht erwiesen, als es die Verflechtung des Einzelnen in das Gesammtübel erklärt, während die Forderung der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Würdigkeit des Einzelnen der alttestamentlichen Religion und der griechischen Philosophie angehört. In diesem unterchristlichen Standpunkt also wurzelte die Auffassung des Problems von Sünde und Strafe durch die Aufklärungstheologen. Ihre Distinction zwischen natürlicher und positiver Strafe, welche sie in dem von ihnen gestellten Rahmen des individuellen Lebens niemals erproben konnten, ist durch die neue Distinction des natürlichen und des geselligen Uebels, durch die mittelbare Beziehung jenes und durch die unmittelbare Beziehung dieses widerlegt. Der Schein der göttlichen Willkür in

den sogenannten positiven Strafen ist dadurch aufgehoben, daß die geselligen Uebel auf das Gemeinbewußtsein der Sünde und zugleich auf die Congruenz der göttlichen Fügung mit der Weltordnung zurückgeführt werden. Wenn an Schleiermacher's Darstellung etwas zu vermissen ist, so gilt dies wieder in Hinsicht des teleologischen oder ethischen Gesichtspunktes. Einmal wird die nur mittelbare Bedeutung des natürlichen Uebels als Strafe erst dann deutlich, wenn das Bewußtsein specieller Schuld als der Grund des Urtheils aufgezeigt wird. Aber auch das gleiche Urtheil über das gesellige Uebel wird nur vollzogen werden können, wenn sich der Einzelne auf seinen persönlichen Beitrag zur Gesammtschuld besinnt. Ohne dieses wird weder das Gemeinbewußtsein der Sünde als Schuldbewußtsein festgestellt, noch die Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit als selbständigen Gliedes der sittlichen Gemeinschaft gesichert, noch wird die subjective Wahrheit des Strafbegriffs erwiesen. Ich gebe durchaus zu, daß das ganze menschliche Geschlecht als das Subject der Sünde angesehen werden muß, daß die Gerechtigkeit Gottes das Gesammtübel im Verhältniß zur Gesammtsünde als Strafe ordnet (§ 84, 2); aber die religiöse Ueberzeugung davon können ja doch nur die einzelnen Subjecte haben, deren persönliches Schuldbewußtsein sich zu jener Erkenntniß erweitert, und welche demgemäß den sie treffenden Antheil der geselligen Uebel geduldig tragen, weil sie durch eigene Schuld sich in den Zusammenhang der Uebel verflochten wissen. Diese Thatsache des christlichen Bewußtseins kommt durch Schleiermacher nicht zur Klarheit, weil ihm durch Vernachlässigung des teleologischen Gesichtspunktes der Maßstab für die Freiheit des Einzelnen in der Gemeinschaft entgeht.

Deshalb tritt auch sein objectiver Begriff von der göttlichen Strafe nicht in das wünschenswerthe Licht. Sofern er diesen Begriff überhaupt gelten läßt, und zwar als den Ausdruck des nothwendigen Gedankens der Gerechtigkeit Gottes (§ 84, 2), so sieht er sich trotz seines Sträubens genöthigt, ihn am individuellen Bewußtsein zu erproben. Damit ist ja natürlich, wenn auch noch so indirect, die Frage nach dem Zwecke der Strafe gestellt. Dieser aber mußte in der christlichen Glaubenslehre nach der teleologischen Beziehung dieser Religion auf das Reich Gottes bemessen werden. Indem also Schleiermacher dies unterläßt, so entscheidet er sich sowohl gegen den Zweck der Besserung als gegen den der nackten

Vergeltung oder Rache. Denn diese Wirkung der bürgerlichen Strafgerichtsbarkeit erklärt er für unangemessen in Anwendung auf Gott, weil ursprünglich Bös und Uebel nicht gegen einander meßbar sind, sondern es für das menschliche Recht nur werden, sofern der böse Wille einem Andern Böses zufügt, weil die bürgerliche Strafe nur Modification der Privatrache ist, und dieses Verfahren nur für eine unreife Vorstellung von Gott glaubwürdig ist. Zur Besserung soll die Strafe nicht geordnet sein, weil, wenn die Furcht der Lust entgegengesetzt wird, daraus nur eine andere Vertheilung der sinnlichen Motive, nicht aber eine größere Gewalt des Gottesbewußtseins hervorgehen kann. Er entscheidet sich also für die „abwehrende oder einschreckende Abzweckung der Strafe" (§ 84, 3). „Diese ist nämlich ein nothwendig zwischen Eintretendes, wo und insofern sich in dem Sündigenden noch keine Kraft des Gottesbewußtseins zeigt, damit nämlich die vorherrschenden sinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig durch ungehemmte Gewohnheit heranwachsen." Schleiermacher belegt diese Erklärung durch die Bestimmung des mosaischen Gesetzes zur Vorbereitung der zukünftigen Erlösung (Gal. 3, 22—25). Dadurch ist angedeutet, daß auf dem Standpunkte des Bewußtseins der Erlösung die Ansicht der Uebel als göttlicher Strafen überhaupt nicht mehr gelten soll. Darüber wird die specielle Darstellung der versöhnenden Wirkung Christi die erforderliche Auskunft geben.

65. In dem Bewußtsein der Erlösung oder der Annäherung zur Seligkeit weiß man sich nun, nach Schleiermacher, von vornherein ebenso als Glied eines Gesammtlebens, wie in der Sünde. Der göttliche Ursprung und der geschichtliche Zusammenhang desselben wird verbürgt durch die Zurückführung auf die Wirksamkeit Jesu, welche dessen unsündliche Vollkommenheit mittheilt. Sofern aber die Sünde, auf die sich die Erlösung bezieht, nicht ebenso wie diese auf Gottes Anordnung zurückweist, ist die Stiftung des neuen Gesammtlebens als die Vollendung der menschlichen Natur zu betrachten. Indem nach diesen Zweckbestimmungen des neuen Gesammtlebens die persönliche Bedeutung seines Urhebers gemessen wird, wird die Lehre vom Erlöser durch die von der Erlösung nicht nur äußerlich umfaßt, sondern auch innerlich so geregelt, daß seine specifische Würde gerade an dem Stoffe seiner eigenthümlichen Thätigkeit anschaulich gemacht und

begriffen wird. In dieser Methode kommt allerdings das individuelle Merkmal in Schleiermacher's Definition der christlichen Religion (S. 493) zu ausgezeichneter Geltung; allein die anerkannte Artbestimmung dieser Religion, welche schon in der Lehre von der Sünde vernachlässigt worden war, übt auch in der Lehre von der Erlösung nicht den ihr gebührenden Einfluß. Allerdings nennt Schleiermacher einmal das von Christus beabsichtigte neue Gesammtleben das Reich Gottes (§ 87, 3); allein er hat sich der geschichtlichen Bestimmung dieser zweifellos ethischen Größe aus den Reden Jesu durchaus entschlagen. Diese Forderung würde nicht der allgemeinen Methode zuwiderlaufen, nach welcher Schleiermacher seine Glaubenslehre dargestellt hat, nämlich das subjective Bewußtsein der Gnade zu beschreiben. Denn da dieses als Gemeinbewußtsein in Betracht kommt und zwar als ein solches, welches sich nach der Absicht des Erlösers richtet, so kann es seine normale Gestalt auch nur empfangen aus dem Zwecke, den Christus für sein eigenes Wirken aufgestellt hat, und dieser ist das Reich Gottes, nach Kant's Ausdruck, als eine Gemeinschaft der Menschen nach Tugendgesetzen. Von so etwas ist jedoch bei Schleiermacher nicht mit Einem Worte die Rede. Vielmehr richtet sich der explicirte Inhalt der Erlösung, nämlich die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit Jesu, welche in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins und der ungetrübten Seligkeit besteht, wiederum nur nach dem Rahmen, den der Begriff des religiösen Gefühles überhaupt darbietet, und nach dem Begriffe von Gott, der dieser subjectiven Function correlat ist.

Nehme ich es nun hier als erwiesen an, daß Jesus als Träger des absolut kräftigen Gottesbewußtseins ebenso urbildlich, wie geschichtlich ist, und die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins eigentliches Sein Gottes in ihm war, so ist nach Schleiermacher das Bewußtsein der Erlösung durch ihn auf die Vermittelung seiner religiösen Gemeinschaft angewiesen, auch insofern, als sein schriftlich fixirtes Lebensbild nur in jener entstanden ist und fortbesteht. Dadurch wird jedoch das Interesse an Christus nicht verkürzt, weil die Glauben weckende Kraft der Gemeinschaft auch nur die Wirkung der persönlichen Vollkommenheit Christi ist (§ 88, 2). Indessen ist diese Vermittelung der Gemeinde nicht empirisch meßbar. Denn es soll nicht an eine untrügliche Vertretung Christi in der Gemeinde gedacht

werden, die Masse aber erscheint so in die Sünde verflochten, daß es überhaupt zweifelhaft wird, ob sie als Trägerin der Erlösung anerkannt werden kann. Dessenungeachtet macht man nicht nur die Erfahrung von dem geschichtlichen Bilde Christi, also von seiner Kraft der Erlösung in der Gemeinde, sondern im Glauben erkennt man auch, daß in der noch so großen Verworrenheit der christlichen Gesammtzustände eine von Christi Vollkommenheit ausgehende gleichartige Richtung sich als Impuls geltend macht (§ 88, 3). In dem Geschäfte Christi, welches durch die ganze Selbstoffenbarung seines Lebens verwirklicht wird, unterscheidet nun Schleiermacher die erlösende und die versöhnende Thätigkeit. Die Erlösung ist die effective Befreiung der Gläubigen von der in ihnen herrschenden Sünde durch die Mittheilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche der Einzelne in der gleichartigen Gemeinschaft empfängt (§ 100). Zunächst ist klar, daß es sich hierin um eine positive Wirkung handelt, ohne welche die entgegengesetzte Position nicht wirklich beseitigt werden kann. Der Gedanke der Erlösung hat aber ferner den Umfang, daß die Lehren von der Wiedergeburt und der (activen) Heiligung darunter fallen. Er rechnet deshalb auf die Voraussetzung der menschlichen Freiheit; d. h. die durch die Erlösung erstrebte Förderung des höhern Lebens rechnet darauf, daß die That des Erlösers sich zugleich als die eigene That des einzelnen Gläubigen darstelle. Indem Christus das Bewußtsein der Sünde als Mitgefühl besaß, aber in seiner sündlosen Lebensführung die Sünde als That und als Zustand von sich ausgeschlossen hatte, nimmt er die Gläubigen in die Gemeinschaft seiner Thätigkeit und seines Lebens auf, unter der Bedingung, daß man der Sünde absterbe. Gemäß dem Sein Gottes in ihm ist diese Thätigkeit schöpferisch, befreiend, wenn auch eben bemessen nach der Freiheitsnatur des menschlichen Geistes. Indem diese Wirkung ihrem Anfange nach übernatürlich, ihrer Erscheinung nach natürlich-geschichtlich ist, indem sie sich zugleich auf den Einzelnen und die Gesammtheit erstreckt, will sich Schleiermacher gefallen lassen, wenn man seine Ansicht die mystische nennt, um sie von anderen gangbaren zu unterscheiden. Unter diesen bezeichnet er als die magische sowohl die fanatisch-separatistische Ansicht, welche, ohne das religiöse Gemeinwesen in Anschlag zu bringen, die Wiedergeburt von dem erhöhten Christus ableitet, als auch die lutherische Theorie, welche

die Wiedergeburt von dem erhöhten Christus her, aber durch die Predigt des göttlichen Wortes erklärt. Die empirische Ansicht, oder die moralisch-rationalistische, welche die wachsende Vollkommenheit von der Lehre und dem Beispiel Christi ableitet, verzichtet ebenfalls auf die Einwirkung der religiösen Gemeinschaft, und, wie Schleiermacher hinzufügt, auch auf die Wahrheit der Erlösung als des Hinwegnehmens der Sünde.

Soll man nun ein Urtheil über die mystische Ansicht Schleiermacher's gewinnen, so kommt es darauf an, die Bilder zu prüfen, deren er sich zur Bezeichnung der Sache bedient. Denn wenn er eine wissenschaftliche Formel darbietet, so wird der Vorwand des Mystischen nicht dazu dienen dürfen, uns Andere zu präludiren, die wir nicht „dem Kreise angehören", wenn es nur gelingt, auf dem angegebenen Wege „hineinzukommen". Ich glaube nun zu erkennen, daß Schleiermacher die eigenthümliche Thätigkeit Christi, wo er sie auf das einzelne freithätige Subject bezieht, in ästhetischer, wo er sie auf die Gesammtheit bezieht, in physicalischer und physiologischer Weise bestimmt. In jener Hinsicht bietet den Belag der Ausspruch: „Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers wird am besten gedacht unter der Form einer eindringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenstande wegen der freien Bewegung, mit der er sich ihr zuwendet, als eine anziehende aufgenommen wird, auf dieselbe Weise, wie wir Jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben" (§ 100, 2). Hingegen über das neue Gesammtleben sagt er: „Dasselbe ist in Beziehung auf den Erlöser selbst kein Wunder, sondern ist schon das sittliche Naturwerden des Uebernatürlichen, denn jede ausgezeichnete Kraft zieht Masse an sich und hält sie fest" (§ 88, 4) [1]). Nach dem Gesetze des Geschichtszusammenhanges der

1) Damit ist zu vergleichen, wie Lavater (Briefe über die Schriftlehre von unserer Versöhnung mit Gott durch Christum, in den Nachgelassenen Schriften herausg. von Geßner, 2. Band. S. 56. 57) die Wirkung Christi erklärt: „Sollte Kraft umsonst in der Welt, umsonst Verdienst oder selbsterworbene Kraft im sittlichen Wesen sein? Das Verdienst muß belohnt, d. i. der selbsterworbenen Kraft muß Stoff zur Wirksamkeit vorgeführt werden. Der Beste zieht, ich möchte sagen, nach einem physischen Naturgesetze den besten Wirkungskreis an. Die innere Würde bildet einen Kreis um sich her, der ihr entspricht. Ich möchte diesem zur Beleuchtung unseres Hauptgegenstandes so wichtigen Gedanken alle mögliche Klarheit geben können."

menschlichen Natur muß die höhere Vollkommenheit des zweiten Adam auf die gleiche Natur erregend und mittheilend wirken, zunächst um an der Differenz das Bewußtsein der Sündhaftigkeit zur Vollendung zu bringen, dann aber, um durch die Assimilation auch die Unseligkeit aufzuheben" (§ 89, 2). Jene ästhetische Messung der persönlichen Einwirkung Christi und diese Vergleichung mechanischer und organischer Naturvorgänge sind auch nicht heterogen gegen einander. Denn ein Charakter, welcher durch den harmonischen Eindruck der Schönheit anziehend wirkt, stellt die zur geistigen Natur gewordene Sittlichkeit dar, welche deshalb in der Weise der Natur zu wirken scheint; umgekehrt wird durch die anziehende Kraft der Schwere die Harmonie der mechanischen Bewegung hergestellt, durch die Assimilation die Wahlverwandtschaft der Stoffe zur möglichen Gemeinschaft im organischen Leben erprobt, also etwas bewirkt, was der Schönheit analog ist. Mag nun die erlösende Thätigkeit Christi durch jene Formel und diese Bilder nicht durchaus gemißdeutet werden, so hat doch Schleiermacher dadurch das Problem schwerlich erschöpft, so gewiß der teleologische Charakter der christlichen Frömmigkeit, an den er selbst (§ 100) wieder erinnert, noch andere Bewährung der erlösenden Kraft Christi erwartet, als welche in der Schönheit seines Charakters ausgedrückt ist. Dieselbe wird gewiß zur Bekehrung eines Menschen mitwirken, aber das ästhetische Gefallen an Christi Lebensbild allein wird nicht als das zureichende Motiv des Willensentschlusses der Sinnesänderung anerkannt werden können. Der Mangel des eigentlich ethischen Gesichtspunktes ist denn auch der Grund, warum Schleiermacher sich genügen konnte, indem er das Verhältniß zwischen der Gemeinde und ihrem Stifter blos in dem Bilde physicalischer Vorgänge ausdrückte. Nach dieser Enthüllung des Kerns der mystischen Ansicht steigen hingegen die anderen von Schleiermacher zurückgewiesenen im Werthe. Denn die rationalistische ist gewiß ethisch gerichtet, und daß sie die effective Hinwegnahme der Sünde nicht erklärt, möchte sie von der mystischen nicht unterscheiden. Die lutherische Ansicht aber ist um so weniger magisch, als die Predigt des göttlichen Wortes auf ethische Wirkung berechnet wird; vielmehr ist gerade sie durch den Hintergrund des Christus exaltatus zugleich von mystischer Beschaffenheit.

Versetzt die erlösende Wirkung Christi den Gläubigen in die

erfolgreiche Gegenbewegung gegen die Sünde in ihm, so besteht die Versöhnung durch Christus in der Aufnahme des Gläubigen in seine eigenthümliche Seligkeit (§ 101). Diese Wirkung reicht ebenso weit wie die erlösende, und erscheint deshalb ebenso wie diese in dem Wiedergeborenen. Obgleich nun in Christus selbst die Seligkeit und die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins unabhängig von einander gesetzt sein sollen, und sich gegenseitig bedingend, so ist doch die Wirkung der Versöhnung im Wiedergeborenen einfach von seiner Erlösung abhängig, weil die letztere nur dann sich vollzieht, wenn die Empfänglichkeit sich in dem Abscheu vor der Sünde an sich kundgiebt, und nicht in der Abneigung gegen die aus der Sünde folgenden Uebel. Denn unter der Versöhnung versteht Schleiermacher nicht dasjenige, was der Apostel Paulus mit dem so übersetzten Gedanken meint, die Umkehr des Willens in die Richtung auf Gott, sondern die Aussöhnung des Menschen mit den Uebeln, mit seiner Stellung zur Welt, die er als Sünder auf seine Schuld zurückführte, also diejenige Bestimmung seiner Empfindungsweise, welche auf dem Urtheil beruht, daß die Uebel für ihn keinen Zusammenhang mehr mit der Sünde haben. Als versöhnt weiß der Gläubige sich von der Strafwürdigkeit befreit, „mithin ist das Erste des versöhnenden Momentes die Sündenvergebung." Denn in Christus selbst ist die Seligkeit dadurch verbürgt, daß er alle Hemmungen, welche der Sünder als Uebel empfindet, immer nur als Reize seiner Thätigkeit empfunden hat, da er ihnen schon immer durch den Impuls seines Gottesbewußtseins begegnete, und sie ihm nie anders zur Empfindung kamen, als wie sie von diesem determinirt wurden. So wie also in Christus die Seligkeit mit der Erfahrung von Lebenshemmungen zusammenbestand, so schließt die Sündenvergebung nicht die Erfahrung von Uebeln aus, sondern hebt nur deren Beurtheilung als Sündenstrafen auf. Wenn nicht Schleiermacher immer eine Scheu vor der mit Worten anerkannten teleologischen Betrachtungsweise hegte, so hätte er diesen Gedanken durch nichts klarer machen können, als dadurch, daß es sich in der Sündenvergebung um die Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins und nicht der Strafübel als solcher handele. Sein bestimmter Gegensatz gegen die Aufklärung, wie gegen die Döderlein'sche und Knapp'sche Orthodoxie (S. 425) konnte durch nichts schlagender bewiesen werden, als durch den ausgesprochenen An-

schluß an diese Ansicht Töllner's und Tieftrunk's (S. 398. 466), für die er zuerst den Beweis unternommen hat.

Um jedoch die Triftigkeit dieses Beweises zu erproben, ist es nöthig, die Erörterungen Schleiermacher's weiter zu verfolgen. Er bezeichnet nämlich auch diese Lehre als mystisch, und stellt sie der magischen und der empirischen Auffassung der Sache entgegen An der letztern billigt er es, daß sie auf Abnahme des Uebels bei Abnahme der Sünde rechne, allein er rügt die Anwendung dieses Grundsatzes auf das Leben des Einzelnen. Denn da derselbe nur wahr ist für das sittliche Gesammtleben, so wird die andere Meinung immer dadurch widerlegt, daß die Massen des Uebels sich gerade dahin verschieben, wo die zunehmende Vollkommenheit auftritt. Wenn deshalb gerade die Aufklärungstheologen sich dahin gedrängt sahen, die Ausgleichung für das jenseitige Leben zu postuliren, so verzichteten sie eben auf die Nachweisung, daß die Seligkeit in gleichem Verhältniß der sittlichen Verbesserung folge. Die magische Ansicht findet er da ausgedrückt, wo die Sündenvergebung von der Uebertragung der Strafe auf Christus abgeleitet wird, ohne daß der Gedanke der Lebensgemeinschaft vermittelnd eintritt. Dessen hat sich freilich die kirchliche Ueberlieferung, auf welche hingezielt wird, nie schuldig gemacht, da sie die Sündenvergebung an den Glauben knüpft. Hingegen wird dieselbe durch das Bedenken wirklich getroffen, daß wenn die Aussicht auf Bestrafung weggeräumt ist, darum das ethische Bewußtsein der Strafwürdigkeit noch immer fortbestehen wird. Dies ist gerade der Punkt, auf welchem die Sorglosigkeit der alten Schule durch Döderlein und Knapp unverkennbar geworden war. Es wird zugestanden werden müssen, daß das mystische Gepräge des Begriffs der Versöhnung nicht dieselben Bedenken hervorruft, welche gegen den Begriff der Erlösung erhoben werden mußten. Das Verhalten Christi gegen die ihn treffenden Lebenshemmungen, welches aufgezeigt wird als das Urbild und der Schlüssel der Umkehrung, welche der Gläubige in der Beurtheilung und Empfindung der Uebel erfährt, kann nur direct teleologisch oder ethisch aufgefaßt werden. Mag es dahingestellt bleiben, ob die Seligkeit in Christus auch unabhängig von seinem activen Gottes- und Berufsbewußtsein nachgewiesen werden kann, so ist sie eben darin vollständig begreiflich, daß er durch die Stetigkeit seiner Lebensabsicht alle Hemmungen zu

Mitteln für seinen Zweck umsetzte. Die entsprechende, wenn auch nur relative und nur annähernde Nachbildung dieses Verhaltens in den Gläubigen wurzelt also auch nur in der specifischen Willensrichtung auf den Endzweck des Reiches Gottes. Allein wenn nun dieser Erfolg als die Wirkung des urbildlichen Verhaltens Christi erkannt werden soll, so wird sie ja durch Schleiermacher abhängig gemacht von der Wirkung der Erlösung, von der Lebensgemeinschaft, welche die effective Gegenwirkung des Gläubigen gegen seine Sünde in sich schließt. Diese aber war durch die ästhetische Anziehung, durch den Schönheitseindruck des Lebensbildes Christi nicht genügend ausgedrückt; und zur Bestätigung dieses Urtheils dient nichts mehr, als die Erwägung, daß wenn wir uns „den bildenden geistigen Einwirkungen Christi noch so gern hingeben," und auch mit dem Erfolge einer stetigen Gegenwirkung gegen unsere Sünde, von da aus kein nothwendiger Uebergang zu der Befreiung von dem allgemeinen Schuldbewußtsein einleuchtet, welche sich in dem veränderten Urtheile über den Werth der Uebel für uns bewähren würde. Die Einprägung des gleichartigen Verhaltens Christi in das Gemüth des Gläubigen würde unter der gestellten Voraussetzung doch nicht anders als magisch erfolgen [1]).

Schleiermacher hat in der Erörterung der beiden Begriffe absichtlich das Leiden Christi nicht in Betracht gezogen, weil er in demselben kein „primitives Element" für jene Begriffe erkennt. Er meint nämlich die Möglichkeit offen lassen zu sollen, daß vollkommene Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus auch vor dessen Leiden und Tode stattgefunden habe. Ferner erklärt er, daß das Leiden zur Erlösung nur mittelbar gehöre, nämlich sofern sich das Gottesbewußtsein Christi auch in der activen Hingebung in das Leiden bewährt hat. Unmittelbar sei es hingegen auf die Versöhnung bezogen, sofern es die Seligkeit des Erlösers vollkommen bestätigte, welche auch in dem Mitgefühl mit der Sünde und ihrer Unseligkeit Bestand behalten hat und

1) Schleiermacher (§ 101, 3) erkennt an, daß auch bei zunehmender Vollkommenheit solche Lebenshemmungen entstehen, welche dem Gläubigen, also Versöhnten, in Verbindung mit seiner noch vorhandenen Sünde, mithin als Strafe erscheinen. Durch dieses Zugeständniß wird der ganze Begriff der Versöhnung im Verhältniß zu seiner Ableitung illusorisch.

stark genug gewesen ist, um von der Fülle des Leidens nicht überwunden zu werden. Ehe nun dazu übergegangen werden kann, wie Schleiermacher nach dem Maßstabe der beiden Begriffe sich zu der als kirchlich geltenden Lehre stellt, kommt es darauf an, die Verständigung über ihren Sinn, welche im Einzelnen schon unternommen worden ist, weiter zu führen.

Denn wie schon an seinem Begriffe von der Versöhnung erwiesen ist, so ist der von Schleiermacher befolgte Sprachgebrauch, weil er gegen die Ueberlieferung gleichgiltig ist, leicht verwirrend. Was er Versöhnung nennt, ist die Aussöhnung mit dem Uebel; was er Erlösung nennt, müßte billigerweise Versöhnung mit Gott heißen. Denn die Aufrichtung des Gottesbewußtseins als freier That des Gläubigen bedeutet, teleologisch angesehen, die Richtung des Willens auf den Zweck Gottes, wodurch die bis dahin herrschende Sünde zurückgedrängt wird. Nennt man nun diese Wirkung Christi Erlösung, so wird nicht das primitive, sondern das secundäre Element des Vorganges hervorgehoben. Wenn aber unter Berücksichtigung der Hauptsache diese Wirkung Christi Versöhnung mit Gott heißen muß, so war die Aufhebung des allgemeinen Schuldbewußtseins, die hiedurch eingeschlossen wird, wenn sie als charakteristisches Merkmal hervorzuheben war, füglich als Erlösung zu bezeichnen. Denn auf die Beseitigung der effectiven Sünde ist doch immer nur in relativem Maße zu rechnen, auch wo die Willensrichtung im Allgemeinen dem Zwecke Gottes folgt; hingegen wird mit ihr die Umkehrung des Urtheils über die Uebel, also die Erlösung von dem Drucke derselben, als vorherrschende Empfindungsweise nicht blos verbunden sein müssen, sondern auch festgehalten werden können. Erscheint es also als geboten, den fremdartigen Sprachgebrauch Schleiermacher's in dieser Weise zu berichtigen, um seine Meinung verständlicher zu machen, so kommt dieselbe darauf hinaus, daß Christus, indem er in der stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins das Sein Gottes in ihm zur Anschauung gebracht hat, die gleiche Richtung des Bewußtseins auf Gott bei den Einzelnen, die sich ihm hingeben, hervorruft. Hieraus leuchtet ein, daß er wesentlich dem Lehrtypus Abälard's folgt. Indem er aber die Einwirkung Christi auf die Menschen nicht direct als ethisch, sondern als ästhetisch darstellt, hat er den Gedanken desselben eigenthümlich modificirt.

Zugleich hat Schleiermacher die Erwartungen nicht erfüllt,

welche er durch Einführung des Begriffs der Lebensgemeinschaft in das vorliegende Problem erweckt hatte; vielmehr hat sich der im Voraus festgestellte Sinn dieses Ausdrucks in den Lehren von der Erlösung und der Versöhnung unwillkürlich verschoben. Was er nämlich an diesem Orte Erlösung nennt, ist nichts anderes, als was er nachher unter dem Titel der Bekehrung darstellt, und was er Versöhnung nennt, kehrt nachher unter dem Titel Rechtfertigung wieder. Diese Begriffe nun werden ausdrücklich auf den Einzelnen bezogen, aber man kann sich nicht verhehlen, daß Schleiermacher keine andere Beziehung vor Augen hat, indem er das Geschäft Christi in Erlösung und Versöhnung zerlegt. Denn die erstere berechnet er darauf, daß sie eigene That werde; dies ist aber nur denkbar im individuellen Willen; die Versöhnung kann durch die Veränderung des Urtheils über die Uebel ebenfalls nur die individuelle Empfindung umstimmen. Wenn also in diesem Zusammenhang beiläufig immer darauf Rücksicht genommen wird, daß die Wirkung Christi auf die Gemeinschaft geht, so ist dieselbe nur erklärt als das Product der Einzelnen, welche gleichartig determinirt werden. Dieser Gedanke aber läuft der ursprünglichen Tendenz Schleiermacher's zuwider. Indem nun Christus an diesem Ort mit dem Attribute des Seins Gottes in ihm der ganzen Masse der Menschen gegenübergestellt wird, auf die er erlösend und versöhnend wirken soll, und indem diese Wirkungen immer nur an den Einzelnen anschaulich gemacht werden, so wird der Begriff der Lebensgemeinschaft, in die er sie aufnimmt, unter der Hand zum Ausdruck eines ganz individuellen Verhältnisses, und das neue Gesammtleben tritt aus der Stellung der Voraussetzung in die der einfachen Folge davon. Diese Abweichung von der ursprünglichen Absicht ist auch nicht zufällig, sondern jede dem Typus Abälard's folgende Auffassung der Versöhnung wird direct auf die Bewährung an den Einzelnen angelegt sein.

Die Abweichung wirkt auch auf Schleiermacher's Lehre von der Kirche in charakteristischer Weise. Empirisch, wie er mit derselben verfährt, findet er einmal, daß „jetzt zwar das neue Leben jedes Einzelnen aus dem Gesammtleben hervorgeht" (§ 113, 1), aber das Entstehen der Kirche stellt er vor als die Verbindung der einzelnen Wiedergeborenen zu geordnetem Zusammenwirken (§ 115). Behauptet er nun daneben dennoch, daß das Entstehen der christlichen Kirche dasselbe ist mit dem, was täglich vor unseren

Augen vorgeht (§ 114, 1), so denkt er das Gesammtleben nur als den Ort der vorbereitenden Gnade, als die äußere Gemeinschaft der Heilserwartung (§ 113, 2), aus welcher man in zweifachem Sinne hervorgehen muß, um in den innern Kreis der wirklich Wiedergeborenen einzutreten, welche als Einzelne erst die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche bilden. Denn wenn er sich die Sache anders dächte, so würde er sich nicht als Vertreter des Protestantismus ansehen können, welcher nach seiner bekannten Formel das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christus, während der Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christus abhängig macht von seinem Verhältniß zur Kirche (§ 24). Demgemäß deutet er auch die Vermittelung der Kirche zum Gewinne der Vollkommenheit und Seligkeit Christi, welche in dem heiligen Geiste als dem Gemeingeiste der Kirche ausgedrückt ist (§ 116, 3), in dem Sinne, daß darin nur eine Vorbereitung und Anregung des Einzelnen zu der Selbstthätigkeit enthalten sei, in welcher man die eigentlich erlösende Wirkung Christi erfährt (§ 122, 3). Formulirt also Schleiermacher die Aufgabe der Lehre von der Kirche so, daß wir unsere selbständige Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft Christi und unser Leben als integrirenden Bestandtheil des Ganzen immer sowohl unterscheiden als verbinden (§ 114, 2), so ist auch hieran zu erkennen, daß er den Begriff der Lebensgemeinschaft mit Christus als individuelles Verhältniß der Theilnahme an der Kirche überordnet. Die formelle Congruenz zwischen der Lehre von der Erlösung und der von der Sünde kommt also nicht zur Ausführung, und die Erwartung, welche durch den allgemeinen Begriff von der Religion erweckt war, wird durch dieses Resultat berichtigt. Ich bezeichne dies lediglich als Thatsache, ohne aus dieser Incongruenz ein Bedenken gegen die Richtigkeit der Darstellung abzuleiten. Es wird sich aber demnächst darum handeln, wie Schleiermacher mit seiner dem Abälard analogen Auffassung der Erlösung der gerade entgegengesetzten kirchlichen Ueberlieferung nahe tritt, welche nach seiner Definition der Glaubenslehre vorzutragen ihm obliegt.

66. Trotz seiner Abneigung gegen Verhältnisse des Alten Testaments schließt sich Schleiermacher dem seit der Reformation in Geltung gesetzten Schema des dreifachen Amtes Christi

an, um die kirchliche Lehre darzustellen. Seinen Grundsätzen gemäß konnte er sich dieser Accommodation auch nicht entziehen; und er rechtfertigt das Verfahren dadurch, daß durch Auslassung des einen oder des andern Gliedes die Gewähr für die Vollständigkeit der Auffassung der Heilswirkung Christi leiden würde. Er hat dabei nicht berücksichtigt, was Ernesti gegen die in dem Schema ausgedrückten Unterscheidungen eingewandt hatte[1]), woran zu erinnern hier der Ort ist. Indem nämlich Ernesti die Geltung der einzelnen Typen für Christus an dem biblischen Gesammtmaterial erprobt, findet er, daß Jesus nicht überhaupt als Prophet, sondern als der dem Mose gleiche Prophet angesehen werden müsse; darin sei aber nach dem Maße des Vorbildes die königliche Gewalt eingeschlossen (Deuteronom. 33, 5). Denn Mose war als Prophet der Befreier des Volks und der Gründer und Leiter seines Gemeinwesens. Das Königthum oder Hirtenamt Christi ferner beziehe sich auf das Gebiet der geistigen Wahrheit, also auf dasjenige, dessen Leitung der Beruf des vollkommenen Propheten ist. Das königliche und das prophetische Amt fallen demgemäß in Christus zusammen, da das regnum potentiae et gloriae doch nicht als officium gedacht werden kann. Das königliche oder Hirten-Amt hat aber seine höchste Leistung oder Aufgabe in der Aufopferung für die Unterthanen (Joh. 10, 15), also schließt es auch das Merkmal in sich, welches durch das priesterliche Amt ausgedrückt wird. Denn der allgemeine Begriff des Dienstes Gottes für das Volk, welchen der Priester ausübt, kommt auch dem Könige zu, und ist von Christus unter diesem Attribut auf seine Lebensaufopferung bezogen worden, während er selbst sich niemals den Priesternamen beilegt. Die drei Titel schließen sich also nicht aus, sondern ein, und der ganze Zusammenhang der berufsmäßigen Thätigkeit Christi kann in demselben Sinne und Umfang aus dem Titel des Propheten wie aus dem des Königs entwickelt werden. Durch diese biblisch-theologische Kritik der hergebrachten Lehrweise wird allerdings die lutherische Behandlung der Sache auf das Durchgreifendste widerlegt. Denn in dieser Schule hatte man die Reihenfolge der Aemter Christi nur nach der zeitlichen Ordnung ihrer Erscheinungen festgestellt,

1) De officio Christi triplici. Opuscula theologica (1773, ed. sec. 1792) p. 371—396.

und deshalb das königliche Amt lediglich auf die Attribute des **status exaltationis** angewendet, welche Ernesti mit gutem Rechte gar nicht als Aeußerungen eines **officium** betrachtet wissen will. Die reformirte Theologie hingegen hatte den Hauptgesichtspunkt Ernesti's insofern befolgt, als sie die priesterliche Stellvertretung der Gläubigen durch Christus als eine Bewährung seines Königthums begriff.

Indem nun Schleiermacher die übliche Reihenfolge der Darstellung innehielt, so hat er zwar die Ansicht der Lutheraner vom königlichen Amt modificirt, aber er hat die Verbindung desselben mit dem priesterlichen nicht aufgefunden, welche Calvin und die reformirten Theologen ausgeführt, und welche Ernesti angedeutet hatte. Das königliche Amt erkennt er als Ausdruck davon, daß Christus eine organische Gemeinschaft beabsichtigt hat, außerhalb welcher kein Einzelner zu ihm in Beziehung tritt. Er verwahrt sich dabei gegen die lutherische Ansicht, daß die königliche Macht Christi erst nach seiner Erhebung über die Erde beginne, da Christus selbst behaupte, nicht daß er werde ein König werden, sondern daß er es sei (§ 105, 1). Jedoch bewährt er diese Wahrheit nur daran, daß Christus unabänderliche Gesetze für sein Gemeinwesen und Anweisungen für dessen Einrichtung ertheilt habe; hingegen ist für Schleiermacher der Gedanke völlig fremd, daß Christus gerade in der Gewißheit seines Königthums seine Lebensaufopferung vollzogen, daß er als Haupt der Gemeinde für dieselbe hat sterben wollen. Schleiermacher's Darstellung also ordnet das königliche Amt dem priesterlichen unter, so wie er in der Lehre von der Erlösung das Gesammtleben aus der individuellen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus hervorgehen ließ. Hingegen ist seine Deutung des prophetischen Amtes so beschaffen, daß dasselbe den ganzen Stoff des Handelns und des Redens umfassen soll. Denn indem Christus nur durch die Kundmachung seiner eigenthümlichen Würde die Menschen wirksam einladen konnte, in die dargebotene Gemeinschaft einzutreten, so ist seine praktische Selbstdarstellung im thätigen, wie im leidenden Gehorsam zu seinem prophetischen Amte gehörig (§ 104, 1), und bezieht sich seine Lehre auf seine Person, welche zugleich nach Außen hin die Lehre von seinem Beruf ist, oder von der Mittheilung des ewigen Lebens in dem Reiche Gottes, und nach Innen die Lehre von seinem Verhältniß zu Gott als seinem Vater.

Daher Alles, was zu seinem priesterlichen und königlichen Amt gehört, in seiner Lehre ebenfalls vorkommen muß, indem er seine Bestimmung verkündigte, die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben und geistig zu regieren. Unter diesen Bedingungen ist seine Selbstdarstellung die Verkündigung des göttlichen Willens durch Wort und That; er ist Prophet als Vertreter Gottes gegenüber den Menschen (§ 103, 2. § 104, 3).

Wenn also Christi zweifacher Gehorsam zugleich den Stoff seiner priesterlichen Function darbieten soll, so kommt er unter dem entgegengesetzten Verhältniß in Betracht; denn der Hohepriester ist der Geschäftsführer des Volkes bei Gott, seine Handlungen dienen dazu, die Menschen Gott gegenüber zu vertreten (§ 104, 1). Unter diesem Gesichtspunkte stellt nun Schleiermacher folgende Erörterungen an. 1) Leidender und thätiger Gehorsam sind in Christus in jedem Lebensmoment, wie im Gesammtleben ungetrennt und untrennbar von einander. Denn in jedem Leiden ist eine Reaction der Thätigkeit, nämlich des werthgebenden Gottesbewußtseins als Impulses und Maßstabes der Ergebung. Andererseits hat jeder Moment der Thätigkeit seinen Anlaß an einem Leiden, und die Beschränktheit jedes Erfolgs im Vergleich mit der Absicht der Thätigkeit reflectirt sich stets in einer Leidensempfindung. Hienach war die vollkommene Ergebung Christi ins Leiden ohne Nachgiebigkeit und ohne Bitterkeit die Krone seines thätigen Gehorsams, und sein thätiges Gesammtleben war so mit den Hemmungen durch die Sünde der Anderen durchflochten, daß sie ihm in seinem Mitgefühl mit der Sünde zur Erhaltung und Steigerung seiner Thätigkeit dienten. 2) Der thätige Gehorsam, welcher also den leidenden mit umschließt, hat seinen Maßstab nicht an dem göttlichen Gesetze, sondern an dem göttlichen Willen. Denn Gesetz bezeichnet allemal einen Zwiespalt zwischen einem gebietenden höhern und einem unvollkommenen untergeordneten Willen, dieser Zwiespalt kann aber in dem Verhältniß zwischen Christus und Gott nicht angenommen werden. Also würde es nur einen Widerspruch in sich ergeben, wenn man behauptete, daß Christus sich freiwillig dem Gesetze unterworfen hätte. Was unter dem göttlichen „Willen" in diesem Zusammenhang verstanden werden soll, hat Schleiermacher außer durch Allegation von Joh. 4, 34; 5, 19. 30; 6, 38 nicht erklärt. Wenn man sich aber erinnert, daß er die prophetische

Rede Christi auf seinen besondern Beruf gerichtet fand, und darauf achtet, daß er das sittliche Maß der freiwilligen Lebensaufopferung Christi in dem Bewußtsein seiner Berufspflicht erkennt (§ 104, 4), so kommt der göttliche Wille auf den Begriff des besondern sittlichen Berufes hinaus, dessen objective Giltigkeit nie ohne den subjectiven Entschluß anerkannt, in welchem also kein Abstand zwischen dem Gebietenden und dem Gehorchenden zugelassen wird. 3) Christus hat nicht den göttlichen Willen an unserer Stelle oder zu unserem Besten erfüllt. Denn — abgesehen von dem falschen Sinne, als ob wir dadurch von der Erfüllung des göttlichen Willens entbunden würden, — nur das Vollkommene hat vor Gott einen Werth, in Christus aber kann wegen seiner Vollkommenheit kein Ueberschuß an Gottgefälligkeit wahrgenommen werden, der unsern Mangel daran übertragen könnte. Und an und für sich betrachtet, abgesehen von unserer Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft, kann der Gehorsam Christi nichts für uns erreicht oder in Beziehung auf uns verändert haben. 4) Insbesondere hat Christus in seinem Leidensgehorsam nicht die Strafe der menschlichen Sünden in dem Sinne getragen, als sei sein Leiden gleich der Summe der Uebel, welche dem Maße der menschlichen Sünden und der göttlichen Gerechtigkeit entsprochen haben würde. Denn, abgesehen von der Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur, widerspricht diese Annahme, indem sie sich in der Behauptung darstellt, daß Christus den Zorn Gottes getragen habe, derjenigen Bestimmtheit des menschlichen Lebens Jesu, in welcher er schuldfrei war und nur durch sein Mitgefühl in Beziehung zur Sünde stand. Zugleich wird in jener Annahme der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit vorausgesetzt, daß sie Strafen auch ohne ihren Naturzusammenhang mit dem Bösen nothwendig mache, was von dem Vorbilde der rohesten menschlichen Zustände entlehnt ist. Diesen Negationen gegenüber erklärt nun Schleiermacher: 5) Wie die Gottgefälligkeit des israelitischen Volkes durch seine Gemeinschaft mit dem amtlichen Thun des Hohenpriesters vermittelt war, so hat der thätige Gehorsam Christi die Bedeutung der Genugthuung für uns, insofern er die Quelle eines geistigen und seligen Lebens geworden ist, und sofern Gott jeden von uns nicht wie er für sich ist, beurtheilt, sondern so wie er in Christus ist, der uns Gott in derjenigen Reinheit darstellt, wozu wir den Trieb eben ihm ver-

danken. Aber diese Genugthuung ist nicht stellvertretend, weil weder uns zugemuthet werden konnte, das geistige Leben aus uns selbst anzufangen, noch uns gestattet wird, uns von der selbstthätigen Fortsetzung dieses Lebens entbunden zu achten. 6) In seinem leidenden Gehorsam hat Christus die Strafe der Sünde hinweggenommen. Denn in der menschlichen Gesellschaft, wo eben so viel Uebel wie Sünde ist, wo aber nicht jeder das seiner Schuld entsprechende Uebel vollständig und ausschließend an sich erfährt, leidet der Unschuldige in dem ihn unverschuldet treffenden Uebel das, was für die Schuldigen Strafe wäre. Hienach gewährleistet das Mitgefühl, in welchem Christus bereit war, sein Todesleiden als Folge der Sünde seiner Gegner auf sich zu nehmen, diejenige Trennung von Strafe und Sünde, daß diese von uns in der Gemeinschaft seines seligen Lebens nicht mehr als zusammenhängend empfunden werden. Hienach ist das Leiden Christi stellvertretend für uns im Mitgefühl für die Sünder und in Erfahrung der ihnen gebührenden Uebel; aber nicht genugthuend, weil gerade in der Gemeinschaft mit ihm auf gleichartiges Leiden zu rechnen ist.

Ich muß gestehen, daß ich in dieser Neugestaltung der Lehre vom hohenpriesterlichen Amte Christi nicht mit Gaß [1]) ein Meisterstück der Dialektik erkennen kann. Ich werde vielmehr durch diese Darstellung, sofern sie dialektisch sein will, eben so peinlich berührt, wie fast durch die ganze Glaubenslehre Schleiermacher's; und sofern sie kritisch ist, ist sie unvollständig und unsicher. Ich gebe zu, daß die Untrennbarkeit des thätigen und des leidenden Gehorsams in der Anschauung des Lebens Christi in musterhafter Weise erklärt ist. Es ist dies aber nichts Neues, sondern auch die alte Schule faßte dies Ganze als den Stoff des meritum Christi auf, als dasjenige Positive, das im Glauben als Gerechtigkeit angerechnet werden oder die Sündenvergebung begründen sollte. Ist aber diese Anschauungsweise für das Leben Christi die ethisch nothwendige, ist die Geduld im Leiden nur ein Modus der positiven sittlichen Thätigkeit Christi, so erhebt sich ein starkes Bedenken gegen die zu Ehren der dogmatischen Ueberlieferung vorgenommene Unterscheidung und Coordination der beiden Arten des Gehorsams Christi, deren jede auf eine verschiedene Wirkung

1) Geschichte der protestantischen Dogmatik. 4. Bd. S. 621.

hinausgeführt wird. Und zwar giebt Schleiermacher dieser Distinction eine von der alten Schule völlig abweichende Beziehung. Hier wurden die beiden Arten des Gehorsams unterschieden als der Stoff der doppelten Genugthuung an Gott nach dem Maße seines Gesetzes, welches sowohl Strafe für die Sünder als Erfüllung zum Zweck der Seligkeit für die Menschen vorschrieb. Darin also war die negative Voraussetzung der positiven Begnadigung nachgewiesen, die letztere aber war als Ein Act in sich auf das Gesammtverdienst des Gehorsams Christi begründet. Schleiermacher aber knüpft an die beiden unterschiedenen Arten des Gehorsams die Wirkungen auf die Menschen, welche er als Erlösung und Versöhnung dargestellt hat. Nach ihm hat Christus in seinem thätigen Gehorsam genuggethan, aber nicht an eine allgemeingiltige Forderung Gottes, sondern für unser Bedürfniß nach dem neuen geistigen Leben. Ferner hat Christus durch seinen Leidensgehorsam versöhnt, aber nicht Gott mit den Menschen, sondern uns mit den uns treffenden Uebeln. Die alte Schule führte die Distinction der beiden Arten des Gehorsams wirklich auf eine Coordination hinaus, weil die Erfüllung des Gesetzes durch Strafleiden und durch That verschiedenartig ist. Schleiermacher bringt es bei seiner Deutung des thätigen und des leidenden Gehorsams ebenso wenig zu einer Coordination der Wirkungen, als in seiner leitenden Darstellung der Begriffe von Erlösung und Versöhnung. Denn wie in der richtigen Lebensanschauung von Christus die Leidensmomente ihren Werth nur in der Unterordnung unter den thätigen Gehorsam überhaupt haben, so ist die veränderte Empfindung vom Uebel überall nothwendig zurückbezogen auf die Erweckung des Gottesbewußtseins, welches die Kraft hat, der Sünde entgegenzuwirken, also auf die Erlösung. Das Bewußtsein der Versöhnung kann nur als eine Affection der Gewißheit der Erlösung gelten. Wenn aber ferner die beiden von einander unterschiedenen Arten des Gehorsams als Träger der erlösenden und der versöhnenden Wirkung Christi ihre Beziehung auf die Menschen haben, so werden sie eben nicht in dem Schema des priesterlichen Amtes Christi aufgefaßt, dessen Sinn die Vertretung der Menschen vor Gott ist.

Diese widerlegende Folgerung trifft allerdings nicht den ganzen Zusammenhang der Darstellung Schleiermacher's; aber nur in der Beleuchtung durch dieses Urtheil findet man den Weg durch

die verschiedenen Gruppen der Erörterung. Nämlich zuerst, wo er die Analogie mit dem Hohenpriester des A. T. genau im Auge behält, spricht er aus, daß „Christus uns rein darstellt vor Gott, vermöge seiner eigenen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben in uns auch der Trieb in uns wirksam ist, so daß wir in diesem Zusammenhang mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind" (S. 133). Allein hienach ist es nicht begreiflich, daß das Thun Christi doch in keinem Sinne stellvertretend heißen soll (S. 142). Denn für das Urtheil Gottes vertritt doch die Vollkommenheit Christi die Unvollkommenheit der mit ihm verbundenen und dadurch annähernd gleichartigen Genossen. Aber diese Reflexion auf Gottes Urtheil über die von Christus abgeleiteten Erlösungszustände tritt eben nur ganz vorübergehend auf, und übt keinen nachhaltigen Einfluß. Denn schon S. 134, gerade indem er den Unterschied des prophetischen und des priesterlichen Amtes erklärt, hat Schleiermacher die Analogie der Alttestamentlichen Institution aus den Augen verloren. „Der hohepriesterliche Werth des Gehorsams Christi bezieht sich auf seine Vereinigung mit uns, sofern sein reiner Wille, den göttlichen Willen zu erfüllen, kraft der zwischen ihm und uns bestehenden Lebensgemeinschaft auch in uns wirksam ist, und wir also an seiner Vollkommenheit Theil haben, wenn auch nicht in der Ausführung, so doch im Antrieb; so daß unsere Vereinigung mit ihm, wenngleich sie sich in der Erscheinung nur anders entwickelt, doch als absolut und ewig von Gott anerkannt, und ebenso in unserem Glauben gesetzt wird." Diese directe Erklärung des hohenpriesterlichen Werthes Christi ist so unrichtig, daß sie etwa auf das königliche Wirken Christi paßt; in dem Folgesatz tritt allerdings ein Anklang an das priesterliche Verhältniß Christi zu Gott auf, allein auch dieser Satz steht nicht in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Deutung. Denn es kommt nicht blos darauf an, daß unsere Vereinigung mit Christus von Gott anerkannt wird, sondern darauf, daß wir in ihr, trotz unserer individuellen Mängel, persönlich Gott wohlgefällig sind. Wo nun aber (S. 142) die Bedeutung des thätigen Gehorsams als genugthuend anerkannt wird, nämlich daß Christus das Genügende gethan hat, um für uns die Quelle des geistigen Lebens zu sein, und wo zugleich das Verhältniß der Stellvertretung in Abrede gestellt wird, hat Schleiermacher das Schema des hohen-

priesterlichen Amtes gänzlich aus den Augen verloren. Dasselbe ist auch schon vorher (S. 139) der Fall, wo es über das Leiden Christi heißt, daß in ihm „uns die sich schlechthin selbstverleugnende Liebe erscheint, und in ihr sich uns die Art und Weise vergegenwärtigt, wie Gott in ihm war, um die Welt mit sich zu versöhnen." „Der hohepriesterliche Werth des leidenden Gehorsams besteht vornehmlich darin, daß wir Gott in Christus sehen, und ihn als den unmittelbarsten Theilnehmer der ewigen Liebe, welche ihn gesendet und ausgerüstet hat" [1]). So musterhaft ist die Dialektik dieses Abschnittes, daß nicht einmal das anerkannte Schema der Anschauung des Gegenstandes aufrecht erhalten wird! So wie nun der letzte Satz direct an Abälard's Ansicht anklingt, so ist das Resultat dieser Untersuchung so zu fassen, daß Schleiermacher, indem er im Allgemeinen auf der Spur Abälard's die Heilswirkung Christi ausschließlich in der Richtung von Gott auf die Menschen zu verstehen sucht, er das Element der dogmatischen Ueberlieferung, welches auf der Spur Anselm's zugleich eine wie immer beschaffene Rückwirkung Christi auf Gott ausdrückt, sich anzueignen nicht vermocht hat. Denn was er in dieser Hinsicht fast gezwungen zugiebt, nämlich daß Gott die mit Christus verbundenen Menschen auf die Vollkommenheit Christi hin sich gefallen läßt, das hat auch Abälard in wenig modificirter Weise dadurch ausgedrückt, daß das Verdienst und die Fürbitte Christi die Unvollkommenheit unserer Liebe zu Gott für dessen Beurtheilung ergänzt (S. 51).

Mitgewirkt zu jenem Ausgange hat ohne Zweifel Schleiermacher's Abneigung gegen die Begriffe, welche den Maßstab für die Behauptung der doppelten Genugthuung Christi bildeten, die juristisch gefaßte Strafgerechtigkeit Gottes und das göttliche Gesetz. Was er gegen jene (unter Nr. 4) einwendet, trifft freilich die überlieferte Lehre eben so wirksam, wie die übereinstimmenden Bemerkungen von Faustus Socinus (S. 325). Weniger einleuchtend ist das Bedenken gegen die Messung des thätigen Gehorsams

1) Im Zusammenhange mit diesem Satze wird noch einmal ausgesprochen, der hohepriesterliche Werth des thätigen Gehorsams Christi bestehe darin, daß Gott uns in Christo als Genossen seines Gehorsams sieht. Aber auch diese Formulirung ist schon nicht correct, und deshalb war es möglich, die ganz incorrecte Erklärung des hohenpriesterlichen Werthes des leidenden Gehorsams anzuschließen.

Christi an dem Gesetze (unter Nr. 2), daß nämlich durch das Gesetz immer ein Abstand zwischen dem gebietenden und dem gehorchenden Willen ausgedrückt und die Einigung zwischen denselben ausgeschlossen sei, welche in dem Falle Christi stattfindet. Denn die besondere Berufsaufgabe Christi, welche Schleiermacher als das Maß seines Handelns unter dem biblischen Ausdruck des göttlichen Willens anerkennt, findet ihren sittlichen Werth doch nicht, wenn sie außerhalb des allgemeinen Sittengesetzes fällt, sondern nur, wenn sie unter demselben befaßt ist. Wenn der Beruf das besondere Gebiet regelmäßiger Thätigkeit ist, in welchem Einer den Endzweck der Gemeinschaft zu verwirklichen hat, so ist er eben durch diese Besonderheit an das allgemeine Gesetz gebunden. Freilich wird gerade dadurch ausgeschlossen, daß der thätige Gehorsam Christi in irgend einer Hinsicht materiell den Gehorsam der Menschen gegen das Gesetz ersetzt hat (unter Nr. 3); allein gerade aus dem von Schleiermacher eingeführten Begriff des Berufes folgt dasjenige, was er ebenfalls ablehnt, nämlich daß Christus zu unserem Besten gewirkt hat. Denn sein besonderer Beruf war die Gründung des Gottesreiches. So unsicher und undeutlich ist die Haltung dieses Begriffs bei Schleiermacher, daß er ihn nur beiläufig bei seinem rechten Namen nennt, und daß er die Beziehung desselben nicht vollständig erkennt. Und doch ist diese Andeutung das Werthvollste in der ganzen Erörterung des hohenpriesterlichen Amtes. Einen Vorgänger in der Auffassung der geschichtlichen Erscheinung Christi unter diesem Gesichtspunkte hat Schleiermacher an Piscator. Um nämlich seinen Widerspruch gegen die stellvertretende Bedeutung des thätigen Gehorsams Christi in Hinsicht der Erfüllung des Gesetzes zu unterstützen, hatte derselbe erklärt, der göttliche Wille, welchem Christus durch seinen Versöhnungstod entsprach, sei nicht das allgemeine Gesetz, sondern eine specielle Vorschrift für ihn allein [1]). Dasjenige Merkmal aber, durch welches Schleiermacher die Berufsaufgabe Christi, den Willen Gottes, dem göttlichen Gesetz entgegengesetzt hatte, nämlich die Freiwilligkeit, war auch schon

1) Vgl. bei Gerhard, Loci theol. tom. VII. p. 65: Voluntatem illam coelestis patris, quam Christus in officio redemtionis implevit, non intelligendam esse de lege mosaica, sed de speciali mandato satisfaciendi et moriendi pro electis.

von Coccejus[1]) hervorgehoben worden. Jedoch beschränken diese Beiden, indem sie der Stelle Hebr. 10, 7—10; Ps. 40, 9 folgen, den Inhalt des besondern Willens Gottes auf das Sterben Christi, während zuerst Schleiermacher die ganze Lebensführung desselben unter den Begriff des Berufes gefaßt hat. Allerdings hat er nun diese Erkenntniß ebenso wenig für die Auffassung des priesterlichen Amtes Christi verwerthet, als er sie überhaupt scharf ins Auge gefaßt hat. Denn wenn in jenem Begriff überhaupt eine eigenthümlichere Form für das Verständniß des Lebens Christi enthalten ist, so gälte es die Probe, ob nicht in der Beziehung der Thätigkeit Christi auf Gott hin unter der Leitung dieses Begriffes etwas Befriedigenderes zu erreichen wäre, als was durch den Begriff des Gesetzes von der alten Schule ausgedrückt wird.

Daß nun Schleiermacher an eine solche Aufgabe offenbar nicht gedacht hat, daß ferner überhaupt das Problem des priesterlichen Amtes Christi ihm unter den Händen verloren gegangen ist, bedarf noch einer Erklärung. Ich glaube dieselbe darin finden zu dürfen, daß er gemäß der Anlage seiner Glaubenslehre den Begriff der Erlösung zur Darstellung bringt, ohne den specifischen Gedanken von Gott, der dem Erlösungsbewußtsein entspricht, sich zu vergegenwärtigen. Er mochte ja denselben seinem Plane gemäß in den Eigenschaften der Liebe und der Weisheit nachträglich darstellen. Aber da das religiöse Bewußtsein von der Erlösung sich in Hinsicht derselben von der Liebe Gottes abhängig weiß, so ist es überhaupt ein Fehler, wenn die Darstellung der Erlösung durch Christus in voller Gleichgiltigkeit gegen dieses Merkmal verläuft. Hiedurch aber erklärt sich, warum Schleiermacher das Schema des hohenpriesterlichen Wirkens Christi für sich nicht aufrecht erhalten konnte. Denn die Vertretung der Gläubigen vor Gott durch den Berufsgehorsam Christi kann nur in Beziehung auf einen ganz bestimmten Begriff von Gott gedacht werden. Die alte Schule dachte in dieser Beziehung Gott als den Vertreter

1) Summa doctr. de foedere et testamento dei cap. V, 93: Mandatum hoc a patre accepisse censetur, ut ipse solus et unus hominum omnium non quidem animam invitus amitteret, sed sponte et ex libera potestate tanquam liberrimus sponsor in satisfactionis pretium poneret positamque resumeret.

des ewigen Gesetzes unter dem Attribut juristischer Gerechtigkeit. Es war nun nicht genug, diesen Begriff zu verwerfen; er mußte durch einen andern ersetzt werden. Indem jedoch hier eine Lücke gelassen wurde, so hat dieses zur Folge, daß die Erörterungen Schleiermacher's aus dem Schema des priesterlichen Amtes in das des prophetischen und des königlichen hinabgleiten. Deshalb ist die Dialektik, welche dieses möglich macht, nicht musterhaft.

67. Die Erlösung und die Versöhnung durch Christus waren von Schleiermacher gegen seine vorausgehende Absicht blos auf den Einzelnen bezogen und an den Functionen des individuellen Selbstbewußtseins als wirksam nachgewiesen worden. Wenn nun doch besonders gehandelt wird von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt, so wird dadurch einmal bestätigt, daß die Begriffe von Erlösung und Versöhnung eigentlich für die religiöse Gemeinschaft als Ganzes verstanden werden sollten. Wie aber die wirkliche Darstellung jener Begriffe erfolgt war, so darf man nur erwarten, daß der nächste Begriff der Wiedergeburt, der in die Bekehrung und die Rechtfertigung zerfällt, eine Specification der oben dargestellten Wirkungen Christi darbieten wird. Der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs der Lebensgemeinschaft würde es entsprechen, wenn die Lehre von der Kirche vor der von der Wiedergeburt und der Heiligung des Einzelnen sich entfaltete. Und den Anlaß dazu erkennt Schleiermacher selbst darin, daß die Lehre von Christi Geschäft in die Beziehung seines königlichen Amtes auf die Gemeinschaft ausmündet. Dennoch schließt er sich dem in der lutherischen Ueberlieferung üblichen Verfahren an, die individuelle Heilsordnung der Lehre von der Kirche vorauszuschicken. Denn er erkennt ausdrücklich nur die gleiche Möglichkeit dieser und der umgekehrten Reihenfolge an, da er eine vollkommene Gegenseitigkeit zwischen dem gemeinschaftlichen und dem individuellen Factor des Heilslebens statuirt. Er entscheidet sich aber für die Voranstellung der letztern Seite aus der empirischen Rücksicht darauf, daß doch ursprünglich Einzelne von Christus ergriffen wurden, und auch jetzt es eine durch die geistige Gegenwart im Wort vermittelte Wirkung Christi ist, wodurch die Einzelnen in die Gemeinschaft des neuen Lebens aufgenommen werden (§ 106, 2). Ur-

sprünglich hat es Schleiermacher gewiß nicht so gemeint, daß der Einzelne und die Gemeinschaft sich in dem nackten Schema der Wechselwirkung zu einander verhalten; die Lehre vom höchsten Gut wird gewiß nicht durch dieses Schema erschöpft. Allein nachdem in der Lehre von der Erlösung der Begriff der Lebensgemeinschaft auf den Sinn eines durchaus individuellen Verhältnisses hinausgeführt war, kann man sich über die getroffene Entscheidung nicht wundern. Ferner bringt es die empirische Erörterung der subjectiven Zustände mit sich, daß die Rechtfertigung als Correlat der Bekehrung unter dem umfassenden Titel der Wiedergeburt zur Sprache gebracht wird. Denn der Uebergang des Einzelnen aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit zur Lebensgemeinschaft mit Christus ist als veränderte Lebensform, als Richtung des Willens betrachtet, die Bekehrung; in der Reflexion des Gottesbewußtseins auf diesen Vorgang ist zugleich ein neues Verhältniß zu Gott ausgedrückt, die Rechtfertigung (§ 107, 1). Daß keines dieser beiden Momente von dem andern getrennt werden kann, ist in dem Rahmen der von Schleiermacher unternommenen Betrachtung, in der Beziehung auf das empirische Subject völlig richtig, und kommt mit dem ursprünglichen praktischen Selbstbewußtsein der Reformatoren überein. In dieser Hinsicht mag es auch bereitwillig zugestanden werden, daß beide Momente als gleichzeitig gedacht werden müssen. Die andere Behauptung aber, daß jede das untrügliche Kennzeichen der andern sei, hat doch nicht die Bedeutung, daß beide in realer Wechselwirkung stehen. Vielmehr macht Schleiermacher die Rechtfertigung von der Bekehrung abhängig. Diese Auffassung dürfte nicht auffallen, wenn es sich um das Auftreten beider Acte im subjectiven Bewußtsein handelte. Denn in dieser Hinsicht sind auch die Theologen der alten Schule einig. Aber Schleiermacher beruft sich nicht auf die subjectiv-psychologische Beobachtung, sondern auf den objectiv-theologischen Gesichtspunkt, indem er lehrt: „Die Rechtfertigung setzt etwas voraus, in Beziehung worauf Jemand gerechtfertigt wird, und da in dem höchsten Wesen kein Irrthum möglich ist, so wird angenommen, zwischen dem Vorher und Jetzt sei dem Menschen etwas begegnet, wodurch das frühere göttliche Mißfallen aufgehoben wird, und ohne welches er nicht habe können ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden" (§ 107, 2). Obgleich dies ziemlich undeutlich klingt, so

kann es nicht in dem Sinne der reformirten Theologie (welche für Schleiermacher nicht da war) gemeint sein von der hohenpriesterlichen Vertretung der Menschen vor Gott durch Christus. Denn so weit dieser Gedanke angeeignet wird, gilt er für Schleiermacher auch nur in der Voraussetzung der erfolgten Vereinigung der Gläubigen mit Christus.

Jeder Zweifel über die eigentliche Meinung wird durch den directen Lehrsatz beseitigt: „Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergiebt und ihn als ein Kind Gottes anerkennt. Diese Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt aber nur, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat" (§ 109). Zur Erläuterung des Satzes erinnere ich nun zunächst daran, daß die Sündenvergebung schon in der Erklärung der Versöhnung erwähnt worden war, als das Verschwinden des Bewußtseins der Strafwürdigkeit, als das „Erste des versöhnenden Momentes." Die vorliegende Lehre dient also zur Specification der Lehre von der Versöhnung. Nun war ja mit diesem Begriff nur die von der Erlösung abhängige Wirkung Christi bezeichnet, durch welche der Gläubige mit den ihn treffenden Uebeln ausgesöhnt wird, die er nicht mehr als Strafe seiner Sünde empfindet (S. 515). Eine Beziehung dieses Bewußtseins auf Gott wurde mit dieser Erklärung Schleiermacher's nicht verbunden. Indem also die Lehre von der Rechtfertigung gerade das Verhältniß des Gläubigen zu Gott bestimmt, wird die Lehre von der Versöhnung ergänzt. Indessen tritt diese thatsächliche Beziehung weniger hervor, da sich Schleiermacher zunächst an die kirchliche Ueberlieferung der vorliegenden Lehre, insbesondere an das Schema anschließt, welches die lutherische Theologie befolgt. Er nimmt nämlich die in derselben übliche Unterscheidung zwischen der negativen Sündenvergebung und der positiven Rechtfertigung an, und zwar als giltig in dieser Reihenfolge. Nur wählt er den Ausdruck der Gotteskindschaft durch Adoption als Bezeichnung des positiven Sinnes von Rechtfertigung, der über die Aufhebung der Strafwürdigkeit hinaus die Gewißheit der vollen Seligkeit verbürgt. Darin hat er Vorgänger gehabt. Er bewährt aber ferner diese Aufeinanderfolge von Sündenvergebung und Adoption durch ihre Congruenz mit den Theilen der Bekehrung, Buße und Glaube, die er ebenfalls aus lutherischer Tradition aufgenommen hat, obgleich er

selbst der ursprünglichen Meinung Luther's (S. 163) und der Calvin's (S. 215) sich nicht verschließen kann, daß die wahre Buße den Glauben voraussetzt (§ 108, 2). Endlich macht er sich auch darin von der lutherischen Tradition abhängig, daß er sich bemüht, das Bewußtsein der Sündenvergebung und Rechtfertigung direct mit dem Vorgange der Bekehrung zu verknüpfen. Und hierin tritt nun die Abhängigkeit jener von dieser deutlich ins Licht. Das Bewußtsein der Verschuldung gegen Gott und der Strafwürdigkeit muß aufhören, wenn erst durch und mit dem Glauben die Lebensgemeinschaft mit Christus entstanden ist. Hier ist nun zweierlei denkbar. Einmal scheint es sich von selbst zu verstehen, daß je länger und ununterbrochener wir von Christus getrieben werden, wir desto eher die Sünde und damit unsere Schuld vergessen. Allein dies wäre keine Veränderung des Verhältnisses zu Gott, und würde keine Gewißheit in sich schließen, daß das Bewußtsein der Schuld niemals wiederkehrte. Deshalb wird nur der andere Fall als der wirkliche gelten können, daß die Rechtfertigung mit der Bekehrung gleichzeitig sei. „Die Sündenvergebung muß in uns gesetzt sein, während die Sünde und das Bewußtsein von derselben auch noch in uns gesetzt ist. Nur freilich, wenn die Beziehung der Sünde auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufhören soll, muß auch das Bewußtsein von der Sünde anders geworden sein als früher." Sollte man nun erwarten, daß diese Forderung durch die Nachweisung eines andern Gedankens von Gott, also von seiner Liebe erfüllt würde, so täuscht man sich. Vielmehr verweist Schleiermacher darauf, daß der sich Bekehrende, welcher „sich in die Lebensgemeinschaft Christi hat aufnehmen lassen, insofern er nun von diesem angeeignet ist, der neue Mensch ist, und sich als solchen weiß." „So ist in dem neuen Menschen die Sünde nicht mehr thätig, sondern sie ist nur die Nachwirkung oder Rückwirkung des alten Menschen. Der neue Mensch eignet sich also die Sünde nicht mehr an, und arbeitet auch gegen sie, als gegen ein Fremdes, wodurch also das Bewußtsein der Schuld aufgehoben ist." „Des Glaubens wegen wird ihm das Bewußtsein der Sünde zu dem der Sündenvergebung." Indem endlich Schleiermacher hinzufügt, daß auch die positive Rechtfertigung oder das Bewußtsein der Adoption daraus folgt, daß Christus in uns lebt, also auch an seinem Verhältniß zum Vater

uns theilnehmen läßt, so sieht man leicht, daß dies nichts zweites neben jenem ersten ist. Sondern so wie er gegen seine Absicht zugestehen mußte, daß der Glaube der Grund der wahren Buße sei, so liegt seiner Erklärung der Sündenvergebung der Gedanke zu Grunde, daß der neue Mensch als das Kind Gottes kein Verhältniß zu dessen Heiligkeit und Gerechtigkeit mehr habe.

Wie ist denn aber dieser Zusammenhang beschaffen? Auf seinen Abstand nicht nur von der kirchlichen Lehre, sondern von dem allgemeinen christlichen Bewußtsein habe ich schon durch die Zwischenbemerkung hingewiesen, daß, indem die Beziehung des Sündenbewußtseins auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes anerkannt wurde, die Begründung der Sündenvergebung in der Liebe Gottes nicht ausgesprochen wird. Diese Verschweigung ist ganz analog mit derjenigen, welche ich oben (S. 531) gerügt habe, daß die Beziehung des Gehorsams Christi auf die Gerechtigkeit Gottes geleugnet, und keine Beziehung desselben auf eine andere Eigenschaft Gottes behauptet worden war. Wie sich daraus ergab, daß die Beziehung des Gehorsams Christi auf Gott in die Wirkung auf die Menschen umgebogen wurde, so hat die Nichtbeziehung des Bewußtseins der Sündenvergebung auf Gott die Bedeutung, daß dasselbe blos als eine Folgerung aus dem Bewußtsein der Bekehrung begründet wird. Der Schluß, den Schleiermacher vollzieht, ist folgender. Die Sünden und das Bewußtsein der Sünden gehen den alten Menschen an; — ich bin in der Lebensgemeinschaft mit Christus ein neuer Mensch; — also gehen mich die Sünden, die ich als alter Mensch begangen habe, nichts mehr an. Dieser Schluß ist die richtige Zusammenfassung derjenigen Darstellung, in Hinsicht deren sich Schleiermacher tröstet, daß sie nicht leicht dem Mißverständniß verfalle, als ob jeder sich selbst rechtfertige, indem sie ja alles auf die Einwirkung Christi zurückführt. Denn gerade unter dieser Voraussetzung vollzieht das Subject dieses Urtheil über sich. Nun ist doch dieses Resultat nicht weit entfernt von dem Sinne des Vorschlages, der kurz vorher auf derselben Seite verworfen worden war, nämlich daß man über der stetigen und erfolgreichen Heiligung die Sünden vergesse; ja es steht noch schlimmer als diese Annahme, da die selbstertheilte Sündenvergebung von dem in der Bekehrung begriffenen Subject unter einem Titel vorweggenommen wird, auf den es noch keinen Anspruch hat, nämlich neuer Mensch

zu sein. Es bewährt sich hieran das oben (S. 517) ausgesprochene Bedenken, daß von Schleiermacher's Deutung der Erlösung kein nothwendiger Uebergang zu der Befreiung von dem allgemeinen Schuldbewußtsein einleuchtet. Endlich ist dieser Ausgang die Probe darauf, wie wenig die blos ästhetische Auffassung der Erlösung durch Christus (S. 513) dem Probleme gewachsen ist. Aber so individuell der theoretische Fehler dieser Folgerung zu sein scheint, so darf man sich doch nicht verhehlen, daß Schleiermacher hiemit die Losung jener anspruchsvollen ästhetischen Christen ausgesprochen hat, welche aus ihrer Lebensgemeinschaft mit Christus das Recht nehmen, sich gewisse Sünden selbst ganz leicht zu vergeben.

Indessen reichen die Wurzeln dieser Ansicht noch über die Lehre von der Erlösung in die von der Sünde hinauf. Was aber in dieser Richtung in § 81 der zweiten Ausgabe der Glaubenslehre vorkommt, ist weniger deutlich, als was der ursprüngliche Text enthält, obgleich es keinen andern Sinn hat, als dieser. In der ersten Ausgabe (Zweiter Band. 1822) erklärt also Schleiermacher: „Sofern die Sünde nicht kann im göttlichen Willen gegründet sein, insofern ist sie auch für Gott überhaupt nicht. Sofern aber in uns das Bewußtsein der Sünde wirklich ist, muß es auch als das die Erlösung nothwendig machende von Gott geordnet sein“ (§ 102, 5). „Nämlich Gott hat allerdings geordnet, daß die Stärke des sinnlichen Triebes und die Kraftlosigkeit des Gottesbewußtseins, welche für ihn nur der noch unvollkommene und der Vollendung durch den Erlöser harrende Zustand der menschlichen Natur ist, in unserem Bewußtsein Eins werde als Sünde; und diese Anordnung ist eine und dieselbe mit der der Erlösung, weil die Sehnsucht nach dem Bessern nur durch das Bewußtsein der Sünde zum Verlangen nach Erlösung kann gesteigert werden. So ist demnach gemäß Gottes Anordnung und Willen die Sünde für uns etwas wahres und nothwendiges (muß heißen: muß von uns nothwendig die Sünde als ein richtiger Begriff vorgestellt werden), während sie für Gott ebenso wenig dasselbige ist, als irgend sonst etwas, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, für ihn dasselbige ist als für uns“ (§ 103, 4). In Gemäßheit dieser Grundsätze kann Schleiermacher unter der Sündenvergebung keine Veränderung des Urtheils Gottes gegen früher verstehen; denn Gott beurtheilt das, was uns als Sünde

gelten soll, in seinem Zusammenhang mit der Weltordnung stets nur als das noch nicht vollendete menschliche Wesen. Ebenso, wenn wir diesen Zustand als Sünde auffassen, um nach der Regel des logischen Gegensatzes die Sehnsucht nach der Erlösung in uns zu entwickeln, so folgt, daß im Bewußtsein der Erlösung jenes Urtheil, daß unser sittlicher Mangel Sünde sei, nicht mehr Platz findet, weil das Subject des Mangels nicht mehr da ist, sondern in der Lebensgemeinschaft mit Christus ein Subject der unsündlichen Vollkommenheit. Ja wenn nur der ethische Gegensatz zwischen Sünde und Erlösung ausschließlich und nothwendig das Motiv der Sehnsucht nach der letztern wäre und nicht ebenso leicht das Motiv der Verstockung!

Das Resultat der Rechtfertigungslehre, dessen Zusammenhang mit den näheren und entfernteren Prämissen Schleiermacher's hiedurch erwiesen ist, wird auch nicht durchkreuzt durch die Entwickelung, welche noch hinzugefügt wird (§ 109, 3). Die überlieferte Lehre legt ein besonderes Gewicht darauf, daß Gott als der Urheber der Rechtfertigung gedacht werde. Schleiermacher unternimmt es nun, seine Darstellung und diese Formel in Einklang zu setzen. Erstens kann er sich darauf berufen, daß der göttliche Act der Rechtfertigung auf die Empfänglichkeit des Glaubens bezogen wird; derselbe kann also nicht unabhängig gedacht werden von der Wirksamkeit Christi in der Bekehrung. Dies gilt auch in der alten lutherischen Schule, welche die donatio fidei als Bedingung der Rechtfertigung vorausgehen läßt (S. 304). In Abweichung von jener erklärt er aber zweitens, daß die Rechtfertigung nicht als zeitlich bestimmter Act in der Richtung auf die Einzelnen als solche gedacht werden könne, sondern nur als einzelne und zeitliche Wirkung eines göttlichen Actes und Rathschlusses. Denn in Folge des von ihm vertretenen allgemeinen Begriffs von Gott spricht er aus, es gebe nur Einen ewigen und allgemeinen Rathschluß der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen, welcher identisch sei mit dem der Sendung Christi, ja mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechtes, sofern erst in Christus die menschliche Natur vollendet ist. Von Christus ab sei die zeitliche Kundgebung dieses göttlichen Actes ununterbrochen stetig, erscheine jedoch ihrer Wirkung nach vereinzelt in der Vereinigung der einzelnen Menschen mit Christus. So daß die Rechtfertigung als Einzelthat Gottes

nur in dem Selbstbewußtsein desjenigen auftritt, der von Christus ergriffen ist. Da Gott nicht unter den Gegensatz des Abstracten und Concreten, des Allgemeinen und Einzelnen gestellt werden darf, so hängt die Rechtfertigung des Einzelnen nur davon ab, daß derselbe den allgemeinen Rathschluß Gottes, daß ihm das menschliche Geschlecht in seinem Sohne angenehm ist, in einem Schlusse auf sich anwendet; der Mittelbegriff dieses Schlusses aber muß die Bekehrung sein. Ferner wird daran erinnert, daß das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit dem Menschen von Gott nur geordnet sei in Beziehung auf die Erlösung, und um mit dem Eintreten des Einzelnen in die Erlösung zu verschwinden; aus dieser allgemeinen Wahrheit folgt, daß der einzelne Erlöste, weil er es ist, sich die Schuld durch einen logischen Schluß abspricht. Endlich gesteht Schleiermacher nur in Hinsicht dieses Schlusses zu, daß der göttliche Rathschluß der Rechtfertigung in der Bewirkung der Bekehrung des Einzelnen die Form eines Urtheils, einer Declaration gewinne. Abgesehen davon, in der allgemeinen Fassung des Rathschlusses Gottes könne man Gedanke und That nicht unterscheiden, das Declaratorische verschwinde in dem Schöpferischen. Der Gedanke der Rechtfertigung, dieses praktische Merkmal des evangelischen Christenthums, wird also theils nur als Phänomen des religiösen Selbstbewußtseins erklärt, theils objectiv auf eine Voraussetzung gebaut, welche von den Vertretern der Reformation ausdrücklich abgewiesen worden war. Dieser letztere Punkt wird noch in einem andern Zusammenhang wieder vorkommen.

68. So bedeutsam es im Allgemeinen ist, daß Schleiermacher die Eigenthümlichkeit des Christenthums auf die Erlösung durch Christus zurückgeführt hat, so ist seine Lehre von der Erlösung doch nicht so beschaffen, um Epoche zu machen. Sie liegt in der von Abälard eingeschlagenen Richtung, und findet nähere Vorgänger an Töllner und Tieftrunk (S. 394. 465); und die Modification ihres Sinnes nach der Analogie mit der ästhetischen Art des geistigen Wirkens mochte der Bildungsepoche Schleiermacher's entsprechen, kann aber nicht als eine nothwendige Verbesserung gelten. Vielmehr verräth die damit zusammenhängende Umdeutung der Rechtfertigung aus dem Glauben, daß der sittliche Ernst der Selbstbeurtheilung des Gläubigen gerade nicht

durch diese Lehre sicher gestellt wird. Der Versuch, welchen Schleiermacher in der Lehre vom hohenpriesterlichen Amte Christi zu machen schien, nämlich mit dem Abälard'schen Typus der Lehre die Rücksicht zu verbinden, welche im Allgemeinen als Anselmischer Typus bezeichnet werden mag, erreichte seine Durchführung nicht. Wenn sich nun zeigen wird, daß sich manche Theologen in diesen Lehren in dem Geleise Schleiermacher's bewegen, so will ich nach dem, was oben (S. 485) bemerkt ist, diese Thatsache durchaus nicht in dem Sinne aufgefaßt wissen, daß Jene die Schule Schleiermacher's bilden. Da aber wenigstens der Anspruch auf „den ächten Geist Schleiermacher's" von Anderen ventilirt wird, so würde ich besorgen müssen, in der weitern Verfolgung meiner Aufgabe durch die letzte Epoche der deutschen Theologie Unklarheiten bestehen zu lassen, wenn ich es unterließe, meine Ansicht darüber auszusprechen, wie sich die verschiedenen theologischen Parteien der letzten sechzig Jahre zu Schleiermacher's „Glaubenslehre" verhalten [1]).

Denn um dieses Werk handelt es sich, da theologische Schule immer nur durch eigenthümliche Methode in der systematischen Theologie gemacht wird, und da der theologische Geist des Mannes hauptsächlich aus diesem Werke erkannt werden muß. Nun kann man sich nicht verhehlen, daß sofern Schleiermacher wissenschaftliche Persönlichkeit war, die philosophisch-ethischen Interessen für ihn den Mittelpunkt bildeten, und daß er die so specifisch theologische Aufgabe der Glaubenslehre nur aufgefaßt hat, weil ihm seine amtliche Lebensstellung von jeher Anlaß wurde, seiner persönlichen Frömmigkeit öffentlichen und allgemeingiltigen Ausdruck zu verleihen. Die Anerkennung also, daß Schleiermacher in der Ethik Epoche macht, und in der Dialektik eine Stelle in dem Verlauf der speculativen Philosophie eingenommen hat, sichert ihm seine hohe Bedeutung auch für die Theologie. Und dies bleibt außer Frage, auch wenn man urtheilen müßte, daß die Glaubenslehre gerade eine Hauptursache theologischer Verwirrung geworden ist, und zwar nicht blos demgemäß, wie man sie gebraucht oder mißbraucht hat, sondern auch demgemäß, wie sie wirklich beschaffen ist. Wenn ich sehe, wie Strauß und Kliefoth ihre Wurzeln in die

1) Vgl. auch meine Schrift: Schleiermacher's Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn 1874.

„Glaubenslehre“ treiben [1]), und wie die Gruppen in der Mitte sich um den ächten Geist Schleiermacher's streiten, so kann ich nicht umhin zu vermuthen, daß das Werk nicht die Eigenschaften in sich trägt, durch welche eine gesunde theologische Entwickelung hätte begründet werden können, und daß seine traditionelle Werthschätzung durch allerlei feststehende Selbsttäuschungen bedingt ist.

Beurtheilt man das Werk nicht blos nach seinem factischen Inhalte, sondern auch nach der ihm gestellten Aufgabe, so bietet es zwei Paare von Merkmalen dar, welche je einen Gegensatz bilden. Die Glaubenslehre soll als historische Wissenschaft die in der evangelischen Kirche geltende Lehre darstellen; aber sie soll

1) Die specifische Einwirkung von Schleiermacher's Glaubenslehre auf D. F. Strauß setze ich als bekannt voraus. Eine eigenthümliche Probe darauf bietet der Umstand dar, daß schon Braniß (Ueber Schl.'s Glaubenslehre; ein kritischer Versuch. 1824. S. 147 ff.) dieselbe speculative Ansicht, welche nachher von Strauß vertreten wird, aus den philosophischen Prämissen Schleiermacher's entwickelt hat, um darzuthun, daß diese mit der christologischen Tendenz der Glaubenslehre sich nicht vertragen. Ebenso sind es Schleiermacher'sche Ideen, mit einiger Nachhülfe durch Hegel'sche Formeln, denen gemäß Kliefoth (Einleitung in die Dogmengeschichte. 1839. S. 20. 21) nachweist, wie christliche Lehre und Sitte als gemeinsames Werk und Besitz der Gemeinschaft der Gläubigen entstehen, wie sie dann nicht mehr dem Einzelnen gehören, sondern objective, geschichtliche Dinge (!) geworden sind, wie sie durch kirchliche Regierung und Gesetzgebung zum Symbol und Gesetz werden, welchen das einzelne Bewußtsein, um sich daran zu bilden, sich unterordnen soll, wie der so entstandene kirchliche Organismus seinen Zweck in der christlichen Bildung der Individuen, sein Ziel und seine Norm in Symbol und Gesetz hat, wie also in dem äußern Kirchenwesen die Einheit des christlichen Geistes sich reale Existenz giebt. Diese Deduction entspricht nur der von Schleiermacher aufgestellten Bestimmung der Dogmatik als der Darstellung der Kirchenlehre, was vorher von Niemand behauptet worden ist. Andererseits hat die Auffassung des Entwickelungsprocesses der Kirche als einer fortgehenden Menschwerdung Gottes (S. 14) ihren Anlaß in der „Glaubenslehre“ § 100, 2. § 120, 2. Die Uebereinstimmung Kliefoth's mit Möhler in diesem Punkt ist auch insofern nicht zufällig, als die Schrift des Letztern „Ueber die Einheit in der Kirche“ (1825) sich ebenso an Schleiermacher'sche Formeln hält, wie sie Kliefoth's Gedankengang vorgebildet hat. Daß man in jener „Einleitung in die Dogmengeschichte“ noch nicht das gleich große Gegenstück zu dem wenige Jahre ältern „Leben Jesu“ von Strauß erkennt, ist ein Mangel, dem ich hiemit abhelfen möchte.

doch nicht Symbolik sein, sondern zugleich durch Berücksichtigung von partiellen Veränderungen der gemeinsamen Ueberzeugung und gemäß der Eigenthümlichkeit des Darstellenden der Absicht dienen, das Gewöhnliche zu berichtigen. Andererseits wird die Glaubenslehre durchgeführt als die Darstellung der frommen Gemüthszustände, wie dieselben in ihrer Beziehung auf den Erlöser als etwas Gegebenes, nicht rationell Abzuleitendes erkannt werden; aber an dem frommen Bewußtsein, welches an den Gegensatz von Sünde und Erlösung geknüpft ist, soll sich zugleich ein Bewußtsein von Gott und Welt bewähren, welches zwar gegen die specifisch christlichen Gemüthserregungen indifferent ist, dennoch aber in jeder derselben mitenthalten sein soll. Schleiermacher hat sein Werk nur durchführen können, indem er die unmittelbare Ueberzeugung für sich aufrecht erhielt, daß in keinem dieser Gegensätze ein Widerspruch angelegt sei. Jedoch hat er diese Ueberzeugung auf keinen Andern zu übertragen vermocht; es ist vielmehr schon lange kein Geheimniß mehr, daß die zahlreichen Widersprüche in dem Werke theils nur künstlich vertuscht sind, theils in dem Uebergewicht einer bestimmten philosophischen Ansicht und einer individuellen geistigen Tendenz über die Eigenthümlichkeit der christlichen Religion an den Tag treten, daß insbesondere der Gedanke der Urbildlichkeit Christi, welcher den Erlösungscharakter der christlichen Religion verbürgt, nicht in Einklang mit der fundamentalen Weltanschauung gesetzt werden kann, welche in dem Begriffe der Allmacht Gottes ausgedrückt ist. So stark also dieses Werk die Gemüther angezogen und angeregt hat, so ist es außer Zweifel, daß die Energischeren den einen oder den andern Pol der in ihm zusammengefaßten Grundsätze als Stützpunkte für ganz heterogene Entwickelungen der Theologie benutzt haben, und daß die Anderen, welche die von Schleiermacher beabsichtigte Mittelstraße fortsetzten, zwar manche seiner Ideen sich angeeignet, aber zugleich sehr verschiedene Grundlagen für die systematische Theologie gewählt haben. Für Strauß und für Kliefoth stellt deshalb Schleiermacher einen überwundenen Standpunkt dar; Beide haben ihren Antheil an seinem Erbe zum Gewinne ihrer souveränen Herrschaften verbraucht. Diejenige Gruppe in der Mitte hingegen, in welcher vorgeblich die ächte Pflege des Geistes Schleiermacher's fortgesetzt wird, hat von Hause aus nur Legate aus seiner Erbschaft empfangen. Sein geistiges Eigenthum, so weit es in der Glaubens-

lehre niedergelegt war, ist eben zersplittert, weil es seiner Natur nach von Keinem zusammengehalten werden konnte.

Was nun die Lehren von der Erlösung, Versöhnung und Rechtfertigung betrifft, so kehrt der von Schleiermacher vertretene Typus bei Theologen der Folgezeit wieder, welche übrigens im Allgemeinen ziemlich verschieden unter einander sind. Das Kriterium aber, nach welchem ihre Anlehnung an Schleiermacher erkannt wird, ist neben dem Widerspruch gegen die juristische Fassung einer versöhnenden Wirkung Christi auf Gott die Durchführung des Gedankens der Versöhnung der Menschen durch die göttliche Liebe in Christus. Nur Einzelnen gelingt es, auch den andern Gesichtspunkt Abälard's damit in Verbindung zu setzen, nämlich daß Christus durch seinen Gehorsam uns vor Gott vertritt. Fast Alle aber, deren Lehre sich so an Schleiermacher anschließt, weichen darin von ihm ab, daß sie die Versöhnung oder Sündenvergebung als die entscheidende Wirkung Christi darstellen wollen, und hierin bleiben sie sowohl der Tendenz des Apostels Paulus als der in dem Protestantismus ausgeprägten Ueberlieferung treu. Indem sie aber in erster Linie Christus als den Vertreter Gottes gegenüber den Menschen betrachten, bringen sie für das Werk Christi seine göttliche Natur in einer charakteristischen Weise zur Geltung, die in der Orthodoxie vermißt werden mußte (S. 283).

Die erste Gruppe von Theologen, die in Betracht kommt, sind biblische Supranaturalisten aus der Schule Storr's, nämlich Steudel und Klaiber. Die Thatsache, daß Steudel [1]) auch bei den vorliegenden Lehren ausdrücklich gegen Schleiermacher streitet, begründet keinen Einwand gegen eine gewisse Verwandtschaft zwischen Beiden und unter dieser Voraussetzung gegen die Abhängigkeit des Jüngern von dem Aeltern. Unter den widerlegenden Bemerkungen Steudel's (a. a. O. S. 284—287) sind einige leicht als Mißdeutungen zu erkennen, nämlich daß Schleiermacher die erlösende Kraft Christi in die der Gemeinschaft aufgehen lasse. Anderes, was Steudel bestreitet, ist auch von mir gerügt worden, nämlich die physische (Steudel sagt: magische) Vorstellung von der anziehenden Kraft Christi, die blos negative Auffassung der Sünde, die Vernachlässigung des christlichen Gottesbegriffs. Steudel's Abweichung von Schleiermacher bezieht sich

1) Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche. 1834.

allerdings auch auf die specifische Bestimmung der Aufgabe Christi, die er direct nicht in der Erlösung von der effectiven Sünde, sondern im Anschluß an Storr in der Aufhebung der Strafen der Sünden erkennt (a. a. O. S. 248—267). Allein darunter versteht er in richtiger Erwägung der Andeutungen im N. T. die Schuld, sofern sie den Menschen von Gott entfremdet; und die nähere Bezeichnung der Heilswirkung Christi ist deshalb die Sündenvergebung, d. h. die Gewißheit, daß troß unserer Sündhaftigkeit, welche stets als Schuld in unsere Erinnerung tritt, von Gott her kein Hinderniß unseres Anschlusses an ihn und unserer Beseligung obwalte. Dazu soll nun das Leiden und Sterben Christi als Theil seines **Berufes** wirken, natürlich unter der Bedingung unserer Aneignung der göttlichen Gabe durch den Glauben, so daß erst hiemit die Versöhnung der Menschen wirklich zu Stande kommt. Der Tod Christi ist nun das specifische Mittel der Sündenvergebung in zwei Rücksichten; einmal, sofern er eine Anordnung und der specifische Beweis der unbedingt feststehenden Liebe Gottes ist, als deren Vertreter er ohne alle eigene Schuld in das Loos der Sünder hingegeben ist, andererseits, sofern er den Werth des Opfers an Gott hat, welcher das in den Tod gegebene Leben Christi wohlgefällig annahm. Man sieht hieran, daß Steudel die Rückwirkung des Gehorsams Christi auf Gott, den Punkt, welcher in dem hohenpriesterlichen Amte Christi formulirt ist, als nothwendiges Glied der Lehre anerkennt. Während er einerseits in der Erscheinung Christi, so wie in seinem Leiden und Sterben eine Darstellung der Liebe Gottes gegen die Menschen erkennt, so setzt er den bis an das Kreuz bewährten Gehorsam zugleich als die Darstellung des in der Sündlosigkeit vollendeten Menschlichen vor Gott, und behauptet, daß ohne dieses die Versöhnung nicht verbürgt sei. Denn wenn wir uns als Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens erfassen wollen, so bedürfen wir die Gewißheit dieses Werthes des Gehorsams Christi für Gott, welcher den **Lebenskeim** in unsrem Glaubensstande abgiebt. „Als solche, welche Christi Gerechtigkeit in sich aufgenommen haben, erscheinen die Menschen in den Augen des Heiligen als die Gerechten."

Dieser Gedankenzusammenhang, welcher freilich in Steudel's Darstellung nicht so bündig vorliegt, scheint in dem Maße sich von Schleiermacher zu entfernen, als es Steudel nachgerühmt werden muß, daß er zum ersten Male den Begriff der Sünden-

vergebung richtig begrenzt hat, nämlich daß die Schuld, welche ja nicht vergessen und darum nicht überhaupt vernichtet werden kann, nur keine Hemmung des hergestellten Verhältnisses zu Gott sein soll. Und zugleich hat er die Bedeutung des Opfers Christi, dessen Strafwerth für Gott er leugnet, doch auf einen verständlichen Ausdruck gebracht. Aber die Nothwendigkeit dieser Formel für den gesetzten Zweck leuchtet weniger ein, als ihre Beziehung auf Andeutungen des N. T. Und dieses Urtheil empfängt eine charakteristische Bestätigung durch Steudel's Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben. Denn diese trägt ebenso bestimmt Schleiermacher's Gepräge, als der Uebergang zu demselben schon in dem Begriffe des Lebenskeimes erscheint, zu welchem der Gehorsam Christi für den Gläubigen werden soll. Die Rechtfertigung wird auf den Glauben bezogen, weil der Mensch vor Gott überhaupt nur gilt, was er innerlich ist. Im Glauben aber erkennt er sein ausgeglichenes Verhältniß zu Gott als reines Werk der Gnade an, und steht in unabtrennbarer Liebe zu Christus, dessen Bild an sich darzustellen er in Demuth und Vertrauen ringt. „Was somit die Gerechtsprechung von Gottes Seite begründet, ist bei dem Menschen das Erschlossensein des Gemüths für die nur als heiligend wirksame Gnade, welche näher betrachtet das Leben des in uns als Lebenselement aufgenommenen Christus ist“ (a. a. O. S. 359—364). Diese Auskunft ist ebenso gewiß pietistisch (S. 362), als sie zugleich in der Linie Schleiermacher's liegt, und man ist wegen Steudel's Einwendungen gegen denselben berechtigt zu fragen, wie dieser Uebergang des Lebens Christi in die Gläubigen zu erklären ist? Nun stellt Steudel (S. 287) der „magischen“ Anziehungskraft Christi die „Macht dankbarer Liebe, welche uns zu Genossen Christi im Glauben umschafft,“ gegenüber. Dies ist der Factor, auf welchen Abälard die versöhnende Wirkung der in Christi Tod sich darstellenden Liebe Gottes zu uns berechnet hatte. Für die Hervorrufung dieser Gegenliebe ist es aber völlig indifferent, ob der Gehorsam Christi auch auf einen besondern Werth für Gott angesehen wird. Also ist die Nothwendigkeit dieses Gedankens für die Begründung der Sündenvergebung nicht erwiesen. Oder diese Stellung des Gehorsams Christi zu Gott wird als urbildlicher Grund unseres Friedensstandes gegen Gott festgehalten, dann ist er als Lebenskeim in den Gläubigen nur nach der von Steudel verworfenen Regel Schleiermacher's ver-

ständlich, daß alle Kraft Masse anzieht, oder daß sich eine ästhetische Abspiegelung des Friedens Christi mit Gott in dem Gläubigen vollzieht, indem zugleich die Erfahrung der Liebe Gottes in Christus als ethisches Motiv unsern Willen in die Richtung auf Gottt bringt.

Klaibers's ausführliche exegetisch-dogmatische Darstellung der „Neutestamentlichen Lehre von der Sünde und Erlösung“ [1]) kommt directer auf den Lehrtypus Schleiermacher's heraus. Er befolgt den Grundsatz, daß, wie die göttliche Liebe und Heiligkeit als Einheit in der Person Christi geoffenbart und mitgetheilt sind, so auch die Aufnahme und der Genuß der vergebenden Liebe Gottes von Seiten des Menschen nicht zu trennen ist von der Aufnahme und dem Genusse der in dem Leben und Tode Christi gegebenen heiligenden Kräfte. Der Widerspruch gegen die in der Kirche überlieferte Lehrform, welchen Klaiber vertritt, beschränkt sich also nicht auf die Verneinung des juristischen Satisfactionsbegriffs, sondern gilt auch der getrennten Behandlung der objectiven und der subjectiven Seite der Versöhnung. Diese stellt er als Ein Continuum dar, wie Schleiermacher's Begriff der Erlösung auch die Wiedergeburt und die Heiligung mitumfaßt (S. 512). Uebrigens unterscheidet er in der Bedeutung Christi die beiden Seiten, erstens die Darstellung des objectiven Verhältnisses, nämlich der Liebe und der Heiligkeit Gottes gegen die sündige Menschheit, zweitens die Darstellung der menschlichen Verhältnisse, sofern ihre bisherige sündige Gestalt aufgehoben und eine Neugestaltung derselben begründet wird. Diese zweite Auffassung hat jedoch nicht den Sinn einer Darstellung der menschlichen Verhältnisse für Gott, in dem Schema des hohenpriesterlichen Amtes, sondern bezieht sich durchaus auf Wirkungen in der Richtung auf die Menschen. Sie entspricht also auch nur der Schleiermacher'schen Auffassung der Erlösung als der Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit Jesu, welche das eigenthümliche Sein Gottes in ihm bedeutet. Klaiber's Unterscheidung weicht nur darin von dem Schema Schleiermacher's ab, daß er gemäß dem

1) In den von ihm herausgegebenen Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs VII. 2. VIII. 1. 2 (1834. 35); als besondere Schrift erschienen 1836. Ist Ueberarbeitung der frühern Schrift: Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen. Ein philosophisch-exegetischer Versuch. 1823.

concreten biblischen Begriff von Gott die active Offenbarung Gottes in der Person Christi und dessen menschliche Urbildlichkeit gegen einander abgrenzt; dies Verfahren hat jedoch keinen erheblichen Einfluß, da die Wirkungen beider Gesichtspunkte nicht von einander getrennt werden können. Allerdings schließt sich Klaiber auch insofern dem biblischen Maßstabe an, als er wenigstens direct die Vergebung der Schuld der effectiven Aufhebung der Sünde überordnet, und er ergänzt ferner den Hauptgesichtspunkt Abälard's dadurch, daß er keine Offenbarung der Liebe Gottes in Christus anerkennt, welche nicht verbunden wäre mit der Heiligkeit Gottes, welche die Sünde ausschließt. Aber er will beide göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit angeschaut wissen, nicht in dem Gegensatze, welchen die kirchliche Ueberlieferung durch den Satisfactionsbegriff zu lösen unternimmt.

Der Tod Christi also ist die Offenbarung der vergebenden, vom Elende der Sünde rettenden Liebe Gottes, weil diese überhaupt das Motiv seiner Sendung und der Inhalt seiner ganzen Lebensführung ist, die in dem Leiden und Tode ihren Gipfel erreicht. Der Tod Christi ist ferner Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, welche die Sünde abstößt, und das Elend mit ihr verbindet, insofern als Christus die ihn versuchende Sünde mit dem Erfolge des Sieges bekämpft hat, und zwar nicht blos für sich, sondern auch „mit dem Zwecke und der Wirkung der Einpflanzung und Nachbildung derselben Gesinnung und Kraft in dem Menschen vermittelst des Glaubens" (VIII, 1. S. 70). Diese positive Nachbildung Christi im Glauben, als Princip des neuen Lebens wird nun als der Erklärungsgrund für alle Heilswirkungen gebraucht, welche im N. T. an den Tod Christi geknüpft werden. Das Gesetz, welches Klaiber, ähnlich wie Schleiermacher (S. 523), nicht als den Ausdruck des absoluten göttlichen Willens, sondern als relative durch die Sünde veranlaßte Anordnung betrachtet, ferner der Zwang, den es auf den Sünder ausübt, endlich der Fluch des Gesetzes ist durch Christus insofern aufgehoben, als er in seinem Tode sein freiwillig übernommenes Verhältniß zu demselben ausgelebt hat, und der Gläubige mit Christus den Tod ideell erfahren hat. Den Sinn des Sündopfers Christi bestimmt Klaiber dahin, daß Christus in dem Mitgefühl mit der Sünde der Anderen diejenige Seite seines Lebens, welche in den anderen Menschen durch Losreißung von Gott Grund der Sünde geworden war, in

den Tod, also in die Vernichtung hingegeben hat, und daß er durch seine davon nicht trennbare Auferweckung den Anfang des neuen Lebens für die an ihn Glaubenden eröffnet hat. Klaiber hat hierin einen Luther geläufigen Gedankenkreis aufgenommen, zugleich aber die pietistische Betrachtungsweise befolgt, indem er ausspricht, daß der Sieg über die Sünde, welchen Christus durch seine sittliche Ausdauer für sich geübt hat, die allgemeine Bedeutung nur hat unter der Bedingung der subjectiven Nachbildung seines sittlichen Verhaltens. Wo dieser Gesichtspunkt einmal von Klaiber aus den Augen gelassen wird, und der Strafwerth des Todes Christi nicht umgangen werden kann, stellt sich die Idee des Strafexempels ein (VIII, 1. S. 149), daß Gott seinen Haß gegen die Sünde nicht stärker und für das menschliche Gemüth anschaulicher darstellen konnte, als indem er den Sohn in die Sündenleiden der Menschen dahin gab. Endlich führe ich an, daß die Rechtfertigung auch von Klaiber als das Urtheil über den im Glauben gesetzten neuen Lebenskeim bezeichnet wird (VIII, 2. S. 100). Ich kann in das Lob nicht einstimmen, welches Baur (S. 649) dieser Schrift auch in Hinsicht ihrer exegetischen Seite ertheilt. Dieselbe entbehrt aller sicheren Richtpunkte, und die dogmatische Frage wird gar nicht gelöst. Man kann dies damit entschuldigen, daß überhaupt nur eine biblisch-theologische und keine dogmatische Darstellung beabsichtigt wird. Allein diese Grenze ist schon nicht inne gehalten, indem Klaiber behauptet, daß die Erlösung, wie sie im N. T. dargestellt ist, in einer realen Lebensmittheilung und nicht in der Wirkung des Vorbildes Christi bestehe. Das ist ein dogmatisches Dilemma, dessen Lösung nicht damit abgewiesen werden darf, daß, wie Klaiber sagt, im N. T. die Art dieser Mittheilung nicht näher bezeichnet, sondern nur an die Bedingung des Glaubens geknüpft werde (VIII, 2. S. 111). So wie seine Darstellung verläuft, kann vielmehr Alles aus dem Schema des Vorbildes abgeleitet werden, und „Lebensgemeinschaft" ist ein Ausdruck nicht des N. T., sondern der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Ich möchte behaupten, daß derselbe in dieser Schrift seine Rolle als mysteriöse Phrase spielt, wie dies auch anderwärts vielfach der Fall ist.

Die theologische Gruppe, welche durch die „Theologischen Studien und Kritiken" längere Zeit eine hervorragende Stellung eingenommen hat, ist durch C. J. Nitzsch und Lücke als Dog-

matiker vertreten [1]). Indessen bleibt in den vorliegenden Lehren der Letztere hinter dem Erstern an Deutlichkeit der Ausführung zurück, so daß ich nur constatiren darf, daß Lücke wie Nitzsch den Typus Schleiermacher's bewahrt. Nitzsch erkennt das Schema der drei Aemter an, indem er in dem Gesammtleben Christi, sofern er Erlöser ist, das Zeugniß, die Versöhnung und die vorläufige Bildung einer Gemeinde unterscheidet, so daß sein Reden wie sein Thun und Leiden für alle drei Functionen wirksam ist, und so daß die Begründung seines Reiches „eine gewisse Bedingung auch der prophetischen und hohenpriesterlichen Wirksamkeit war." Das ganze Leben Jesu hat die Bedeutung, daß das neue göttliche Gemeinleben sich in das adamitische hineinlebt, und dieses im Leiden in sich aufnimmt. Die Erlösung als Belebung, da sie nicht magischer Art sein kann, ist vermittelt durch Erleuchtung, sie umfaßt die Rechtfertigung und die Heiligung, als Entschuldung und Entsündigung. Das ist der Rahmen der Schleiermacher'schen Darstellung, innerhalb dessen freilich einige Abweichungen angedeutet sind. Eine solche liegt darin, daß Nitzsch wie Steudel und Klaiber den Mittelpunkt der Erlösung in der Versöhnung der Sünder, in der Sündenvergebung oder Aufhebung der Schuld erkennt. Diese Wirkung nun kommt dem Menschen, wie jede wesentliche Bestimmung gattungsmäßig zu; aber was an einer Gemeinschaft gewirkt werden soll, muß von einem persönlichen Anfange ausgehen, welcher das neue Gemeinwesen in sich trägt und zueignet. Die Wirkung zu diesem Zweck ist nun nicht an die Lehre, sondern an den Gesammteindruck der leitenden Persönlichkeit geknüpft. Da es sich aber in diesem Falle um eine Aufgabe an dem in der Sünde widerstrebenden Geschlechte handelt, so ist die Fortdauer der heiligen Liebe Christi im Leiden bis in den Tod nothwendig, damit die Sünde an ihm sich vollende. Denn ohne dies könnte sie als solche nicht erkannt und um so weniger vergeben werden. Deshalb ist die Bewährung seiner Liebe bis in den Tod der Grund der Versöhnung, der Vergebung der sonst überhaupt nicht überführten Sünde. Der letzte wirkende Grund für diesen Zusammenhang ist freilich, daß in Christi Liebe zu den Menschen in der Form seines Gehorsams gegen Gott die Gnade Gottes sich offen-

1) Nitzsch, System der christlichen Lehre. 1828. Sechste Aufl. 1851. Lücke, Grundriß der evangelischen Dogmatik (als Manuscript gedruckt). 1845.

bart; als der Vertreter Gottes erschließt er dessen Gnadenabsicht der Vergebung. Wird also in dieser Auffassung der Versöhnung der Welt Abälard's Grundgedanke reproducirt, so sucht Nitzsch der kirchlichen Tradition ebenso gerecht zu werden, wie es Schleiermacher und Steudel unternommen hatten, indem er zugleich das Leiden Christi, sofern es die Menschen vor Gott vertritt, als Grund der Versühnung der Sünde zu begreifen sich anschickt. Eigenthümliche Mittel zur Lösung dieser Aufgabe hat Nitzsch besessen, jene Gedanken, daß das priesterliche Amt durch das königliche bedingt sei, und daß Christus als Stifter der Gemeinschaft dieselbe in sich trage, aber er macht von ihnen keinen Gebrauch. Es geht ihm vielmehr wie Schleiermacher, daß, indem er die juristische Ausfüllung des Schema vom hohenpriesterlichen Amte ablehnt, er aus diesem Schema selbst herausfällt, und einen Gedankengang bildet, in welchem Christus nicht als Vertreter der Menschen, sondern wieder als Vertreter Gottes dargestellt wird. In der Richtung auf die Menschen wirkt er nämlich ihre Belebung, diese aber vollzieht sich an den Sündern, indem die Sünde in der Buße gerichtet, gestraft, vernichtet und so vergeben wird. Also Christus versühnt doch nicht direct die Sünde, sondern indirect, indem er die Bekehrung hervorruft! Die rhetorische Art, in welcher sich Nitzsch bewegt, ist ein Hinderniß nicht blos für die Lösung, sondern schon für die Stellung der Probleme; und obgleich auch diese Analyse es bewährt, wie fruchtbare Gedanken ihm zu Gebote stehen, so ist ihm die dialektische Ausgestaltung derselben nicht gelungen.

Die Lehre von der Rechtfertigung hat Nitzsch gegen Möhler im altprotestantischen Sinne dargestellt[1]), und zugleich die Ansicht des Leipziger J. A. H. Tittmann[2]) abgewiesen, daß die Justifi-

---

1) Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Möhler's. 1835.

2) Programma de summis principiis confessionis Augustanae. 1830. Die Definition der Rechtfertigung in dieser Schrift lautet (bei Nitzsch a. a. O. S. 138): Est igitur iustificatio beneficium dei, quo homines miseriae peccati obnoxii eum naturae statum consequuntur, ut a deo probari (pro iustis haberi) et gratiam dei aeternamque salutem merito Christi capessere possint. Dies ist nicht katholisch, auch nicht osiandristisch, sondern es ist zunächst eine Verschiebung des technischen Sprachgebrauchs. Denn wenn der Gnadenstand durch das Verdienst Christi bestimmt wird, so

cation richtiger als Veränderung der Natur des Menschen verstanden werde. Aber im „System" folgt er Schleiermacher's Formel darin, daß die Wiedergeburt die Einheit der Rechtfertigung und der Bekehrung sei, jener als der Veränderung des Gefühls vom Verhältniß zu Gott, dieser als der Veränderung des Willens. Versteht es sich nun auch im Zusammenhange der protestantischen Lehrweise von selbst, daß Gott Niemanden gerecht schätzt, den er nicht auch bekehrt und heiligt, so fragt es sich doch, welcher Vorgang dem andern übergeordnet ist und den andern bedingt. Nitzsch spricht nun auch hier die Ansicht aus, daß die Rechtfertigung das erste Moment ist. Allein die von Schleiermacher entlehnte Methode, diese Verhältnisse nach ihrer subjectiven Erscheinung zu beurtheilen, ohne ihren Zusammenhang mit der Lehre von der objectiven Versöhnung festzuhalten, hat zur Folge, daß das Verhältniß beider Acte in dem umgekehrten Schema ausgeprägt wird. Der Glaube als das Vertrauen auf die Versöhnung durch Christus soll nur rechtfertigen in dem Maße, als er das Gemüth der bekehrenden und heiligenden Wirksamkeit des Erlösers öffnet. Man erkennt an diesen schwankenden Erklärungen, wie verhängnißvoll es ist, einen überlieferten Lehrzusammenhang zu reproduciren, wenn die technischen Grundbegriffe sich verändert haben. Die lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts fanden keine erhebliche Schwierigkeit darin, die regeneratio als donatio fidei der iustificatio vorausgehen zu lassen, ohne dabei die reelle Veränderung des Willens mit zu denken, blos als Formbestimmtheit der Seele. Dann war im individuellen Leben des Menschen die Priorität der iustificatio vor der communicatio spiritus sancti oder der renovatio erwiesen (S. 304). Allein Nitzsch und die ihm gleich Denkenden sind der sehr erklärlichen Meinung, daß keine Formbestimmtheit ohne den entsprechenden Inhalt gesetzt ist. Indem sie also die hier vorliegenden Aufgaben in dem Schema der lutherischen Ueberlieferung zu lösen unternehmen, verwickeln sie sich in den Widerspruch, daß die Rechtfertigung der Bekehrung übergeordnet sein soll, und doch nur aus der Bekehrung begriffen werden kann.

---

bezeichnet die als Bedingung vorangeschickte iustificatio dasselbe, was die Alten regeneratio nannten, aber nun nicht blos als donatio fidei, sondern als reale Lebensgemeinschaft mit Christus. Diese Auffassung ist in der altpietistischen Schule vorgebildet (S. 362).

Deshalb kommt die Ansicht von Nitzsch der Sache nach doch auf Tittmann's Meinung heraus.

Der theosophische Charakter der Theologie von Rothe[1]) bedingt zwar seine Auffassung der Person und des Werkes Christi, indessen tritt in diesem Zusammenhange in der eigentlichen Lehre von dem Erlösungswerk ein Complex von ethischen Begriffen hervor. Der zweite Adam, in welchem nach Maßgabe seiner normalen, d. h. guten und heiligen Vergeistigung sich Gott real einwohnt, so daß die religiös-sittliche Entwickelung Christi ebenso gut Gottwerdung des Menschen, wie Menschwerdung Gottes ist, stellt in seinem gesammten Leben eine wesenhafte Offenbarung Gottes dar. Hingegen sein Gesammtleben als menschliches hat seine Form an dem Beruf, der Erlöser der natürlichen sündigen Menschheit zu werden, d. h. die Gewalt der Sünde über sie und der Sünde in ihr aufzuheben. Dazu gehört, daß er als Mittler zwischen Gott und der sündigen Menschheit einen wirklichen Lebenszusammenhang knüpft. Dies geschieht, indem er einerseits seine Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit vollzieht — seine religiöse Aufgabe, andererseits in unbedingter Liebe sich der Menschheit widmet — seine sittliche Aufgabe. In beiden Rücksichten muß er zur vollendeten freien Aufopferung, nämlich bis zur Aufopferung seines sinnlichen Lebens fortschreiten. Denn da seine Stellung in der Welt die Feindschaft der Sünde gerade auf ihn hinzieht, und ihn in den Kampf mit dem Reiche der Finsterniß verwickelt, so konnte er sich gegen die Versuchungen nur dann rein erhalten und den Gehorsam gegen den über sein Geschick verfügenden Gott nur durchführen, indem er seine Liebe zu den Sündern bis zur Hingebung in den Tod bewährte. Im Verhältniß zur sündigen Menschheit ist aber Christus nicht blos Offenbarer Gottes, sondern zugleich ihr Stellvertreter. Denn indem er zum Haupte oder Centralindividuum der neuen geistigen Menschheit bestimmt ist, die er aus der alten sündigen entwickeln soll, so dient dazu sein Leiden und Sterben insofern, als er darin den Sieg über die Sünde

---

1) Theologische Ethik. Zweiter Band (1845), S. 279 ff. Die neue Ausgabe des Werkes, welche durch den Tod des Verfassers unterbrochen, in den zwei ersten Bänden Veränderungen der Darstellung darbietet, enthält in ihrem dritten von Holtzmann edirten Bande keine neue Ausarbeitung der Lehre von der Erlösung, sondern nur den Text der ersten Ausgabe.

nicht blos für seine Person, sondern auch für die sündige Menschheit und anstatt ihrer errungen hat. Die Vollendung Christi zur absoluten Einheit mit Gott und zum Haupte der Geisterwelt, welche mit seiner Auferweckung und Erhöhung eingetreten ist, ist freilich nicht die factische Aufhebung der Sünde in dem alten Geschlecht. Aber wie alle Individuen des neuen geistigen Geschlechtes in seiner Individualität zu Einer Person zusammengehen, so eignet er sich geschichtlich dieselben an durch seinen heiligen Geist, so erfolgt hierin sowohl die Erlösung von der Sünde, ihre thatsächliche Aufhebung, als auch die Vollendung der Menschwerdung Gottes und die Lösung der Schöpfungsaufgabe. In diesem Gebiete (also in der applicatio gratiae) ergiebt sich nun, daß nicht blos die Thatsache, sondern auch die Schuld der Sünde aufgehoben werden muß, damit die Erlösung ihrem Begriffe entspreche. Gott aber kann nicht vergeben, wo man nicht thatsächlich von seiner Sünde geschieden ist; und daneben setzt dies letztere wiederum die Vergebung voraus. Diese Antinomie[1]) wird dadurch gelöst, daß Gott wegen der zu erlösenden Sünder wie um seiner selbst willen eine Sündenvergebung anticipirt, in der die Reaction der Heiligkeit Gottes gegen die Sünde mitgesetzt ist, als wirksamer Anfang der thatsächlichen Aufhebung der Sünde im Personleben. Diese Versühnung der Sünde schließt die bezeichnete Bürgschaft für die Zukunft in dem Falle in sich, wenn man mit dem Erlöser persönliche Lebensgemeinschaft eingeht. Wiefern derselbe in seinem Verhältniß zu Gott wie zu den Menschen Erlöser ist, insofern ist er auch Versühnungsmittel für die Sünde der Menschheit. Wenn man absieht von den theosophischen Arabesken dieser Darstellung, so finden sich alle charakteristischen Züge derselben bei Klaiber und bei Nitzsch wieder, sowohl der Entwurf des Gedankenzusammenhanges in der ausschließlichen Richtung von Gott auf die Menschen, als auch die Abhängigkeit der Versühnung von der effectiven und positiven Lebensgemeinschaft des Einzelnen mit Christus. Auch die Idee, daß der zweite Adam Centralindividuum sei, ist zwar in dieser Fassung etwas Neues, aber doch auch von Nitzsch angedeutet. Aber wenn man in der Erinnerung an die analoge

1) Für welche Rothe Anklänge bei Ebrard findet (a. a. O. S. 303); — er konnte seine Ausführung auch durch Berufung auf Kant motiviren (s. o. S. 456).

Idee in der reformirten Dogmatik erwarten sollte, daß Christus unter diesem Titel als Vertreter der Menschen vor Gott vergegenwärtigt würde, so bleibt diese Verknüpfung gänzlich außer dem Gesichtskreise Rothe's. Wenn man endlich denken möchte, daß, soweit Christi Lebensberuf in ethischen Formen begriffen ist, seine erlösende Wirkung vollständig auch auf sein Vorbild zurückgeführt werden könnte, wie bei Klaiber, so verleiht doch Rothe der Forderung der Lebensgemeinschaft das specifische Gepräge durch den theosophischen Hintergrund seiner gesammten Weltanschauung.

Obgleich es keinen schärfern Gegensatz geben kann als zwischen der objectiv theosophischen Speculation Rothe's und dem subjectiv kritischen Verfahren Rückert's [1]), so gehören doch nicht blos Beide in chronologischer Rücksicht zusammen, sondern sie berühren sich auch darin, daß sie die im Wesentlichen übereinstimmende Ansicht von der Erlösung durch Christus auf Grund dessen entwickeln, was nach dem Bedürfniß der sündigen Menschen von der Erlösung verlangt oder erwartet werden darf. Indessen erinnert es direct an das Verfahren von Kant und von Tieftrunk, wie Rückert den Begriff der Erlösung als Lösung des Widerspruchs zwischen Sünde und Weltordnung postulirt, und zwar unter den Bedingungen, daß die Aufhebung der effectiven Sünde als That der Freiheit gedacht, und daß sie im Glauben von Gott erwartet werde, der als die Idee des Guten und als das Gesetz der Welt auch dem sündigen Geschlecht seine Bestimmung zum Guten sichert. Diese beiden Bedingungen der Erlösung bleiben jedoch nur dann in Geltung, wenn die Erlösung von Seiten Gottes nicht als Allmachtwirkung, sondern als Anregung der Freiheit auftritt. Die Erlösung selbst hat es ferner nicht blos mit der Aufhebung der Schuld zu thun, sondern mit der Aufhebung der Sünde im Willen, bei deren Eintreten die Schuld von selbst fortfällt. Indem endlich festgestellt wird, daß Gott jene Wirkung theils durch seine Offenbarung, theils durch die Erziehung der Menschen ausübt, so bietet die Geschichte in dem Leben Christi diejenige Offenbarung Gottes dar, welche die vollkommenste für die Menschen mögliche ist. Dasselbe war ununterbrochenes Leben in Gott, weil Christus in jedem Augenblicke die Idee gewollt hat, welche die Welt regiert, und deshalb zugleich stete Selbstoffenbarung Gottes als der Idee

1) Theologie. 2 Bände. 1851.

des Guten, welche in Beziehung auf die sündige Menschheit rettende Liebe ist. Sein Handeln ist das Organ zur Offenbarung dieses Inhaltes seiner Person. Inwiefern die geschichtlichen Berichte davon hinter unseren Ansprüchen an Deutlichkeit zurückbleiben, so ist sein freiwilliger Tod als die höchste That seines Lebens zum Zwecke der Erlösung so deutlich bezeichnet, daß aus ihm allen empfänglichen Beobachtern sein Wesen entgegenstrahlt. Wie aber das Handeln und das freiwillige Sterben Christi den heiligen Willen Gottes offenbart, so ist sein Leben zugleich die Verwirklichung der gottgleichen Menschheit. Was nun aus dem freien Entschluß Christi heraus die That der höchsten Liebe und die Probe der Einheit mit Gott ist, nämlich die Aufopferung des eignen Selbst zum Heile der Anderen, ist zugleich die höchste Schönheit. Die Wirkung davon aber ist die Erweckung der Liebe bei denen, welche dafür empfänglich sind. In der Person, die man liebt, liebt man ihre Idealität; in der Person Christi die Idee des Guten selbst. „Wo aber Christi Tod am Kreuze die Liebe zu ihm ins Leben ruft, da tödtet sie die Sünde.“ Alle wahre Liebe weckt ferner die Scham, daß man selbst unideal ist im Vergleiche mit der geliebten Person; durch die Scham vor dem sündlosen Christus wird der Kampf gegen die Sünde in demjenigen hervorgerufen, der seine Liebe auf ihn richtet. Alle Liebe endlich weckt das Streben nach Vereinigung; diese ist unmöglich, wo ein trennender Gegensatz besteht, also motivirt die Liebe zu Christus den Ernst des Strebens nach Lösung von der Sünde. Diese Wirkung des gekreuzigten Christus zur Erweckung der Gegenliebe hängt nun ebenso von der menschlichen Wirklichkeit seines Lebens, wie von der göttlichen Erhabenheit desselben ab. Denn ohne jene Bedingung würde der Glaube an die Möglichkeit der Verähnlichung mit Christus nicht bestehen, der die Gegenliebe wirksam macht zu ihrem Zwecke, der Aufhebung der Sünde. Der Glaube an Christus aber hat seinen Werth als die Richtung des Lebens auf die in ihm dargestellte und wirksame Idee des Guten; dieser Glaube wird von Gott als Gerechtigkeit angerechnet, weil in ihm der Mensch sich in die göttliche Ordnung des Guten eingliedert.

Zeichnet sich diese fast identische Reproduction der Gedankenreihe Abälard's durch eine möglichst genaue psychologische Analyse der Liebe aus, welche durch Christus geweckt wird, so tritt

in Alexander Schweizer's[1]) Darstellung des gleichen Gedankens endlich auch die historische Kunde davon auf, in wessen Bahnen, wie es scheint unbewußt, alle diese Männer sich bewegt haben. Schweizer ist unter den Theologen der Gegenwart derjenige, welcher sich am absichtlichsten den Gesichtspunkten und der Methode Schleiermacher's angeschlossen hat. Allein diejenige Idee, auf welcher die Epoche machende Bedeutung desselben beruht, daß alles geistige Einzelleben nur in der allseitigen Relation zur Gemeinschaft richtig begriffen wird, findet auch bei diesem Nachfolger nur eine sehr gebrochene Geltung; sie ist als Voraussetzung der Lehre von der Erlösung vielmehr nur angedeutet, als daß sie dieselbe wesentlich afficirte. Denn obgleich die specifisch christliche Erkenntniß Gottes als des Vaters bezogen wird auf dessen Offenbarung im Heilsleben und im Gottesreich[2]), und obgleich auch die erlösende Wirksamkeit Christi in seiner belebenden Mittheilung der Erlösungsreligion bestehen soll, so wird der ganze Inhalt dieses Gedankens doch nur in der Anwendung auf das einzelne Subject dargelegt[3]). Diese Abbiegung von seinem Grundgedanken hat allerdings schon Schleiermacher selbst vorgenommen (s. o. S. 519). Aber darin bleibt Schweizer auf der Spur seines Vorgängers, daß die Erlösung und die Person des Erlösers einander durchaus entsprechen sollen. Demnach bestimmt sich der Inhalt dieser Person gänzlich nach seiner Erlösungsthätigkeit und nach den Qualitäten, welche zur Erklärung derselben nöthig sind. In diesem Gebiete stellt Schweizer gegen Strauß fest, daß die Person Christi für die Erklärung der von ihm beginnenden Erscheinungen christlicher Religion unumgänglich ist, daß er dieselben nicht blos veranlaßt hat, und daß sie nicht von ihm abgelöst und schon aus der Idee als solcher genügend hergeleitet werden könnten. Denn das würde nur eine Gesetzesreligion, nicht aber die der Erlösung genügend begründen. Die persönliche Gemeinschaft mit Gott, welche im Allgemeinen die Form dieser Religion ist, setzt vielmehr voraus, daß Christus die centrale Persönlichkeit oder der belebende Mittler des religiösen Lebens ist und bleibt, ohne daß

1) Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. Zweiten Bandes erste Abtheilung (1869). S. 190.

2) Erster Band S. 360 ff.

3) Zweiter Band, erste Abth. S. 114 ff.

sein persönliches Einssein mit dem Vater nach mitgetheilter Lehre entbehrlich würde. Er ist zugleich die vollkommene Offenbarung Gottes, das Wort Gottes, und zugleich das giltige Menschheitsideal zwar nicht unmittelbar für alle Verzweigungen des Lebens, aber mittelbar, im Princip, welches in der religiösen Geschlossenheit und Vollkommenheit seines Lebens den Maßstab für alle Zweige der sittlichen Thätigkeit abgiebt. Das innerste Leben seiner Person ist sein Beruf als Mittler und Erlöser, und aus ihm heraus ist auch sein Leiden und sein Tod für ihn sittlich nothwendig gewesen. Auf die Durchführung seines Berufes ist auch seine Sündlosigkeit zu bestimmen, welche geschichtlich wenn auch nicht schon dadurch feststeht, daß er selbst sie sich beilegt, so dadurch, daß sein Lebensbild frei ist von jeder Spur von Reue. Denn der Kern seiner Persönlichkeit ist die erlösende Liebe, welche als die höchste Bestimmtheit Gottes in Christus menschlich erscheint, und sein ganzes Wesen nach Gesinnung und Wirksamkeit trägt. In diesen Grundzügen reproducirt Schweizer die Christologie Schleiermacher's in concreterer Haltung, vermittelt durch ethische Begriffe, begründet auf den christlichen Gottesbegriff. Wenn man Ursache hat, etwas daran zu vermissen, so ist es, daß mit der ethischen Normirung der Anschauung von Christus noch nicht weit genug gegangen, insbesondere, daß seine im Beruf anerkannte Bedeutung als centrale Persönlichkeit nicht nach dem Gedanken vom Reiche Gottes bemessen noch aus ihm, wie aus der Relation zwischen der Liebe Gottes und dem Reiche Gottes begriffen ist.

Die Erlösung durch Christus bestimmt Schweizer ebenfalls in dem von Schleiermacher angegebenen Umfange, jedoch mit der bekannten Modification, daß die Versöhnung mit Gott der Befreiung von der Sünde und der Heiligung vorangestellt wird. Subjectiv ist es die Erlösungsreligion, in welcher diese Wirkungen anschaulich werden, da die objective Erlösung eben in der Mittheilung jener subjectiven Function besteht [1]). Christi Werk

1) Dies erinnert an J. H. Scholten, Dogmaticae christianae initia, pars materialis p. 59. Indessen beschränkt Scholten die Bedeutung Christi darauf, daß er das Urbild der wahren Religion ist; während dieser Gedanke bei Schweizer dem andern, daß er Träger der vollkommenen Offenbarung ist, sich unterordnet.

soll keine Richtung auf Gott hin haben, um ihn umzustimmen, auch nicht in dem Amte des Hohenpriesters. Denn auch diese Function ist auf die Menschen gerichtet, um ihnen zu helfen, und sie auf annehmbare Weise vor Gott zu bringen, und nur sofern Christus darin uns führt und voranschreitet, nimmt er eine Richtung auf Gott ein. Also was Christus wirkt, wirkt er als Träger des göttlichen Liebeswillens in der Richtung auf die Menschen, und zwar ist sein Berufsgehorsam die Form, in welcher dieses geschieht. Auch die Loskaufung, welche Christus bewirkt hat, indem er den Fluch des Gesetzes im Tode erfahren hat, ist keine Genugthuung an den Zorn Gottes, sondern ist unsere Erlösung aus der Gesetzesreligion, welche die negative Seite der positiven Erweckung des Vertrauens auf die Liebe Gottes ist, — denn dies ist der Inhalt der Erlösungsreligion. Eine stellvertretende Genugthuung hat Christus so wenig geleistet, daß es eben dem erlösten Menschen, indem er Gottes Strafrecht anerkennt, obliegt, durch die Reue, das Gericht über sich selbst, die Sühne seiner Sünden zu vollziehen. Erinnert dieser Zug an Nitzsch, so kommt andererseits ein Gedanke, welcher von Steudel berührt war, zu einer bis dahin noch nicht erreichten Deutlichkeit. Wie es Schweizer bei der Deutung des hohenpriesterlichen Amtes nicht gelungen war, die Beziehung des Wirkens Christi auf Gott gänzlich zu beseitigen, so kommt er an einer andern Stelle (a. a. O. S. 134) darauf zurück, daß sofern Christus durch das vollkommene Opfer seines Berufsgehorsams das Wohlgefallen Gottes erwirbt, indem er das menschliche Sündenelend voller empfunden hat als wir, er stellvertretend ja sogar genugthuend als Bürge für die Seinigen eintritt, daß seine Rettungsmacht in ihnen zu fortschreitendem Siege sich entwickelt, und daß er sie so zu Gegenständen des göttlichen Wohlgefallens macht. Aber darin behauptet eben Schweizer die Linie von Abälard, daß er diese Betrachtung nachträglich anhängt, als unsere Reflexion, welcher, wie es scheint, keine Absicht Christi entspräche, wie ja auch die Erlösung von der Gesetzesreligion durch den Fluchtod Christi nur insofern vermittelt wird, als die Christen durch die Probe des Widerspruches zwischen Christus und dem gesetzestreuen Judenthum die Ueberzeugung von der gegenseitigen Incongruenz derselben gewonnen haben. Schweizer verwahrt sich dagegen, daß seine Deutung der Erlösung durch Christus blos eine Veränderung des subjectiven Standpunktes

darstelle, und deshalb religiös ungenügend sei. Ich bin weit entfernt, ein solches Urtheil zu fällen; allein ich finde, daß seine Erörterung theologisch nicht genügt, weil sie, ebenso wie es bei Rückert absichtlich der Fall war, Christus, insbesondere die Thatsache seines Todes nur als die Veranlassung davon nachweist, daß die Christen auf Gott als Vater vertraut und die Gesetzesreligion abgestreift, und in Christus den Bürgen ihrer Geltung vor Gott anerkannt haben. Dieses Bedenken scheint freilich auch die Auffassung Abälard's zu treffen. Jedoch leistet der scheinbaren Zufälligkeit des gegenseitigen Verhältnisses der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen sein Gedanke das Gegengewicht, daß es die von Gott Erwählten sein sollen, auf welche die Versöhnungsthat erregend wirkt. Ueber die Rechtfertigung lehrt Schweizer [1]) anders als Schleiermacher. Dessen Formel, die Wiedergeburt sei Bekehrung und Rechtfertigung (S. 531), verwirft er ausdrücklich, weil dadurch der Schein erweckt werde, daß die letztere das Werthurtheil über die erstere sei. Schweizer sichert seine eigene Lehre vor diesem Abwege, indem er die Rechtfertigung die Bekehrung begleiten läßt, als göttliches Urtheil über die Befreiung von dem Gerichte der Gesetzreligion, und er fordert die Bekehrung zum Glauben, damit das Bewußtsein der Rechtfertigung erklärlich sei, welches die Erneuerung des Lebens zu leiten hat. Er kommt hierin im Wesentlichen mit der lutherischen Dogmatik überein. Hiebei bringt Schweizer dasjenige zu deutlichem Ausdruck, was in der Consequenz dieser Lehrweise liegt. Wenn nämlich der Glaube als rein individuelles Datum in der Bekehrung sich der Gnade der Rechtfertigung versichern soll, ohne auf die Verknüpfung derselben mit dem Bestande der Gemeinde reflectiren zu dürfen, so wird eine individuelle Inspiration, ein unmittelbarer Gnadenruf: Dir sind Deine Sünden vergeben — postulirt, welches pietistisch ist. Wenn auch noch so Viele diese Erfahrung gemacht zu haben behaupten, allgemeingiltige Regel ist diese enthusiastische Zumuthung nicht, sondern unendlich oft der Anlaß zu zielloser Selbstquälerei.

Schweizer lehnt mit Recht die Unterschätzung der Lehre Abälard's gegen die von Anselm ab, welcher die Vertreter der modernen Orthodoxie einen Werth beilegen, den sie in keinem

1) Zweiter Band, zweite Abth. S. 234. 243. 258.

frühern Zeitalter behauptet hat. Als Vehikel der Religiosität nämlich kann direct nur Abälard's Gedanke gelten, nicht Anselm's Theorie. In dieser Hinsicht darf ich die Verehrer der letztern, welche die erstere als rationalistisch verachten, darauf verweisen, daß eine so decidirte Vertreterin des modernen Pietismus, wie die Frau von Krüdener, sich ganz in der Gedankenreihe Abälard's bewegt hat. Sie pflegte, nach dem Zeugnisse eines gleichzeitigen Beobachters, sich dahin auszusprechen [1]), daß das Wesen des Evangeliums von Jesus Christus dem Gekreuzigten Liebe sei. In dem großen Opfertode Christi liege die Quelle der göttlichen Liebe. Nur durch die Gegenliebe zu ihm könnten wir uns der Vergebung der Sünden, der Versöhnung mit Gott theilhaftig machen. Aus dieser Liebe zu Gott entspringe der lebendige Glaube, der gar nicht zweifeln kann an der Verheißung Gottes. Das ist ein Ausdruck der Frömmigkeit, welche am deutlichsten durch den heiligen Bernhard vorgebildet worden ist. Aber während dieser Mann nur für die individuellen Verhältnisse gelten lassen wollte, was Abälard als das allgemeine Schema der Versöhnung aufstellte, hat die Frau die Rücksicht auf die heterogenen Ueberlieferungen abgestoßen, welche den heiligen Bernhard zum Widerspruch gegen Abälard veranlaßten (S. 52).

---

1) Vgl. Frau von Krüdener. Ein Zeitgemälde. Bern 1868. S. 196.

Zehntes Capitel.

Die Versöhnungsidee in der speculativen Schule.

69. Der Anspruch, welchen man für die deutsche speculative Philosophie dieses Jahrhunderts erhoben hat, das Christenthum und seine Idee der Versöhnung am gründlichsten zu deuten, wird sehr verständlich durch Baur's (a. a. O. S. 688—691) folgende Erörterung ausgedrückt. Er gesteht Schleiermacher zu, daß derselbe den Begriff der Versöhnung auf seinen absoluten Ausdruck gebracht habe, indem er in der Lebensgemeinschaft mit Christus die Fortwirkung der in ihm vollzogenen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, der Identität der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins mit dem Sein Gottes in ihm aufgezeigt habe, und zwar so, daß der Einzelne sein Bewußtsein der so hervorgebrachten Erlösung nur als Glied der Erlösungsgemeinschaft besitze. Allein dieser Proceß der Versöhnung sei so doch nur in seiner rein geschichtlichen subjectiven Bedeutung, nicht aber zugleich als objectiv göttlicher aufgefaßt. Die kirchliche Satisfactionslehre habe nun ihre tiefe Bedeutung in der Tendenz, das subjective Bewußtsein von Versöhnung in einer Vermittelung Gottes mit sich selbst zu begründen, darin liege auch ihre geheimnißvolle Anziehungskraft. Möge auch die Ausprägung dieses Gedankens in der hergebrachten Weise unbefriedigend und abstoßend sein, so beweise die moderne Repristination desselben schon als Thatsache ein relatives Recht der ihn leitenden Tendenz. „Nur wenn Gott in der Versöhnung des Menschen sich mit sich selbst versöhnt, der subjective Geist mit dem objectiven, der endliche mit dem absoluten Eins wird, ist der Mensch wahrhaft und absolut versöhnt." Hinter dieser Forderung bleibe jedoch Schleiermacher insofern zurück, als der Gott, auf den er die Versöhnung durch Christus

begründet, in sich verschlossen, also dem Menschen immer fremd sei. Wenn demnach die Nothwendigkeit der angedeuteten Correctur einleuchtet, so habe man doch in ihrer Vollziehung alle Ursache, das von Schleiermacher in anderer Hinsicht erreichte Moment der Objectivität zu conserviren, nämlich „die Vermittelung der auf den Einzelnen sich beziehenden Erlösungsthätigkeit Christi durch die von ihm gestiftete Gemeinschaft, sofern als objective Wahrheit nur das gelten kann, was in dem geschichtlichen Bewußtsein der Menschheit, in dem natürlichen Zusammenhange der Gattungsgemeinschaft, von welcher das Individuum getragen und bestimmt wird, in seiner Objectivität sich geltend zu machen im Stande ist.“ Es sieht so aus, als ob Baur in diesem Satze drei Größen einander gleich setzt, welche doch quantitativ und qualitativ sehr unterschieden werden müssen: die christliche Kirche, die Menschheit als Träger geschichtlichen Bewußtseins, die Menschheit als Naturgattung. Indessen giebt der folgende Satz darüber Auskunft, daß er wenigstens den Abstand der ersten Größe von den beiden anderen zu würdigen weiß. Was er nämlich eben Schleiermacher als „Moment der Objectivität“ angerechnet hatte, die Bedingtheit des Erlösungsbewußtseins durch die Erlösungsgemeinschaft, steht ihm unmittelbar darauf doch nur in der Sphäre des subjectiven Bewußtseins; da das Gesammtbewußtsein der Erlösungsgemeinschaft, welcher der Einzelne angehört, nur das erweiterte Bewußtsein des Subjectes sein soll. „Die Aufgabe kann daher nur sein, die beiden Momente, durch welche der subjective Geist mit dem objectiven sich zur Einheit zusammenschließen soll, das historische und das speculative, so mit einander zu vermitteln, daß sich in beiden die lebendige Bewegung des absoluten Geistes offenbart.“ Wenn dieser Satz nicht jeden Zusammenhanges mit dem vorhergehenden entbehrt, so schließt Baur das Versöhnungsbewußtsein des Einzelnen in der christlichen Gemeinde als etwas Gleichgiltiges von dem Versöhnungsproceß aus, und substituirt dafür die Menschheit als Naturgattung, welche als Träger ihres geschichtlichen Bewußtseins subjectiver Geist ist, in der speculativen Erkenntniß aber sich so mit dem objectiven Geiste zusammenschließt, daß darin die Selbstvermittelung des absoluten Geistes zugleich zum subjectiven Bewußtsein und zur objectiven Vollziehung kommt. Wenn die Idee der Versöhnung in diesem Schema ihren vollendeten Ausdruck findet, so bleibt

allerdings Schleiermacher in jeder Beziehung hinter dem gesteckten Ziele zurück. Dies gilt nicht blos insofern, als ihm der Gedanke eines innergöttlichen Processes fremd ist, sondern auch in Hinsicht der Stellung des Individuums zu jeder Stufe menschlicher Gemeinschaft. Er erkennt freilich ebenso wie Baur an, daß das Individuum von der Gemeinschaft „getragen und bestimmt wird," aber zugleich, daß es ein eigenthümliches Centrum von Kräften in sich bildet, welches wieder productiv auf jede Gemeinschaft zurückwirkt, in welcher es steht. Nach dieser allgemeinen Regel richtet sich auch der Werth der Lebensgemeinschaft mit Christus und des subjectiven Bewußtseins derselben, welches man in der Gemeinde Christi haben soll. Es wird sich fragen, ob die angekündigte Beseitigung dieses Factors der Versöhnungsidee wirklich zur reichern Entfaltung verhilft.

Zu diesem Behufe darf daran erinnert werden, daß nach Dilthey's[1]) überzeugenden Nachweisungen die Weltansicht, welche die speculativen Bestrebungen von Schelling und Hegel beherrscht, von Goethe herstammt. Die dichterische Kraft der intellectuellen Anschauung, mit welcher der Philosoph Schelling die parallele Doppelentfaltung des Absoluten in Natur und Geistesgeschichte zur Darstellung bringt, hat ihr ursprüngliches Vorbild in dem wissenschaftlichen Bestreben des großen Dichters, das Universum als die Stufenfolge aller Lebensordnungen zu begreifen, in welchen sich die Natur auseinandersetzt, um sich selbst zu genießen. Es kann ja nicht in Frage gestellt werden, welche Bereicherung der geistigen Anschauungsweise und welche Befruchtung des Gemüthslebens die Gebildeten des deutschen Volks aus dieser Gedankenreihe gewonnen haben, und daß der Gesichtskreis der Aufklärung erst durch dieses Zusammenwirken ästhetischer und wissenschaftlicher Antriebe erfolgreich überschritten worden ist. Es unterliegt ferner keinem Zweifel, daß diese Weltanschauung, in so weit sie den Sinn für die Geschichte gefördert hat, auch dem Christenthum eine anerkennende Aufmerksamkeit entgegenbrachte. Daß aber die specifische Eigenthümlichkeit desselben durch die speculative Philosophie erschöpft worden wäre, muß von vorn herein bezweifelt werden, da die Schemata, in denen sich zunächst die Schelling'sche Construction des Weltverlaufs bewegte, der Gegensatz des Realen

1) Leben Schleiermacher's I. S. 168 ff.

und des Idealen, des Seins und des Wissens, des Unendlichen und des Endlichen, viel zu abstract und weitläufig waren, als daß sie das eigentlichste Problem der christlichen Religion hätten erreichen können. Schleiermacher hat gewiß das Christenthum historisch richtig definirt, daß es die der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise ist, in welcher Alles bezogen wird auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung. Das heißt, daß das Leben in dieser Religion sich in der Wechselbeziehung zwischen der ethischen Aufgabe des Reiches Gottes und der religiösen Gewißheit der Erlösung bewegt; und dies schließt in sich, daß wie die ethische Normirung des Lebens in dem geschichtlichen Stifter des Gottesreiches nothwendig ihren Grund findet, so auch die religiöse Ausstattung desselben unumgänglich an ihn geknüpft ist, und daß die ethische Bedingtheit des gemeinschaftlichen Strebens und Glaubens gerade die Entwickelung der individuellen Eigenthümlichkeit, und damit die Seligkeit in der christlichen Gemeinschaft gewährleistet.

In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803) hat nun Schelling der Theologie und dem Christenthum eine möglichst ausgezeichnete Stellung angewiesen [1]). Während die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten als der Identität des Realen und Idealen und des ideellen Gegensatzes dieser Einheiten ist, gehört der Theologie die objective Erkenntniß des absoluten Wesens, sofern ihr nächstes Object in der Geschichte, als dem idealen Producte des göttlichen Handelns gegeben ist. Indem also die Theologie als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und des historischen Wissens. Denn das Christenthum ist nicht blos überhaupt, wie alle Religion, Ueberlieferung; sondern sein Grundcharakter ist die Anschauung des Universums als Geschichte, als moralisches Reich. Im Unterschiede vom Heidenthum nämlich, wo das Unendliche im Endlichen selbst angeschaut, also in einer Menge im Raume zugleich gesetzter Gestalten selbst verendlicht wird, geht das Christenthum auf das Unendliche an sich, und erkennt deshalb dasselbe in der Reihenfolge historischer Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart, deren

1) Vergl. die 7. 8. 9. Vorlesung.

flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt werden kann. In dieser Betrachtung der Welt als Geschichte wird jeder besondere Moment der Zeit zur Offenbarung einer besondern Seite Gottes. Wie nun die Philosophie die absolute Identität in der Natur und in der Geschichte erkennt, so kehrt dieser Gegensatz auch in der christlichen Ansicht vom Universum als Geschichte wieder. Die alte Welt repräsentirt die Naturseite der Geschichte, sofern die in ihr herrschende Idee das Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Hievon hebt sich die geschichtsmäßige Ausgestaltung der Geschichte im Christenthum durch die Idee der Menschwerdung Gottes ab, welche nicht die heidnische Bedeutung hat, das Endliche zu vergöttern, sondern die entgegengesetzte, daß Christus das Endliche in seiner eigenen Person an Gott opfert und dadurch versöhnt. Wie er nun freilich von Ewigkeit beschlossen ist, aber in der Zeit als Erscheinung vergeht, so ist das Christenthum als Geschichte auf den Geist gegründet, der das Endliche zum Unendlichen zurückführt. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums; und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben ist in der Idee der Dreieinigkeit enthalten. In ihr ist der Sohn Gottes das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christus, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Der Mensch Christus ist der Gipfel der Menschwerdung Gottes und insofern auch wieder der Anfang derselben, da Niemand vor ihm das Unendliche auf solche Weise geoffenbart hat, daß sie unter seinen Nachfolgern als Gliedern seines Leibes fortgewirkt hätte. Aber fälschlich wird die Menschwerdung Gottes in Christus als einzelnes, zeitliches, empirisches Factum gedeutet. Denn als der Einzelne ist Christus eine aus dem Judenthum, insbesondere dem Essenismus völlig begreifliche Person; und Gott, der ewig außer aller Zeit ist, kann nicht damals etwas geworden sein. Also die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit, und indem diese Idee auf Christus bezogen wurde, so behauptet er für sie nur die Bedeutung als Symbol. Das Christenthum hat

also schon vor und außer dem Christenthum existirt, in der indischen Religion, in den griechischen Mysterien, in der orphischen Poesie und in der Philosophie des Plato. Indem sich hieraus die Nothwendigkeit der Idee des Christenthums ergiebt, so erhellt zugleich, daß in dieser Beziehung keine absoluten (soll heißen qualitativen) Gegensätze existiren. Und deshalb kann die historische Construction des Christenthums nicht ohne die religiöse Construction der ganzen Geschichte gedacht werden, oder vielmehr sie muß in der Lösung dieser Aufgabe aufgehen. Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf die Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetze mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hat, vergänglich sein, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Das gilt von den kirchlichen Bildungen einschließlich des Protestantismus; und auch die Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes am Christenthum; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u. s. w. würde es nicht in der Welt und in der Geschichte existirt haben. Aber eben die auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und der Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung, diese hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

Es ist sehr natürlich, daß, wenn das Christenthum die Anschauung der Welt als Geschichte ist, aber dergestalt, daß in seinen Dogmen die ewigen Verhältnisse des Unendlichen und des Endlichen symbolisch schief ausgedrückt, und in der Schätzung der Epoche machenden Gestalt seines Stifters als des menschgewordenen Gottes die ewigen Ideen auf die undenkbare Grenze einer sinnlichen Erscheinung beschränkt sind, es schließlich seine Geltung nur als Maßstab poetischer Gerechtigkeit und als Ferment einer Philosophie behaupten kann, welche selbst ein Spiel der dichterischen Einbildungskraft ist. Daß das Christenthum die Anschauung eines moralischen Reiches nur in dem Maße enthält, als es zu-

gleich Antrieb des Willens für dessen Ausführung ist, daß es eine in der Zeit verlaufende Geschichtsreihe von Erscheinungen nicht ist, ohne daß dieselben auch im Raume zu einer bewußten Willensgemeinschaft verbunden sind, daß es durch diese Bedingtheit eine Realität des Geisteslebens darstellt, welche nicht in Poesie und poetischer Philosophie aufgeht, ist in dieser historischen Construction unbeachtet geblieben. Und welchen Werth haben die Anspielungen auf die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, wenn diese reale praktische Bedeutung des Christenthums überhaupt ignorirt wird? Die christliche Idee der Versöhnung liegt weit außerhalb des Gesichtskreises, wo der schon im Begriffe der Endlichkeit eingeschlossene Wechsel der Erscheinungen als die Versöhnung des Endlichen mit Gott und als die eigentliche Wahrheit der persönlichen Aufopferung Christi an Gott gedeutet wird. Denn die Ueberzeugung von dieser Versöhnung, welche in dem von Christus abstammenden Reiche der Unendlichkeit oder des Geistes herrschen soll, kann nur in dem Satze des Mephistopheles ausgedrückt werden: Alles, was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht! Für sich betrachtet wirkt also diese „historische Construction" des Christenthums in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums lediglich komisch. Für den Zusammenhang der weitern Entwickelung Schelling's selbst ist jedoch bemerkenswerth, daß er diese Leistung auch in den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) noch anerkannt hat [1]). Trotz des Abstandes, welchen der Gottesbegriff dieser Schrift gegen den frühern einnimmt, trotz der gerade entgegengesetzten Auffassung der Idee der Menschwerdung Gottes, sollte damit festgestellt werden, daß die Böhme'sche Mythologie, welcher Schelling sich hingab, nicht Correctur, sondern Ergänzung der Identitätsphilosophie sei [2]). Für den Zusammenhang der

1) Philosophische Schriften. Erster Band. S. 461.

2) Die „Philosophie der Offenbarung" ist ja die Ausführung der in den Untersuchungen über die Freiheit dargelegten Gottesidee. Wie hier die Menschwerdung Gottes in Christus anerkannt war, so wird dort die kirchliche Ueberlieferung über das Opfer Christi, nämlich die Idee der Straffatisfaction angeeignet, wodurch die Spannung der Potenzen in Gott aufgehoben werden mußte (Sämmtl. Werke. Zweite Abth. 4. Band S. 79). Ich verstehe nicht diese Mythologie; glaube aber trotzdem, daß es an diesem Orte sehr überflüssig ist, die Verflechtung dieser kirchlichen Tradition mit der Schelling'schen Metaphysik genauer zu erörtern.

folgenden speculativen Theologie ist es aber noch bedeutsamer, daß Schelling's Entgegensetzung der ewigen Menschwerdung Gottes gegen die in der Person Christi zum Ausgangspunkt der Strauß'schen Kritik geworden ist.

J. G. Fichte's „Anweisung zum seligen Leben" (1806) verräth bekanntlich den Einfluß von Schelling insofern, als die objective Idee Gottes als des allgemeinen, in sich indifferenten Seins anerkannt wird. Der ursprüngliche Standpunkt Fichte's aber wird zugleich darin festgehalten, daß die Welt als die Vielheit und Mannigfaltigkeit zunächst von unserem Wissen abgeleitet wird, welches freilich, da das göttliche Sein alles umfaßt, an sich das Dasein Gottes ist. Der Reflexionsact des Wissens auf sich selbst bringt die Welt als Vielheit hervor, indem er nicht nur in der Einheit des Wissens sich einleuchtet, sondern auch in der Besonderheit und Zerspaltung als Dies und Das. Insofern ist die Welt dem Einen göttlichen Sein und Dasein, also auch dem Wissen im tiefsten Sinne incongruent, und es kommt für die Wahrheit und die Seligkeit darauf an, im Denken die Einheit des Seins zu gewinnen, und in der Verzichtleistung auf alle Stufen eingebildeter particularer Selbständigkeit, in der Liebe Gottes diesen Standpunkt des seligen Lebens zu gewinnen. Als philosophische und religiöse Theorie berührt sich diese Gedankenreihe, wie Baur (a. a. O. S. 693) richtig bemerkt, aufs Nächste mit Scotus Erigena. Aber eben deshalb steht sie in gar keinem Rapport zum christlichen Versöhnungsgedanken, sondern behauptet nur dieselbe Analogie zu demselbem, welche auch die Mystik einnimmt (s. o. S. 121). Nun hat freilich Fichte seine Ansicht in den Prolog des Johanneischen Evangeliums als den richtigen Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu hinein interpretirt. Jene Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen, welche vor Jesus nirgend vorhanden war, soll es bewähren, daß er der Logos Gottes war, welcher Gott ist. Denn das Dasein Gottes, außer welchem nichts Ist, ist das Bewußtsein; durch dieses ist die Welt; und durch dies Wissen, wie es in Jesus war, wird das Räthsel der Welt und des menschlichen Lebens gelöst, sofern er sich mit Gott Eins gewußt hat. Hiemit ist nur das christologische Problem gemeint. Allerdings folgert nun Fichte, daß alle, die seit Jesus zu der Vereinigung mit Gott gekommen sind, dieses Ziel nur in der Nachfolge Jesu und in

Abhängigkeit von ihm erreicht haben. Aber auch diese Behauptung kann aus zwei Gründen nicht als Ersatz der Versöhnungslehre angesehen werden. Einmal erklärt sich Fichte nicht blos gegen die überlieferte Lehrweise, daß Christus die Sünde einem erzürnten Gotte abgebüßt habe, sondern erklärt den Satz, daß Christus die Sünde der Welt wegträgt, in dem Sinne, daß er den ganzen Wahn von der Sünde und die Scheu vor der beleidigten Gottheit weggetragen und ausgetilgt habe, daß diese vorgebliche Schwierigkeit unserer Verwandlung in Jesum und dadurch in Gott weggefallen sei. Ferner erkennt Fichte es nur als die regelmäßige Thatsache an, daß man in der Nachahmung Christi das denkende Wissen von der Einheit aller Dinge in Gott vollziehe; er leugnet aber, daß diese Anlehnung an Christus zu jenem Zwecke unumgängliche Bedingung sei. „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig, das letztere macht nur verständig." Ist man wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es gleichgiltig auf welchem Wege man dazu gekommen ist. Jesus selbst würde, in die Welt zurückkehrend, zufrieden sein, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fäude; ob man sein Verdienst daran priese oder überginge, müßte dem gleichgiltig sein, der nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hatte. Indem Baur (a. a. O. S. 709) hierin eine Verkürzung des Werthes des Historischen und Positiven am Christenthum findet, meint er zugleich, daß dasselbe von Schelling in seiner Bedeutung anerkannt worden sei. Dieses Urtheil ist durch die obige Darstellung widerlegt. Das Christenthum außerhalb des historischen Bestandes desselben, welches Schelling in Folge des ewigen Sinnes der Menschwerdung Gottes anerkennt, und Fichte's grundsätzliche Verwandlung des Christenthums in Philosophie werden in dem Maße der historischen Bedingtheit und Begrenzung des Christenthums nicht gerecht, als die beiden Philosophen um die praktisch-ethische Abzweckung dieser Religion unbekümmert sind.

Der Anforderung Baur's an die speculative Construction der Versöhnungslehre scheinen jedoch **Daub's Theologumena** (1806) in ausgezeichneter Weise zu entsprechen[1]). Denn diese

1) Vgl. zum Folgenden Strauß, Charakteristiken und Kritiken (die Abh. über Schleiermacher und Daub) S. 82 ff.

Darstellung der Lehre von Gott ist so beschaffen, daß die Idee der Versöhnung oder Genugthuung von vornherein in die inneren Beziehungen des göttlichen Wesens aufgenommen wird. In dem Sein Gottes, welches zugleich das Denken seiner selbst, seine Idee ist, sind die Attribute der Aseität, der Ewigkeit, der Selbstgenugsamkeit nothwendig enthalten. Er ist also derjenige, von welchem, in welchem, für welchen Gott ist. Darin aber ist zugleich seine Idee als desjenigen ausgeprägt, welcher von, in und für Gott ist. In jener Fassung ist Gott als der Vater, in dieser als der Sohn gedacht. Die Attribute Gottes des Sohnes, welche denen Gottes des Vaters entsprechen, sind das Erschaffen, das Erhalten und das (in diesen Thätigkeiten) Genüge leisten. Diese Erkenntniß von Gott als dem Sohne wird aus der Analogie dieses Begriffs mit der Welt und ihren Existenzbedingungen gewonnen. Denn wie die Welt sich hervorbringt, sich erhält, und darin sich genügt, wie sie aber diese Vermögen nur von Gott hat, so spiegelt sie in ihrer Bethätigung Gott ab, aber eben Gott als den Sohn, der, obgleich vom Vater unterschieden, doch in der Reflexion seiner Attribute auf denselben mit ihm Eins ist. Dieser Gebrauch des Begriffs der Genugthuung hat allerdings zunächst keine directe Beziehung auf den Gedanken der Versöhnung; denn die Genugthuung bezeichnet blos das active Correlat des substantiellen Selbstgenügens Gottes, welches in der durch die Selbstunterscheidung vermittelten Einheit des göttlichen Wesens mit der *αὐταρκία* Gottes selbst identisch ist. Allein die Relation, welche zwischen Gott als Sohn und der Welt gelten soll, wird von Daub durch Begriffe festgestellt, welche auch auf jenes Attribut von Gott als Sohn ein anderes Licht fallen lassen.

In der Beurtheilung der Welt durchkreuzen sich in den Theologumena zwei Standpunkte. Einerseits heißt es, daß die Welt, sofern sich die ewige Vernunft in ihr objectivirt, von Gott dem Sohn, ihrem Schöpfer nicht verschieden; sofern sie aber sinnenfällig und von Gott verschieden ist, so gut wie Nichts sei. Andererseits wird der Welt ein unberechtigtes, aber auch unerklärliches Streben für sich zu sein und von Gott abzufallen beigelegt, sofern sie im Werden begriffen ist. Ist nun in der ersten spinozistischen Weltanschauung die Aufforderung an die menschliche Erkenntniß enthalten, die Welt, welche außerhalb Gottes zu existiren scheint, als das Nichtige und Wesenlose zu betrachten, so ergiebt

sich aus der zweiten von Schelling (Philosophie und Religion. 1804) entlehnten Weltanschauung die in Gott gegründete Nothwendigkeit, das Selbständigkeitsstreben des Endlichen zu vernichten. Was aber in diesem Ausdruck als praktische Aufgabe in der Zeit erscheint, oder als Gesetz der Welt für die menschliche Erkenntniß, gilt doch nur, weil sich darin die ewige Harmonie der Verhältnisse in Gott abspiegelt. Sofern nämlich die Welt etwas ist, so ist sie mit Gott dem Sohn identisch. Derselbe hat aber in diesem Sinne nicht blos die Attribute des Erschaffens und Erhaltens, sondern auch das des Genugthuns; dieses gestaltet sich in dem Vergleich der falschen Selbständigkeit der endlichen Welt mit ihrem ewigen Dasein zum Attribut der Versöhnung. Die göttliche Natur im Sohne ist versöhnend, sofern sie die Identität der Welt mit Gott verbürgt und zwar durch die Aufopferung und Vernichtung derselben, in Hinsicht ihres Strebens nach Selbständigkeit und ihres Abfalls. **Conspicua autem est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte (p. 75).** Hiemit hat Daub das Gesetz der Versöhnung ausgesprochen, welches schon in den früheren Andeutungen Schelling's (S. 566) unschwer zu erkennen war. Nur sind die Umstände des identischen Ergebnisses etwas verschieden. Schelling's Gedanke durfte auf diesen Ausdruck hinausgeführt werden, weil er den Sohn Gottes, dessen historisches Attribut nun einmal die Versöhnung ist, als das Princip des Endlichen überhaupt genommen hat, das um der einheitlichen Weltanschauung willen auf das Unendliche reducirt werden muß. Daub hat umgekehrt den Sohn Gottes als das Princip der Genugthuung oder der Harmonie in der Gottheit genommen. Wurde nun die Endlichkeit der Welt, welche in Hinsicht ihrer Unendlichkeit mit dem Sohne Gottes identisch ist, als Merkmal der falschen also schuldvollen Selbständigkeit der Welt aufgefaßt, so ergab sich unter dieser Bedingung der Titel der Versöhnung für die Vernichtung alles Endlichen. Der tiefere Grund für diese Combination Daub's scheint jedoch in der Verbindung der beiden von ihm abwechselnd vertretenen Weltanschauungen mit der christlichen Religion zu liegen. Die christliche Religion ist ja auf die Idee der Versöhnung gestellt; andererseits führt Daub die religiöse Weltanschauung, so schroff wie es nur Spinoza gethan, auf die Anerkennung der Richtigkeit der (von Gott unterscheidbaren) Welt hinaus. Deshalb gilt ihm das erfahrungs-

mäßige Gesetz der Vernichtung des nicht sein sollenden Endlichen als die Versöhnung der Welt mit Gott, durch welche deren Identität mit Gott nach der Seite ihrer Wirklichkeit, und eben dadurch die Harmonie und Selbstgenugsamkeit Gottes als die höchste religiöse Idee festgestellt wurde [1]). Die Umdeutung des Unterganges des Endlichen in den Begriff der Versöhnung hat also für Daub gewissermaßen die Bedeutung, daß der Anspruch des Verstandes an die Wirklichkeit des Endlichen mit der philosophisch nothwendigen Verneinung derselben ausgeglichen, und zugleich, daß die christliche Religion als die Religion der Versöhnung mit der Weltanschauung des Spinoza identificirt werden könne.

Obgleich also hier, wie bei Schelling, die Idee der Versöhnung zu einem kosmologischen Gesetze umgedeutet ist, so gewinnt sie doch noch eine andere Beziehung dadurch, daß die Theologumena nicht eine philosophische Kosmologie, sondern den Inhalt der christlichen Religion darstellen wollen. Hiedurch wird es bedingt, daß die Menschheit als Correlat der Religion sich von der Welt, deren Theil sie übrigens ist, unterscheidet, und daß die Versöhnung für sie nicht einfach in dem natürlichen Untergehen, wie für die Naturdinge besteht. Das Menschengeschlecht nämlich ist derjenige Theil der Welt, in welchem dieselbe ihrer selbst mächtig, bewußt, und sich selbst offenbar wird. Indem also das Menschengeschlecht der Welt eingeboren ist, wird es von derselben angetrieben, ebenfalls seiner sich bewußt zu werden, sich von sich zu unterscheiden und sich auf sich zu beziehen; dadurch aber wird es zugleich von dem Selbständigkeitsstreben der Welt wie von einer allen Theilen der Welt nothwendig anhaftenden Seuche angesteckt und in den Abfall von Gott verstrickt. Sofern es mit der Welt zusammen von Gott abstammt, ist das Menschengeschlecht fehlerlos und vollkommen. Wie also die schaffende und erhaltende Natur Gottes und die Natur der Welt als Gegenstand der gött-

1) Theologumena p. 75: Rerum interitus, dum docet, vanam esse ipsarum naturam, quippe quae evanescunt omnes, ea simul valet dignitate et auctoritate ut significet, singulas quasque principio illi reconciliatas esse, cui suam, quatenus est divina, debent et acceptam referunt naturam. Principem contra naturae dei reconciliatricis et dei reconciliantis iudicem ac testem habemus religionem, vitae omni tempore superioris fontem aeternum, cuius hancce virtutem et maiestatem infra contemplabimur.

lichen Erschaffung und Erhaltung durch das Symbol der Engel bezeichnet werden, welche mit dem ewigen Wesen verbunden, des seligen Lebens genießen, so wird umgekehrt jener Hang der Welt zur Selbstheit, durch den sie nichtig und eitel wird, und den sie auch auf das Menschengeschlecht überträgt, passend durch den Begriff des Fürsten der bösen Geister abgebildet, welcher durch Anmaßung verblendet den Aufruhr hervorruft. Hierin liegt nicht die Behauptung, daß die unberechtigte Tendenz der Welt auf Selbständigkeit an sich die vollständige Sünde sei; denn für das Menschengeschlecht vollzieht sich die Versöhnung nicht in der Vernichtung oder dem Tode als Naturereigniß. Mit Berufung auf Schelling erklärt Daub (p. 434), das höchste Ziel der Geister sei nicht, daß sie absolut aufhören, in sich selbst zu sein, sondern daß dieses Insichselbstsein aufhöre, Negation für sie zu sein. Die Seligkeit also besteht für den Menschen in dem religiösen Bewußtsein, welches gleichgiltig gegen Tod und Todesfurcht, aber auch gegen Leben und Lust zu leben ist; durch die Religion sollen sie, sie mögen leben oder sterben, von der Nichtigkeit der Dinge befreit und zur Anerkennung der absoluten Nothwendigkeit erhoben werden. Indessen bestätigt diese Zweckbestimmung der Religion, daß die Begriffe der unberechtigten Endlichkeit der Welt und der Sünde immer über den beabsichtigten Gradunterschied hinaus in einander zu spielen drohen. Dieser Gradunterschied nämlich, welcher der ausdrücklichen Abstufung zwischen der Welt und ihrem selbstbewußten Theile, dem Menschengeschlecht, entspricht, ist nicht durch die Anerkennung der sittlichen Freiheit sicher gestellt; und deshalb kann theils an der Sünde nicht das Attribut der Schuld zur Geltung kommen, theils drängt sich dasselbe stets unwillkürlich in die Auffassung des Strebens der Welt nach Selbständigkeit ein, wohin es doch nicht gehört.

Jene Abstufung zwischen der unbewußten Welt und dem selbstbewußten Menschengeschlecht wird also darin aufrecht erhalten, daß dieselbe Größe, welche für die Welt die Versöhnung, d. h. der Grund der Aufhebung ihrer Endlichkeit ist, für die Menschen als die Religion auftritt. Ist nämlich die Religion für die Menschen die versöhnende und zugleich geistig schaffende und erhaltende Macht, so ist sie von dem Sohne Gottes nicht verschieden. Die Religion ist in erster Linie nicht subjective Pietät oder objective Cultusordnung, sondern absolute Idee; sofern in ihr die ewige

Versöhnung des Menschengeschlechts ausgedrückt ist, ist sie identisch mit dem versöhnenden Wesen Gottes selbst, also mit Gott als Sohn. In der Beziehung auf die Menschen wird sie subjectiv und objectiv, und geht so auch in verschiedene Abwandlungen ein; in der absoluten Religion des Christenthums aber kommt eben die Religion als die absolute Idee zum Bewußtsein. Und zwar tritt dieser Inhalt in dem Gedanken von Christus als dem Versöhner des menschlichen Geschlechtes auf. Indem aber Daub die Religion als absolute Idee unter dem Titel de expiatione darstellt, entwickelt er keinen anderen Gedanken, als welcher in der Relation des Begriffs der Versöhnung auf die Welt ausgedrückt ist. Die Religion als Correlat des Menschengeschlechts hat also nur den Sinn, daß die ewige Versöhntheit der Welt mit Gott durch Gott dem Menschengeschlecht, welches als der selbstbewußte Theil der Welt zur Welt gehört, zum Bewußtsein kommt. Dieser Ausgang ist auch durchaus verständlich, wenn in spinozistischer Weise die Seligkeit in die Befreiung von dem individuellen Lebensgefühl und Streben (**qui beantur, a se suaque indole et natura liberantur**, p. 249) und in die Anerkennung der unbedingten Nothwendigkeit gesetzt wird. Denn die Aufhebung der Selbstheit und Selbständigkeit ist ja die ewige Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott als Sohn. Deshalb ist in dieser Erörterung der Religion immer nur von der ewigen Versöhnung der Welt die Rede, welche auch erst der Grund ihrer Erschaffung, Erhaltung und Leitung durch Gott ist. Von hier aus ergiebt sich dann, daß die in den christlichen Urkunden ausgesprochene zeitliche Vollziehung der Versöhnung nur den Sinn hat, daß die Menschen zu einer bestimmten Zeit die Wahrheit auffassen sollten, die Welt werde ewig durch Gott mit Gott versöhnt. Die Opferung der Welt an Gott, welche in der ewigen Genugthuung des Sohnes an den Vater enthalten, und deren Gedanke in der activen und passiven stellvertretenden Genugthuung Christi ausgedrückt ist, bedeutet also auch für das christlich-religiöse Bewußtsein nichts anderes als jenes allgemeine Gesetz der Vergänglichkeit des Endlichen zu dem Zweck, daß die ewige Identität der wahren Welt mit Gott eingeprägt, und in der seligen Gleichgiltigkeit gegen Leben und Sterben von den Menschen erlebt werde. Insbesondere unternimmt es Daub, die überlieferten Attribute des activen und passiven Gehorsams Christi auf das innergöttliche Verhältniß der

Genugthuung des Sohnes an den Vater umzubeuten, sofern dieses Verhältniß des mit der ewig wirklichen Welt identischen und sie repräsentirenden Sohnes die ewige Aufhebung ihrer Endlichkeit gewährleistet. Die active Genugthuung nämlich ist nur ein anderer Ausdruck für die absolute Realität, in welcher der Sohn sich auf den Vater und eben damit die wahre Welt auf denselben bezieht. Dies ist zugleich die göttliche Liebe zur Welt und zum Menschengeschlecht. Die passive Genugthuung ist nur ein anderer Ausdruck für die absolute Freiheit, da derjenige, welcher im absoluten Willen durch sich bestimmt wird, absolut leidet. Nun vollzieht sich die absolute Freiheit des Sohnes, welche mit seiner Realität identisch ist, darin, daß er als Princip der Welt nicht außer Gott sein will. Seine Identität mit der Welt verbürgt also derselben ihre wahre Freiheit, indem er sie von sich selbst (von ihrem Selbständigkeitsstreben) befreit. Ist aber die Bethätigung seiner Freiheit und Realität in dieser Hinsicht absolutes Leiden (von sich), so wird die ewige Zurückführung der Welt durch den Sohn auf Gott in der Form leidender Genugthuung vermittelt, wofür freilich die Anwendung des Bildes der mors voluntaria unverständlich bleibt. Diese leidende Genugthuung ist der Sinn der Barmherzigkeit Gottes. Das Thun und Leiden Gottes als des Sohnes, welches er an der Stelle der Welt leistet, bezeichnen endlich seinen Gehorsam, in welchem er, die Welt versöhnend, sich Gott dem Vater unterordnet.

Dieses ist der Inhalt der Religion als absoluter Idee. Danach bestimmt sich ihre subjective und ihre objective Beziehung auf die Menschen, als pietas und als cultus dei publicus. Denn die Frömmigkeit ist die Erkenntniß und Verehrung Gottes; der Inhalt jener aber ist der eben dargelegte, daß man von Gott ewig versöhnt und durch seine Liebe und Barmherzigkeit selig gemacht, daß man von ihm wahrhaft geschaffen, d. h. in die göttliche Freiheit versetzt, und von ihm erhalten und seiner Vorsehung gemäß geleitet werde. Die Frömmigkeit wird durch die objective Religion oder den öffentlichen Gottesdienst hervorgerufen, dessen gemeinsamer Bestand das Reich Gottes bildet. Dazu gehört die Menschwerdung Gottes als Form des Königthums Gottes, die Erziehung der Menschen im Typus des prophetischen Wirkens und die öffentliche Weihung der Menschen durch ihre Heiligung und die Sacramente in dem Typus des priesterlichen Wirkens Gottes.

Diese Gliederung des Stoffes durch Umdeutung der überlieferten Formen der christlichen Heilslehre hat keinen andern Sinn als den, daß das Bewußtsein von der ewigen Versöhntheit der Welt hervorgerufen werde. Und der Gedanke der Menschwerdung Gottes hat durchaus denselben Sinn. Die Geltung dieses Gedankens wird darauf begründet, daß die göttliche Natur als die Identität des Realen und Idealen eine Analogie an der menschlichen Natur als der Indifferenz von Welt und Vernunft findet. Dieselbe wird im Kindesalter als ungestörter Zustand in der Unschuld, im reifen Alter als frei wiedergefundene Norm in der Weisheit dargestellt. Was hierin als möglich gesetzt ist, die Verbindung der göttlichen und der menschlichen Naturen in Unschuld und Weisheit, wird unmittelbar als nothwendig und von Ewigkeit wirklich im Sohne Gottes gesetzt, zugleich aber als wirklich in der Person Christi, an welchem man sich jenes ewigen Verhältnisses bewußt wird, um die Gotteskindschaft zu vollziehen, und dessen Frömmigkeit und Gehorsam man nachahmt, um sich Gott zu weihen.

Soweit dieser Gedankenkreis, welcher sich unmittelbar auf Schelling stützt, die historische Begrenzung der christlichen Versöhnungsidee berührt, steht er unter der Leitung eines Kant'schen Grundsatzes, und findet daraus sein Verständniß. Indem Schelling leugnete, daß die Menschwerdung Gottes als empirisches Factum in der Zeit gedacht werden dürfe (S. 564), folgte er der Aufstellung Kant's, daß Gott außer der Zeit sei; und der correlate Gedanke, daß die Menschwerdung Gottes ewig sei, hat nur den negativen Sinn, daß sie nichtzeitlich, daß der Gedanke eine Idee sei. Die gleiche Behauptung Daub's ist nun zwar so bedingt, daß die historische Gestalt Christi und der Begriff des die Welt mit Gott versöhnenden Sohnes, ferner die Idee der Religion stets in einander spielen; indessen ist die Tendenz dieses Verfahrens deutlich genug, daß dasselbe seinen richtigen Ausdruck findet, wenn man mit der auch von Schelling (a. a. O.) adoptirten Formel Tieftrunk's (S. 468) entscheidet, daß die Gottmenschheit Christi und sein versöhnender Gehorsam für Daub Symbole des zeitlosen also ewigen innergöttlichen Verhältnisses Gottes zur Welt und der Welt zu Gott sind. Allerdings darf hinzugefügt werden, daß die schillernde Art, in welcher durch die Theologumena hindurch die ewigen Verhältnisse des göttlichen Wesens und die biblisch-geschichtlichen Aussagen über Christus auf einander bezogen werden,

dadurch mitverschuldet ist, daß Daub sich jener Formel nicht bedient hat. Aber Baur's Einwendung, daß Daub die historische Seite der Versöhnung neben der metaphysischen nicht zu ihrem Rechte habe kommen lassen (a. a. O. S. 708), findet ihre Erklärung, wenn hiemit die Analogie Daub's zu dem Standpunkte von Kant constatirt wird. Uebrigens jedoch tritt die Erörterung des Versöhnungsgedankens als eines kosmologischen Problems tief unter den von Kant innegehaltenen Gesichtskreis; und da Baur mit Recht die Fichte'schen und Daub'schen Erörterungen mit Scotus Erigena vergleicht, so geht diese Speculation auf ein Vorbild zurück, welches jenseits der formellen Auffassung der Versöhnung als ethischer Idee steht.

Der Sinn dieser Thatsache ist die Abwendung von der Aufklärung, deren enges individuelles Interesse man mit der möglichst universellen Auffassung der Versöhnung vertauschte. Allein so wie man nur eine kosmische Bedeutung dieses Begriffes gewann, verlor man die Fähigkeit, die der Aufklärung entsprechende Verengerung des Gedankens zu berichtigen und wirklich zu überwinden. Denn das in dieser Richtung an den Tag tretende Streben, den christlichen Gedanken der Versöhnung und die Aussöhnung der Menschen mit den als göttlichen Strafen beurtheilten Uebeln des irdischen Lebens in Eins zu setzen, ist nicht nur durchaus berechtigt, sondern verräth gerade eine Ursprünglichkeit des religiösen Sinnes, welchen man sich durch die mangelhafte Lösung des Problems, die zunächst gefunden wurde, nicht verstecken lassen soll. Wenn es wahr ist, daß die Noth beten lehrt, so soll man sehr aufmerksam darauf achten, daß die Befriedigung mit den Uebeln die nächste und directe Probe der Versöhnung des Gemüthes mit der Vorsehung Gottes ist. Wenn nun auch die aufgeklärte Formel, daß alle Uebel als Strafverhängnisse Gottes Mittel der Besserung seien, schon dadurch als unsicher erwiesen wurde, daß man zugleich den Maßstab unter den Händen verlor, an welchen Merkmalen Uebel als göttliche Strafen zu erkennen seien (S. 401), so kann man doch die großartige Deutung der christlichen Versöhnungsidee durch die ersten Vertreter der theologischen Speculation nicht dafür ansehen, daß sie das religiös-moralische Bedürfniß der überwiegenden Masse der Zeitgenossen auch nur verstanden. Die Prämissen zur richtigen Beantwortung der religiös-moralischen Frage, um welche sich die Aufklärung drehte, sind freilich

von Kant und von Schleiermacher aufgestellt, von Kant in der Schärfung des persönlichen Schuldbewußtseins durch den absoluten Begriff des Sittengesetzes (S. 436), von Schleiermacher in der Beziehung der Uebel auf die Thatsache der effectiven Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts (S. 508). Verglichen mit diesem Gesichtskreis erscheinen die Deutungen, welche die speculativen Antipoden der Aufklärung für die Versöhnungslehre aufstellen, ebenso unpraktisch, wie theoretisch ungenügend. Kann man sich wundern, daß die Aufklärung in der Masse sich fortgepflanzt oder sich zur vollen Gleichgiltigkeit gegen das Christenthum entwickelt hat, da die vorgeblich höchste Bildung jede Fühlung mit ihrem religiösen Bedürfniß aufgab und dasselbe einfach ignorirte?

70. Für Hegel [1]) gilt die christliche Religion als die vollendete Religion, als der realisirte Begriff derselben. Die Religion ist das Selbstbewußtsein Gottes, welches er in einem von ihm verschiedenen endlichen Bewußtsein hat, das an sich das Bewußtsein Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß. In dieser Vermittelung ist Gott Geist; d. h. wenn das endliche Bewußtsein Gott insofern weiß, als Gott sich in ihm weiß, so ist Gott Geist in der Gemeinde, welche Gott verehrt. Und zwar ist hiedurch die christliche Gemeinde bezeichnet, in welcher die an sich seiende Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur so realisirt wird, daß die göttliche Idee in der Weise der Einzelheit zur Aneignung kommt. Den specifischen Inhalt der christlichen Religion, welcher auf diesem Standpunkt zugleich als das höchste philosophische Erkennen anerkannt wird, hat Hegel unter der Formel der Trinitätslehre entwickelt, so daß das Reich des Vaters die ewige Idee Gottes als abstracte, das Reich des Sohnes die Idee Gottes in der Differenz von sich, in der Welt und dem endlichen menschlichen Bewußtsein, das Reich des Geistes die Idee Gottes in ihrer concreten Erfüllung darstellt. Dabei wird ebenso wie in der altkirchlichen Lehre vorbehalten, daß der Gedanke des Vaters, der durch sich selbst realen Idee, das Ganze umfaßt. Und sofern dieser Vorbehalt in der Darstellung

1) Vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Zweite Auflage 1840). Zweiter Theil von S. 191 an. Die Vorlesungen stammen aus den Jahren 1821 bis 1831.

durchschlägt, ergeben sich Anklänge an die Betrachtungsweise Daub's. Allein überwiegend ist bei Hegel eine andere Auffassung. Wenn auch die metaphysische Bestimmung Gottes als des Vaters die ist, daß der Begriff Gottes durch sich selbst real ist, daß er absolute Idee, daß er Geist ist, daß er in seiner ewigen Selbstunterscheidung, indem er sich in dem Andern weiß als ewige Liebe, mit sich identisch ist, so wird doch festgestellt, daß Gott außer der Beziehung zur Welt erst als die abstracte Idee gefaßt wird, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist. Denn die Realität der Idee ist die Offenbarung durch die Welt an den endlichen Geist; und die vollendete Offenbarung, also die concrete Realität Gottes, ist in dem Geiste der christlichen Gemeinde gesetzt, wenn der endliche Geist sich Eins mit Gott weiß, oder umgekehrt, wenn sich Gott selbst in dem absoluten Wissen des endlichen Geistes offenbar und mit sich identisch ist. Die Idee Gottes als Geist ist also „der lebendige Proceß, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich und hervorgebracht werde." Der Wechsel zwischen jenem eigentlich Schelling'schen und diesem eigentlich Hegel'schen Standpunkt erweist sich immer an dem wechselnden Sinne der Formel An sich, welche bald die in Gott geltende ewige Wirklichkeit der Idee, bald die in Gott begründete Möglichkeit der Einigung oder Versöhnung des göttlichen und des menschlichen Wesens bezeichnet. Ganz analog wechselt der Sprachgebrauch von Ewigkeit, welche bald als Attribut der Idee Gottes die Negation der Zeit, bald als Attribut des Offenbarens Gottes die Totalität der endlosen Zeit bezeichnet.

Diese innere Unsicherheit der Hegel'schen Weltanschauung tritt namentlich in der Darstellung des Reiches des Sohnes an den Tag, und zwar darin, wie hier die gleichen Bedingungen sich geltend machen, unter denen Daub's Gedankenkreis sich bewegte. Gehört es nämlich zur absoluten Idee, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen, als den Sohn, so ist dieser Unterschied ebenso ewig in die Identität der Idee mit sich aufgehoben. Der volle Unterschied besteht freilich darin, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung haben, daß also der Sohn, den Gott von sich unterscheidet, und in dem er sich von sich selbst unterscheidet, Selbständigkeit und Freiheit hat; aber gemäß der fortgeltenden an sich seienden Identität folgt daraus nur, daß der Sohn als die Welt, als etwas wirkliches außer Gott erscheint. „Die

Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte." „Das Sein der Welt ist dies, einen Augenblick des Seins zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dies zu sein, zurückzukehren zu ihrem Ursprung." Das kann doch nicht anders verstanden werden, als daß die Wirklichkeit der endlichen Welt als solcher Schein ist, und in Gemäßheit der in der ewigen Idee gesetzten Identität verneint werden muß. Aber andererseits meint Hegel um der Realität der Idee willen die selbständige Wirklichkeit der Welt als des von Gott Unterschiedenen ernst nehmen zu müssen; in dieser Hinsicht begreift er sie mit Jakob Böhme aus einem Abfall von Gott. Hierin ergiebt sich der Unterschied der Welt von dem ewigen Sohne Gottes, der in der Identität mit dem Vater verharrt. Nun schlägt aber wieder die andere Betrachtung vor. Indem die endliche Welt in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes zerfällt, so hat nur der letztere als Wissen ein Verhältniß zu Gott; die Natur tritt nur nach ihrem Verhältniß zum Menschen, nicht für sich in das Verhältniß zu Gott. In Abweichung von Schelling und mit Annäherung an Fichte wird also behauptet, daß die Welt nur in dem Urtheil des endlichen Geistes jene Weise der Selbständigkeit besitze; in Gott selbst sei dieselbe nur das verschwindende Moment der Erscheinung. Deshalb wird in Abweichung von Daub der Begriff der Versöhnung auf die Rückkehr des endlichen Geistes zu Gott beschränkt, nicht aber auf die Welt überhaupt bezogen. Wie nun aber in unmotivirter Weise die Selbstunterscheidung, welche Gott in der Setzung der Welt vollzogen haben soll, als der logische Gegensatz, ja als der Widerspruch, als das Nichtseinsollende gesetzt worden ist, so wird die endliche Beschaffenheit des Geistes, sein Triebleben zugleich als gut an sich und als böse gesetzt, weil er nicht bleiben soll, wie er in seiner unmittelbaren Natürlichkeit ist. Derselbe logische Widerspruch tritt ferner darin auf, daß das Erkennen, die Reflexion auf sich, wie es die Sage vom Sündenfall darstellen soll, die Quelle des Bösen und doch zugleich der Grund der Versöhnung ist.

Dieser Widerspruch in sich, den der endliche Geist in unendlichem Schmerze empfindet, fordert seine Lösung in der Versöhnung. Dieselbe enthält zweierlei. „Es muß dem Subject das Bewußtsein werden, daß dieser Gegensatz (Widerspruch) nicht an

sich ist, daß die Wahrheit das Aufgehobensein dieses Gesetzes ist; sodann weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Fürsichsein den Frieden erreichen." Die letztere subjective Thätigkeit muß die Lösung jenes Widerspruchs in Gott voraussetzen, d. h. die in Gott an sich seiende Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur, als die an und für sich seiende Idee des absoluten Geistes, muß als die Möglichkeit der Versöhnung erkannt werden. Aber die Wirklichkeit der Versöhnung ist nicht in diesem allgemeinen Erkenntnißacte vollzogen; denn zu demselben ist nicht ohne besondere Bildung Jeder befähigt. Kommt es also darauf an, daß die absolute Idee allgemein dem unmittelbaren Bewußtsein zugänglich oder gewiß sei, so muß die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der Form sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins gesehen und erfahren werden. Diese Einheit muß in zeitlicher Erscheinung eines Einzelnen dem Bewußtsein gezeigt werden, als der Gottessohn. Die Deduction der Nothwendigkeit der geschichtlichen Person Christi und ihres Werthes als Gottessohn richtet sich nun keineswegs weder nach der Frage der metaphysischen Möglichkeit, noch auch nach dem vollen Umfange des eigenen Selbstbewußtseins, das er ausspricht. Das Urtheil, daß Christus der Gottmensch sei, ist vielmehr nur auf das Bedürfniß der endlichen Vorstellungsweise der Menschen gegründet, welche versöhnt werden müssen. Hegel berücksichtigt weder, ob die Ewigkeit Gottes die zeitliche Menschwerdung erlaubt, noch beachtet er, daß der Mensch Christus selbst für sich die specifische Einheit mit Gott ausgesprochen hat. Vielmehr wird dieses Individuum durch den Glauben als göttliche Natur gesetzt; in ihm ist die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur dem Menschen zum Bewußtsein gebracht, — also stets in der Relation zu einem Urtheil des endlichen Geistes, der erst zur absoluten Idee erhoben werden soll. Dazu kommt, daß Hegel die Forderung stellt und in Christus erfüllt findet, daß der Hauptinhalt seiner Lehre allgemein und abstract sei; deshalb bezieht er die Idee des Reiches Gottes, als des Reiches der Versöhnung auf nichts weniger als auf die herrschende Stellung Christi als des eigenthümlichen Gründers und Hauptes des Gottesreiches und als des specifischen Versöhners. Er beachtet auch nicht die Absicht Christi, in dem freiwilligen und gehorsamen Sterben den Schein der Vernichtung

seiner Person und seines Werkes im Voraus aufzuheben, sondern stellt dieses Urtheil, das dem Augenschein zuwiderläuft und in der Lebensvernichtung die Verklärung erblickt, dem Glauben der Gemeinde anheim. Das kommt Alles darauf hinaus, daß auch Hegel in der Gestalt des Gottmenschen ein Symbol der allgemeinen Wahrheit darstellt, daß die göttliche und die menschliche Natur an sich, der göttlichen Wirklichkeit gemäß, ewig Eins sind. Und daran kann man sich nicht irre machen lassen, wenn auch dazwischen wieder behauptet wird, daß die Idee durch dieses Individuum in die Wirklichkeit tritt, so daß die, welche zum Reiche Gottes gelangen sollen, es nur durch jenes Eine Individuum können; oder daß der Glaube, der in Christus den Gottmenschen anerkennt, das Bewußtsein der Wahrheit oder dessen sei, was Gott an und für sich ist. Das eigentlich Entscheidende in jener Vorstellungsreihe ist also, daß die Gemeinde von dem Tode Christi den Eindruck seiner Verklärung empfängt, dies knüpft sich aber an die Auferweckung, zu welcher der Tod nur die Bedingung ist. Hegel nähert sich in dieser Ansicht demjenigen, was gleichzeitig von Klaiber (S. 547) und Anderen aufrecht erhalten wird.

Diese Darstellung des Gedankenganges Hegel's beweist nicht, daß die von Baur angekündigte normale Vermittelung des speculativen und des historischen Elementes der Versöhnungsidee von ihm vollzogen worden ist. Da das historische Element doch ohne Zweifel in dem Glauben der christlichen Gemeinde an die Gottmenschheit Christi ausgedrückt ist, so wird demselben das in Aussicht gestellte Recht nicht zu Theil, indem diesem Glauben nur die Setzung eines subjectiv nothwendigen Symbols, nicht aber die objective Nothwendigkeit aus der Idee Gottes eingeräumt wird. Andererseits, wenn der Proceß des göttlichen Lebens auf die Selbstunterscheidung Gottes und auf deren Aufhebung in die Identität mit sich begründet, und wenn die Versöhnung als Ausdruck des letztern Moments in die Gottesidee eingeschlossen wird, so deckt dieses Schema nicht die Versöhnung des endlichen Geistes mit Gott. Denn die Welt, welche, einschließlich des endlichen Geistes, aus einem Abfall von Gott abgeleitet wird, ist eben dadurch nicht als das Andere für Gott gesetzt, in welchem er sich von sich so unterscheidet, daß es an sich (in der Wirklichkeit) mit ihm identisch ist. Hegel spiegelt sich dies nur vor, indem er die Begriffe des Unterschiedes, des Gegensatzes, des

Widerspruches in der Bezeichnung des Verhältnisses der Welt zu Gott beliebig mit einander wechseln läßt. Wenn endlich die Glieder der christlichen Gemeinde in der Erkenntniß der an sich seienden (also möglichen und bestimmungsmäßigen) Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes die Voraussetzung finden, unter der ihr Wille es unternimmt, dem Typus Christi entsprechend, ihre Selbstsucht zu brechen und sich mit Gott zu versöhnen, so tritt in der Berücksichtigung des Willens ein Factor in die Betrachtung ein, auf welchen die logische Ausführung der Gottesidee in der Offenbarung Gottes gar nicht gerechnet hat. Denn der Wille ist die Bürgschaft eines Selbstbewußtseins, welches sich ausschließlich in sich bethätigt, in welchem man also sich nicht bewußt ist, daß darin ein Anderer, und wäre es Gott selbst, sich seiner specifisch bewußt würde. Ist nun die christliche Idee der Versöhnung immer und überall auf einen Gegensatz oder vielmehr Widerspruch zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen bezogen, so leuchtet die Unangemessenheit der Ausführung Hegel's zu dem Problem ein.

Ich darf mich enthalten, auf die Versöhnungslehre von Marheineke[1]) näher einzugehen. Denn seine Lehre von der Person und dem Erlösungswerke Christi ist zwar mit Hegel'schen Begriffsformen getränkt, aber wesentlich orthodox. Die letztere Haltung behauptet sie auch in der ersten Auflage der christlichen Dogmatik, welche von Hegel's Einfluß noch durchaus unberührt ist, so daß man erkennt, daß die philosophischen Begriffsformeln wenigstens in den bezeichneten Lehren nur der orthodoxen Ueberlieferung accommodirt sind, nicht aber umgekehrt eine Neugestaltung des christlichen Gedankenstoffes nach den Principien der Hegel'schen Philosophie unternommen worden ist. Nur das verdient eine besondere Anführung, daß Marheineke einem Gedanken zuerst Ausdruck verliehen hat, der sich bei einer Menge von Theologen verschiedenster Richtung Bahn gebrochen hat, und der, wie ich wiederholt bemerken mußte, schon in der reformirten Lehrweise eine correctere Darstellung gefunden hat, nämlich daß Christus Stellvertreter der Menschheit ist, sofern er sie selbst ist, und das in allen Individuen Gleiche in sich vereinigt darstellt (§ 398).

1) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Zweite völlig neu ausgearbeitete Auflage. 1827. Die erste Auflage ist von 1819.

Die Folgerung freilich geht aus der Consequenz der Satisfactionslehre zu der Anwendung des Beispiels über. Nämlich wenn Christus, nach Marheineke, für alle leidet, so geschieht es nicht, damit die Uebrigen nun nicht mehr leiden und sterben, sondern damit sich in ihm das Leiden und Sterben Aller concentrire, und sie nur so wie er leiden und sterben lernen.

Die Consequenz aus Hegel's Religionsphilosophie und zugleich aus der philosophischen Weltanschauung, mit welcher Schleiermacher in der Glaubenslehre nur künstlich oder gewaltsam die Anerkennung der specifischen Dignität Christi verknüpft hatte, ist von Strauß in der Schlußabhandlung zu seinem ersten „Leben Jesu" (1835) gezogen worden [1]). Diese Weiterbildung aber führte vielmehr auf die von Schelling ursprünglich eingenommene Linie zurück. Verzichtet man nämlich auf die specifische Gottmenschheit Christi, weil dieselbe wirklich von den Hegel'schen Principien aus nicht bewiesen war und nicht bewiesen werden konnte, und entfernt man deshalb die von Hegel in jener Hinsicht begangene Accommodation an das Bedürfniß des endlichen Erkennens, so scheint zunächst die Gemeinde des heiligen (christlichen) Geistes als das Organ des absoluten göttlichen Selbstbewußtseins, als das Subject der Menschwerdung Gottes aus dem natürlichen Zusammenhang des Geschlechtes sich zu erheben. Daß Strauß, indem er sich an Hegel anschloß, dennoch diese Möglichkeit gar nicht in Erwägung gezogen hat, paßt zu der rhetorischen Gewaltsamkeit, in der die Schlußabhandlung zum Schlusse eilt. Allein es ist auch wohl erklärlich, daß seine Phantasie diesen Anhaltepunkt überflog, den die logische Rücksicht auf Hegel's Deduction anerkennen mußte. Denn so wie die specifische Dignität des Stifters dieser Gemeinde wegfiel, so verschwand auch die Bürgschaft für den specifischen Gradunterschied der christlichen Religionsgemeinschaft von allen vorangegangenen Bildungs- und Religionsstufen. Die Menschwerdung Gottes wurde dann nothwendig auf die fortschreitende Culturbewegung der ganzen Menschheit bezogen, und so als ewige allumfassende der Auffassung als

---

1) Zu dem oben gelieferten Beweise, daß Hegel das Urtheil des Glaubens über den Werth der Person nicht metaphysisch in der Gottesidee, sondern nur phänomenologisch in dem Bedürfniß des endlichen Erkennens begründet hat, vergl. Strauß, Streitschriften (1841) Heft 3. S. 76 ff.

isolirter individueller Thatsache gegenübergestellt. Mit der Formel der Menschwerdung Gottes von Ewigkeit wird eben Schelling's Ausdruck (S. 564) wieder aufgenommen. In der Gattung, sagt Strauß, deren Entwickelungsgang ein tadelloser, unsündlicher ist, da die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, wird aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgebracht. So wird auch dieser Gottmensch unter den Attributen des Sterbens, Auferstehens und der Himmelfahrt erkannt, und durch den Glauben an ihn wird der Mensch vor Gott gerecht, d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich und durch die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, die darin ausgedrückt ist, wird der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig.

Dieses Surrogat der Versöhnungsidee mußte registrirt werden; die Beurtheilung desselben würde jedoch so tief in die christologische Streitfrage überhaupt hineinführen, wie es meiner gegenwärtigen Absicht nicht entspricht. Ich mache also nur die Bemerkung, daß Strauß selbst die Phrase der Schlußabhandlung von „diesem Christus“ alsbald hinter sich geworfen hat, daß aber nicht erst sein „Leben Jesu für das deutsche Volk“ (1864), sondern schon seine „Glaubenslehre“ (1841) auf einen solchen Standpunkt verzichtet, welchen man philosophisch nennen dürfte. Wie Schwarz [1]) richtig urtheilt, theilen sich Spinozismus und deistischer Moralismus, jener in der Kosmologie, dieser in der Anthropologie in den Inhalt der Strauß'schen Dogmatik, ohne daß auch nur der Versuch gemacht würde, diese beiden Gegensätze zu innerlicher Einheit zusammenzubringen. In dem „Leben Jesu für das deutsche Volk“ aber wird in deistischer Weise die Natur nach einem undurchbrechbaren Causalzusammenhang und daneben die Freiheit als die Form des Geisteslebens behandelt; da aber der Gedanke von Gott außer Wirksamkeit gesetzt wird, so entbehrt man auch derjenigen Ausgleichung jener Principien, welche der Deismus darbietet. Die Schlußabhandlung von 1835 also ist, wie dieser Ausgang beweist, für den berühmten Schriftsteller der Uebergang in die Nichttheologie, um nicht zu sagen, in den Atheismus gewor-

1) Das Wesen der Religion (1847), zweiter Theil S. 165.

den; und zwar deshalb, weil sie unter dem Schein der Philosophie ein durchaus phantastisches Verfahren in rhetorischem Tone einschlägt. Darin ist diese Abhandlung durchaus mit dem ursprünglichen dichtenden Philosophiren Schelling's verwandt. Der Grundfehler desselben liegt jedoch in der vorliegenden Frage sehr offen vor, nämlich darin, daß das verneinende und das bejahende Urtheil über die Menschwerdung, so unmittelbar sie sich an einander schließen, doch zwei verschiedene Begriffe der Ewigkeit gebrauchen. Gott soll nach Schelling nicht ausschließlich in Christus Mensch sein, weil er zeitlos, weil nach Kant die Ewigkeit die Verneinung der Zeit ist. Ganz gleichen Sinnes ist die Strauß'sche Formel, daß es nicht die Art der Idee sei, ihre Fülle in ein Einzelwesen auszuschütten; denn die Idee ist die Verneinung der Einzelheit. Aber das beiden gemeinsame bejahende Urtheil, daß Gott die Menschwerdung von Ewigkeit durch das ganze menschliche Geschlecht vollziehen soll, stützt sich auf den socinianischen Begriff von der Ewigkeit, als der ganzen anfangs- und endlosen Zeit. Gegen solche Dialektik ist schwer aufzukommen, zumal wenn sie von der Prätension des absoluten Erkennens begleitet ist.

Es ist die Hegel'sche Gottesidee, auf Grund deren Biedermann [1]) die Aussicht auf eine andere Beurtheilung der Person Christi eröffnet. Denn die Selbstoffenbarung Gottes, welche drei nicht getrennte, aber von uns als verschiedene Stufen unterscheidbare Momente in sich schließt, ist erstens das Setzen der Welt als Naturproceß außer Gott, zweitens die Selbstoffenbarung an den endlichen Geist in der Welt, drittens die Selbstverwirklichung absoluten Seins im endlichen Geist auf dem Boden der Welt. Diese dritte Stufe wird erreicht, indem sich das Selbstbewußtsein des endlichen Geistes von der Absolutheit des Geistes als absolutes religiöses Selbstbewußtsein, oder als die Liebesgemeinschaft verwirklicht, in welcher Gott in dem Verhältniß als Vater der Menschen, die Menschen als Kinder Gottes auftreten. Hierin ist das religiöse Princip des Christenthums ausgedrückt. Und zwar wird es nun einer ethischen Beurtheilung anheimgestellt, daß die Bedeutung Christi für das gesammte Christenthum keine äußerliche und accidentelle, sondern eine innerliche und bleibende ist. Jenes würde der Fall sein, wenn das Princip blos in einer von Jesus

1) Christliche Dogmatik. 1869.

vorgetragenen neuen Lehre bestanden, oder wenn sein Hervortreten in der Geschichte von der Person Jesu blos mittelbar den Anstoß bekommen hätte. Allein Jesu persönliches Leben ist die erste Selbstverwirklichung jenes Princips zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit gewesen, und diese Thatsache ist der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Princips in der Geschichte; Jesus ist als die historische Offenbarung des Erlösungsprincips der historische Erlöser (§ 718. 799. 800. 815) [1]). Wie jedoch Biedermann in dieser Beziehung sich begnügt, Aufgaben zu stellen, so hat er auch die Art, wie er die Erlösung durch Christus meint, nur angedeutet. In dieser Hinsicht versteht er die Person Christi als das für alle Zeit welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprincips (§ 816), dem gemäß die Absolutheit des Geistes sowohl zum religiösen Selbstbewußtsein des Menschen wird, als auch in diesem sich als die Macht erweist, den Widerspruch des natürlichen Ich mit seiner Bestimmung aufzuheben, als auch das wirkende Princip der fortgehenden Naturbeherrschung und der Verklärung der natürlichen Menschheit zu einem Reiche Gottes ist (§ 831. 832. 835). Hierin wäre der Sinn der drei Aemter Christi ausgedrückt. Ich will nicht über die Unterscheidung zwischen dem aus sich wirksamen Erlösungsprincip und Christus als dem Träger desselben eine ausführliche Erörterung an diesem Orte anstellen. Beide Größen verhalten sich offenbar so zu einander, wie in der orthodoxen Theologie der ewige Logos und der Gottmensch, in welchem der Logos nur einen Theil der ihm zukommenden Eigenschaften hat oder ausübt. Allein mir scheint, daß wenn Biedermann, was eigentlich von ihm zu erwarten war, seine historische Darstellung der Kirchenlehre nach der reformirten und nicht nach der lutherischen Ueberlieferung gerichtet hätte, er durch die enge Wechselbeziehung zwischen dem Erlösungswerke Christi und dem Begriff der Kirche, der von den Reformirten ausgeprägt ist, Anlaß zu einer anders beschaffenen Lehre gefunden hätte. In dieser Hinsicht stellt Weiße [2])

1) Wie Biedermann hiemit einer Aeußerung von Strauß (der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte S. 214) direct entgegentritt, so schließt sich seine Position dem an, was oben (S. 556) an Schweizer's Christlicher Glaubenslehre hervorgehoben werden durfte.

2) Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Dritter Band (1862). S. 342. 396. 351.

Gesichtspunkte ergänzender Art fest, indem er hervorhebt, daß das Ziel des Lebensberufes Christi die Heranbildung der Jünger zur Gemeinde der Gläubigen gewesen ist, daß er demgemäß die Offenbarung seiner sittlichen Herrlichkeit nur in dem Tode vollenden konnte, welchem er im freiwilligen Entschluß seines Berufes wegen sich fügte, um die Stiftung des neuen Bundes zu erwirken. Wie aber diese Bemerkungen nur die Form der historischen Reflexion einnehmen, so gesellt Weiße dazu die mit besonderer Vorliebe von ihm umfaßte Idee Augustin's und Luther's (s. o. S. 224), daß der Tod Christi den Sinn des Sieges über Sünde und Tod habe. Allein das Alles ist nicht in theoretische Form gebracht, vielmehr wird die Triftigkeit einer solchen Behandlung für den letztern Punkt ausdrücklich abgelehnt. Jedenfalls sind diese Attribute der Erlösung in kein nothwendiges Verhältniß zu der speculativen Christologie von Weiße gesetzt, und erfordern deshalb kein näheres Eingehen.

Baur hat, indem er in der „Geschichte der christlichen Lehre von der Versöhnung" für den Standpunkt von Strauß Partei nimmt, ausgesprochen, daß er damit nicht die Christologie und Versöhnungslehre desselben als die endliche in jeder Beziehung befriedigende Lösung der Aufgabe bezeichne. Er meint hingegen klar gestellt zu haben, wie das Dogma durch die immanente Bewegung seines Begriffs von einer Form zur andern fortgetrieben wird, bis endlich auch die neuste Theorie in die Kette der Entwickelungsmomente als neues Glied sich anschließt. In der jeder Vorstellung anhaftenden Negativität liege der Impuls zu einem immer weitern Fortschritt; nur vorwärts gehe der Zug des Geistes; was aber einmal in seiner Negativität erkannt sei, bleibe ein für immer überwundenes und aufgehobenes Moment. Ich darf gegen diese Erwartung auf die eben angeführte Thatsache verweisen, daß das von Baur bezeugte letzte Glied der von ihm entwickelten Geschichte, und zwar von einem Anhänger der speculativen Theologie selbst überschritten worden ist, indem eine ältere Position wieder erneuert wurde.

Elftes Capitel.

Der Verlauf des modernen Pietismus bis zur Repristination der lutherischen Orthodoxie.

71. Wie die letzten drei Gruppen in der Absicht auf den Gegensatz gegen die Theologie und Moral der Aufklärung mit einander übereinstimmen, so entspringt die noch übrige theologische Gruppe aus derselben Tendenz. Ihr Anführer ist der Graf Ludwig von Zinzendorf. Die von Spener angeregte, von Francke fortgesetzte, von Gottfried Arnold secundirte Gestalt des Pietismus in der lutherischen Kirche Deutschlands hat, wie nachgewiesen worden ist (S. 370), einen großen Antheil an der Entstehung der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts gehabt; man kann diese Epoche des Pietismus neben den Einflüssen von Thomasius und von Leibnitz vielleicht als ein Glied in der Gesammterscheinung der Aufklärung deuten, welche seit dem Westfälischen Frieden ihren Lauf nimmt. Zinzendorf's Wirksamkeit steht nun in gewissen Beziehungen unter den Anregungen von Spener und von Francke. Seine Gemeindebildung aber ragt über den nachweislichen Spielraum der Tendenzen dieser Männer hinaus, und die Art der Frömmigkeit, welche er anbaute, setzt er der in Halle beliebten Methode bewußtermaßen entgegen. Allein der Abstand des Grafen von dem Gebiete des Spener-Francke'schen Pietismus ergiebt sich vollständig erst an Folgendem. Einmal hat er in den Mittelpunkt seiner Ansicht vom Christenthum die Devotion zu der Leidensgestalt Christi gestellt, welche hauptsächlich durch den heiligen Bernhard (S. 116) vorgebildet, seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts in breitem Strome die lutherische Kirche occupirt hatte, welche jedoch für Spener und Francke nicht maßgebend geworden war. In dieser Beziehung rückte nicht

nur Zinzendorf eine dem Wirken Spener's voraufgegangene und von ihm und Francke nur tolerirte Richtung der Frömmigkeit in den Vordergrund, sondern brachte sie zur Herrschaft in einer gerade darauf gestellten besondern Gemeinde. Diese Gemeinde aber, in welcher die Devotion zu den Wunden Christi auch durch liturgische Institutionen befestigt wurde, schätzte ihr Stifter gerade als eine Macht zur Bekämpfung und Einschränkung der Aufklärung in der lutherischen Kirche. Es konnte ihm nun nicht verborgen bleiben, daß der bisherige Pietismus im Begriff war, wenigstens theilweise in die Aufklärung einzumünden; um so bestimmter hebt sich die Gründung der der Aufklärung entzogenen und zum Widerstand gegen dieselbe ausgerüsteten Gemeinde von dem übrigen deutsch-lutherischen Pietismus ab. So hat diese Gemeinde ihre Analogie mit der Stiftung des Methodismus, welcher dem theologischen Latitudinarismus in der Kirche Englands seine Grenze setzte; auch darin sind beide gleich, daß sie eine Veränderung in den Kirchen Englands und Deutschlands herbeigeführt haben, Veränderung der religiösen Stimmung und der theologischen Tendenz. Nur ist diese Wirkung der Brüdergemeinde später eingetreten als die des Methodismus. Jene Absicht Zinzendorf's, durch die von ihm in unabhängiger Verfassung eingerichtete Gemeinde die Aufklärung in den lutherischen Landeskirchen zu bekämpfen, stellt seine Stiftung in Analogie mit dem Jesuitenorden in seinem Verhältniß zum Protestantismus. Ich brauche nicht die Merkmale der Ungleichheit zu beleuchten, welche daraus entspringt, daß der Boden der einen Erscheinung die hierarchisch concentrirte katholische Kirche, der der andern der in der Verfassung zersplitterte Protestantismus ist. Aber beide Gestalten gleichen sich wieder in der sentimentalen Art der Frömmigkeit, welche sie cultiviren, und in der Wahl des hauptsächlichen Mittels ihrer Wirksamkeit, der Pflege der Jugenderziehung. Ob noch andere Züge des Jesuitismus in dem Wirkungskreise der Brüdergemeinde wiederkehren, lasse ich hier dahingestellt.

Es war ein wichtiger kirchenpolitischer Schritt, daß Zinzendorf 1748 seine über Deutschland, Schlesien, Holland und England verbreitete Gemeinde zur Verpflichtung auf die Augsburgische Confession, d. h. deren 21 Lehrartikel bewog. Mit welchem Maße von Willkür freilich dieser Schritt für ihn selbst verbunden war, mit welchem Maße von Dreistigkeit er seine eigene phantastische

Theologie den Artikeln des Bekenntnisses unterschob, von denen er meinte, daß ihr trockener Text die Saftigkeit seiner erklärenden Ausdrücke zulasse, beweisen seine „Einundzwanzig Discurse über die Augspurgische Confession." Dieselben sind vom December 1747 bis in den März 1748 gehalten und „denen Seminariis theologicis fratrum zum Besten aufgefaßt und bis zur nochmaligen Revision des Auctoris einstweilen mitgetheilt." Diese Revision ist nicht eingetreten; die Discurse aber enthalten einen möglichst vollständigen Entwurf der Lehre Zinzendorf's, in welchem barocke und abstoßende Ideen mit treffenden und anziehenden, geistvollen und beachtungswerthen Bemerkungen abwechseln [1]). Die Darstellung der hier interessirenden Lehren freilich gehört unter die zuerst genannte Gruppe von Gedanken. Es ist Zinzendorf nicht hoch genug anzurechnen und erlaubt, ihn mit Luther zusammenzustellen, daß er für den Glauben jede Voraussetzung von Demonstration ablehnt, daß er alle Gotteserkenntniß an die Anschauung der Offenbarung in Christus anknüpft, und die Conception aller religiösen Erkenntniß nur der durch den heiligen Geist geleiteten Gemeinde zutraut. Allein jenen Spruch: wer mich sieht, sieht den Vater, — hat er zu der phantastischen Combination mißbraucht, daß der Mensch Jesus Christus der Schöpfer der Welt sei. In der Formel der Trinität wird demgemäß nur Christus als das Lamm, als das Sühnopfer verehrt; den Vater und den heiligen Geist kann man gänzlich ignoriren, sofern sie nur als Surrogate für die unter Umständen cessirende Weltherrschaft oder in den Hintergrund getretene directe Erlösungswirkung des Sohnes selbständig eintreten. Die Hauptsache ist also, daß „der Schöpfer der ganzen Welt, der Vater der Ewigkeit, als Mensch geboren von einer reinen Magd, endlich sein Leben als ein Märtyrer seiner Lehre beschlossen hat mit einem blutigen schmerzlichen Tode, da er wie ein Lamm mit dem Opfermesser abgeschlachtet, mit der Lanze des Kriegsknechts abgestochen und so geschächtet worden, daß ihm all sein Blut aus seinem Leibe herausgeflossen und daß dieser Stich der Errettungsmoment des ganzen menschlichen Geschlechts gewesen ist." Für das Verständniß der Person Christi setzt Zinzendorf die **unio hypostatica**

1) Vgl. Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien (1863) S. 152—220.

naturarum als giltig voraus. Er findet es „ganz naturell, daß der Gott und der Mensch Ein Christus ist, daß wenn man sich ein Paar Stunden darüber besinnt, man endlich doch wieder dahin muß." Er findet ferner, daß die beschränkten Umstände seiner Menschheit nichts an der Unermeßlichkeit seiner Gottheit hindern. Allein es kommt ihm mehr auf die Menschheit als auf die Gottheit dieser Person an, und der Nachsatz lautet anders. Aus den Reden Christi wird geschlossen, daß Christus in seiner menschlichen Existenz seine Regierung suspendirt, das Scepter bei seiner Menschwerdung abgelegt hat. Metaphysice wäre es nicht nöthig gewesen, denn „es ist bekannt, daß es Leute giebt, welche zugleich schreiben und dictiren und zugleich hören können." Es kommt nun aber auf die Herzensconnexion mit dem Heilande an; unter diesem Gesichtspunkt ist es wichtiger, daß „Gott ein solches Creatürchen gewesen ist, wie wir", als daß ein solcher niedriger Mensch Gott ist. „Der Streit über seine Gottheit ist nur eine metaphysische Subtilität; aber der Streit über seine Menschheit ist eine Herzensmaterie." Kurzum factisch betrachtet Zinzendorf die Person des Heilandes in dem Schema der Kenosis der göttlichen Natur, und zwar in dem Umfange, daß seine Gottheit geruht habe, und daß er nicht durch seine Göttlichkeit, sondern durch die Treue seines Herzens sich in seinen Leistungen behauptet hat. Zur Abwechselung aber wird unmittelbar danach gerade das Gegentheil ausgesprochen, „Gott hat uns erlöst, die Gottheit Jesu an allen Ereignissen seines menschlichen Daseins einen solchen Antheil genommen, daß zwischen einem durchschnittenen Haar keine solche Nähe ist, wie zwischen der Theilnahme der Gottheit an den Handlungen und Begebenheiten der Menschheit Christi."

Daß diese beiden entgegengesetzten Gedankenreihen gleichzeitig für wahr gehalten werden, beweist den Abstand der Theologie Zinzendorf's von aller Schultheologie auf das Deutlichste. Diese geniale Ungebundenheit bewährt er nun auch an der Verknüpfung der Erlösung mit dem Ereigniß des blutigen Todes Christi. Indem er zwischen der Erbsünde und den Thatsünden unterscheidet, deutet er das Opfer Jesu als diejenige Satisfaction, welche keine Menschenseele um der Erbsünde willen verloren gehen läßt. Wenn man jedoch selbständig sündigt, so muß jede Seele für ihre eigene Person das Verdienst Christi und Vergebung

ihrer Sünden von neuem reclamiren. Diese Begriffe im Verhältniß zum Opferwerthe Christi zu bestimmen lehnt er nun entschieden ab. Er erklärt es für ein Zeichen eines kleinen Geistes, welcher sich über sein Maß erheben will, sich mit Gott und den göttlichen Eigenschaften und Gedanken zu messen, d. h. die vorliegenden Begriffe im Verhältniß zu Gottes Gnade und Gerechtigkeit zu beurtheilen. „Solche Geistermenschen, mit denen es so herauskommt, als ob sie einen esprit familier hätten, die sich über das ordinär Menschliche wirklich weggesetzt, die so metaphysisch denken gelernt haben, daß die Anderen nicht nachkönnen, die haben das zum ersten Princip, daß sie sich ganz außer aller Comparaison mit Gott setzen, und ihre große Penetration, ihren Fond von Gescheitheit vor der Majestät des Schöpfers calciniren. Der Gedanke Abrahams: Wiewohl ich Staub und Asche bin, liegt zu Grunde bei jedem solchen Adepten." „Was aber die wirklichen Genies betrifft, so disputiren sie überhaupt nicht gerne," im vorliegenden Falle aber enthalten sie sich, menschliche und götkliche Dinge gegen einander auszumessen und abzuwägen. In der Vorstellung vom Opfer Christi ist die Satisfaction, die Gott selbst wegen der Sünde geleistet hat, für jeden Leser der Bibel deutlich bezeugt. „Wer nun die Gnade hat, daß er in der Gemeinde (der Brüder) das Lämmlein a priori kennen lernt, wer bei der durchstochenen Seite anfängt, und geht von da zum Schöpfer, und bei des Schöpfers seinem Vater, und bei unserer Mutter, dem heiligen Geist hört er auf, der wird durch das Erkenntniß seines Gottes allen Weisen, die je gewesen, weit vorausgebracht." Also die gangbaren Ausdrücke, auch indem sie unerklärt und unverstanden bleiben, sollen festgehalten werden; zugleich aber kommt es nur auf die Anschauung und Verehrung Christi unter den Merkmalen seiner Wunden und seines Blutes an. Und zwar in der sinnenfälligen Aeußerlichkeit dieser Erscheinung des Leibes Christi am Kreuz. Zinzendorf bleibt ja durchaus auf der Linie dieser Anschauung, welche vom heiligen Bernhard herabreicht, daß die göttliche Liebe Christi in seinem Tode und dessen begleitenden Umständen offenbar wird. Aber während diese Combination sonst immer als Motiv des Mitleides und weiter der Gegenliebe wirksam gemacht und in einer entsprechenden Stimmung dargestellt wird, vergegenwärtigt sich Zinzendorf die Leidensgestalt Christi in einer äußerlichen, mit den stehenden Formeln ausgestatteten

Anschauung, welche nichts Erhabenes in sich schließt, sondern das Gepräge des Vulgären an sich trägt. Auch die Herzensconnexion mit dem Martermann behandelt er als etwas Bekanntes, ohne daß seine Reden darüber Weihe und Scheu vor dem Heiligen verrathen, oft genug aber durch geschmacklose Bilder verletzen.

Welches Interesse wird demnach Zinzendorf für die Lehre von der Rechtfertigung haben, welche doch so unsinnlich wie möglich gemeint und auf genaue Distinctionen gestellt ist? Ehe Zinzendorf auf dieses Thema direct eingeht, hat er demselben schon präjudicirt durch die ganz sinnliche Art, wie er die Wiedergeburt durch den heiligen Geist erklärt. Dieselbe hat ihren Grund in dem Ausfließen des Blutes aus der Seitenspalte des getödteten Leibes Christi. Dadurch ist der heilige Geist, der bisher in Christi Person eingeschlossen war, zur Offenbarung gelangt und auf die Individuen repartirt worden. Diese Anschauung erinnert an Augustin's wiederholt ausgesprochene Deutung des aus der Seite Christi ausgeflossenen Wassers und Blutes auf die Gründung der Kirche durch die Sacramente. Aber Zinzendorf denkt bei dem Ausfluß des Blutes, beziehungsweise des Geistes nicht an Sacramente und Kirche, sondern specificirt den heiligen Geist zu der Gesammtheit der individuellen Geisterchen, welche er von den natürlichen Seelen meint unterscheiden zu dürfen, und als den werthvollen Zusatz zu diesen ebenso aus Christus entspringen läßt, wie die natürlichen Seelen aus Adam. Diese Specification des heiligen Geistes eignet sich die Seele unter der Bedingung an, daß sie in die Herzensconnexion mit dem Marterlämmlein eingeht. Wenn aber dieser Act der Liebe in Consequenz des Ausfließens des Geistes aus der Seitenwunde Jesu erklärt werden soll, so stellt sich die katholische Formel (nicht in der vorliegenden Schrift, aber anderwärts) ein, daß die Liebe zu Christus in das menschliche Herz gegossen wird. Daß nun die contemplative Beschäftigung mit der Leidensgestalt Christi, welche Zinzendorf als die einzige statthafte Form der Aneignung der Erlösung kennt, ihre Heimath in der katholischen Kirche hat, bezeugt er gerade in seiner Erörterung über den vierten Artikel der Confession, der die Rechtfertigung aus dem Glauben behauptet. Er findet die Differenz der Evangelischen gegen die Katholischen ausgedrückt in der „immediaten Uebergabe des Seelenheils an das alleinige Verdienst der Wunden Jesu, ohne einiges Zuthun der Werke. Denn

in Ansehung des Respects vor den Wunden Jesu und der Anbetung seiner ganzen heiligen Marterperson sind sie (die Katholischen) uns oft zur Beschämung [1]), aber den Kern heiliger Schrift mögen sie nicht recht gefaßt haben, nämlich daß wir alles aus Gnaden haben." Er setzt hierbei voraus, daß die Werthlegung auf Werke neben der Erlösung durch Christus die katholische Ansicht gegen seine evangelische abgrenze. Allein er kennt daneben auch das Zugeständniß von Katholiken, daß man durch Werke nicht selig wird. Er formulirt demgemäß den Gegensatz so, daß in diesem Falle Katholiken auf ihre Treue gegen den Heiland ein Gewicht legen, um darauf zur Hälfte ihre Seligkeit zu gründen, während er diese Treue erst aus der durch den Heiland verliehenen Seligkeit möglich denkt. Es ist sehr fraglich, ob Zinzendorf hiedurch eine sichere Abgrenzung der Confessionslehren über die Rechtfertigung erreicht. Denn indem er den Katholischen zugesteht, daß sie nicht nothwendig auf Werke als Mittel der Seligkeit oder Rechtfertigung reflectiren, verräth er Bekanntschaft mit dem die Verehrung der Leidensgestalt Christi begleitenden katholischen Grundsatze, daß alle menschlichen Werkverdienste Wirkungen der Gnade sind (S. 108). Daß gerade die Treue gegen Christus ein Verdienst sei, das nicht von der Gnade umfaßt werde, ist bei jenem Grundsatz absichtlich nicht vorbehalten. Vielmehr bezeugt die Forderung der Gelassenheit und Vernichtung des eigenen Willens, welche in der mystischen Steigerung der katholischen Devotion eintritt, daß grundsätzlich der eigentliche, nämlich der mönchische Katholicismus die evangelische Ansicht von der Bedeutungslosigkeit der eigenen Action in der Aneignung der Erlösung eher überbietet als dahinter zurückbleibt. Auch dieses ist Zinzendorf nicht verborgen geblieben. Er kennt diese Ansicht als den Grundsatz des Molinos und seiner quietistischen Anhänger in Frankreich, und denkt bei der Betonung der Treue gegen Christus als Verdienst an deren jansenistische Gegner. Also der Gesichtspunkt, unter welchem Zinzendorf den Gegensatz zwischen Katholisch und Evangelisch zu begreifen sucht, findet keine glatte

1) So lautet S. 211 der Text, den Schneckenburger a. a. O. S. 195 so citirt: — halte ich es mit den Katholischen. Da ich Gesch. d. Pietismus I. S. 485 dieses Citat Schn.'s angeführt habe, will ich es hiemit berichtigen. Sachlich ist kein großer Unterschied.

und runde Durchführung, indem wenigstens die quietistische Mystik in der katholischen Kirche der als evangelisch anerkannten Ansicht entspricht. „Der Molinisten Lehre ist aufs präciseste nichts anderes, als was hier im 20. Art. der Augsburgischen Confession steht." Die gleiche Ansicht hat auch Zinzendorf's Zeitgenosse und Gegner in anderen Beziehungen, Heinrich Tersteegen, erreicht. Aber diese Gleichsetzung des mystischen Quietismus und der evangelischen Rechtfertigungslehre ist der große Irrthum, an dessen Hand beide Männer dahin gewirkt haben, daß geradezu katholische Motive der Frömmigkeit als der eigentliche Erwerb der Reformation Luther's in der lutherischen und reformirten Kirche angesehen und mit Heimathsrecht versehen worden sind. Der Irrthum würde nicht eingetreten sein, wenn man die Vergleichung zwischen beiden Gedanken vollständig und gründlich angestellt hätte. Denn nach dem praktischen Zweck und Erfolg gemessen, soll die Rechtfertigung im Glauben den Christen zu persönlicher Selbständigkeit gegen alle menschlichen Auctoritäten anleiten; die quietistische Mystik jedoch untergräbt gerade das Streben danach und liefert die Menschen in die Hände der Beichtväter und Seelenführer. Und was weiß Zinzendorf überhaupt von der Rechtfertigung im Sinne Luther's, wenn er die Bedingung des Glaubens dahin deutet, daß „der liebe Heiland erst einmal eine Gestalt im Herzen gewonnen hat, daß wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein sind, daß wir einmal von ihm erkannt, zu seiner unsterblichen Sie gezählt und in seinen Körper hineingeleibt und in seinen geistlichen Leib eingepfropft sind," um dann unsere Treue nicht als Verdienst anzusehen; vielmehr „sind wir treu von uns selbst wie alle verliebte Herzen." Unter diesen Umständen „ist man freilich immer eine elende Creatur; wenn es zur Klage käme, so wären wir arme Herzel in der größten Gefahr; aber wir haben ein Privilegium, wir sind a citatione befreit, wir können gegen unsern Willen nicht vors Gericht gestellt werden, und wenn man uns fordert, so dürfen wir nicht erscheinen, sondern nur sagen, die Sache geht mich nichts mehr an, ich habe kein Gedächtniß mehr, ich weiß von der Sache nichts mehr, ich habe alles dem lieben Heiland übergeben, der hat gesagt: ich wills besorgen. Ich habe einen Advocaten gefunden, der hat gesagt: ich verstünde es nicht, Er wollte das Ding schon auf sich nehmen. Das ist die Natur der Sache, wir lassen uns auf nichts ein, Leib und Seel

ist in Christum hinein; der Richter hat die Acta auf die Seite gelegt. Das ist nun so der lautere Sinn des vierten Artikels der Augsburgischen Confession." Diese Vorstellung von der Vergebung der Sünden richtet sich nach dem Gefühl des Werthes der Liebesvereinigung mit Christus, ist also pietistisch und nicht lutherisch. Und dabei wird als höchstes Ziel die Stufe der Vereinigung mit Gott vorbehalten, wo das „arme Geschöpf mit seinem Schöpfer Ein Geist und Ein Leib" werden soll durch Verzichtleistung auf den freien Willen. Indem Zinzendorf hierin mit dem 18. Art. der C. A. übereinzukommen meint, schiebt er wieder nur das Ideal des Quietismus unter, welches Luther nicht gemeint hat.

Das Aufgebot von Phantasie und Gefühlserregung katholischer Art und die Ansprüche der dilettantischen Genialität gegen schulmäßige Verstandesübung und Wissenschaft, welche Zinzendorf der Aufklärung und ihrer Moralität entgegenwarf, würden nicht zugereicht haben, der Aufklärung Schranken zu setzen, wenn nicht die Gemeinde Trägerin seiner religiösen Anregungen geworden wäre. Sie hat in der räumlichen Zusammenfassung ihrer Mitglieder dieselben vor den Einflüssen heterogener Bildung geschützt, zugleich durch Aussendung von Missionaren die Geistesverwandten an andern Orten zu sammeln unternommen, und durch Erleichterung des Austrittes fremde Elemente für sich unschädlich gemacht; sie hat endlich die ihren Bestand bedrohenden moralischen wie ökonomischen Gefahren, welche Zinzendorf selbst herbeigeführt hatte, zu überwinden vermocht. Allein ihre Einwirkung auf die Landeskirchen hängt auch davon ab, daß wenigstens in der Ausbildung ihrer Lehrer und Prediger die phantastische Art des Stifters einer nüchterneren und mehr evangelischen Lehrweise Platz gemacht hat. Allerdings ist Spangenberg's Lehrbuch [1]) ebenso weit von der wissenschaftlichen Schulform entfernt wie Zinzendorf's Theologie; aber schon die Rücksicht auf den biblischen Lehrstoff, und die leitende Absicht zusammenhängender und erschöpfender Belehrung stellen dieses Buch der als Bekenntniß anerkannten Augsburgischen Confession näher als des Grafen Discurse. Im Ganzen ist die Darstellung Spangenberg's lutherisch und nicht in

1) Idea fidei fratrum oder Kurzer Begriff der christlichen Lehre in der evangelischen Brüdergemeinde. Barby 1789. Die Vorrede ist vom 19. März 1778 datirt.

der Heilsordnung katholisch. Für die vorliegenden Lehren kommt in Betracht, daß so undeutlich die Vorstellung von der Erlösung durch Christus gehalten ist, doch der Strafwerth seines Todes und demgemäß die Straflosigkeit der Gläubigen behauptet wird. Die Rechtfertigung wird so erklärt, daß einem armen Menschen, der durch Gottes Gnade sein Sündenelend erkennt und mit demselben im Glauben zu Christus kommt, alle Sünden vergeben werden, um des Blutes und Todes Christi willen. Wie sich dieses zu der vom Tode Christi abgeleiteten Straflosigkeit verhält, wird eben nicht erörtert. Der Glaube aber, welcher der Rechtfertigung entspricht, und deshalb die Seligkeit mit sich führt, ist das Zutrauen zu dem Heilande und Herrn, in welchem man ihm in den Schooß schütten kann, was man keinem Menschen sagen dürfte, und kindlich erwarten darf, daß er unsere Sache zu der seinigen machen und durch seine Fürbitte ordnen wird. In dieser Form des Bewußtseins von der Rechtfertigung soll dann eine feste Ueberzeugung und ein Gefühl der Zufriedenheit Gottes und der Vergebung der Sünde erreicht werden, natürlich unter der Bedingung, daß man sich zugleich der Heiligung befleißigt. Zu erwähnen ist endlich, daß Spangenberg die Theorie des Bußkampfs ablehnt, indem er die Erkenntniß der eigenen Sünde als etwas vor dem Glauben Unmögliches, vielmehr erst durch ihn Erreichbares beurtheilt. Das ist freilich nicht das Ganze der von Luther gefundenen Heilsordnung. Die Beziehung der Rechtfertigung auf die Probe des Gottvertrauens in der Welt ist natürlich auch für Spangenberg verborgen geblieben. Anstatt dieser männlichen Haltung des Gläubigen kennt er eben doch nur die weibliche Stellung zum Heilande, welche die abgeblaßte Copie der auf das Hohelied gegründeten Combination ist. Hierin ist er Nachfolger Zinzendorf's; in diesem Elemente zeigt sich seine Continuität mit demselben; hieran haftet diejenige Frömmigkeit, welche in der Brüdergemeinde obligatorisch ist.

Der Gedanke der Strafsatisfaction im Tode Christi, welche Spangenberg deutlicher hervortreten läßt als Zinzendorf, gehört auch zu der Auswahl von Dogmen, welche H e i n r i c h J u n g - S t i l l i n g der Aufklärung gegenüber als nothwendige Stützen des praktischen Christenthums aufrecht erhalten will. Die Lehren vom allgemeinen Verderben der Menschheit, von der Gottheit und Strafsatisfaction Christi, von der Regierung der Welt durch

Christus, von den Gaben des heiligen Geistes als Bedingungen der Heiligung [1]) sind zwar nur Trümmer des alten theologischen Systems; allein für die modernen Pietisten gelten sie als die Anforderungen, denen eine Darstellung der Theologie zu genügen hätte. In der Werthlegung auf diese Lehrsätze begegneten sich nun auch die Theologie der Brüdergemeinde und der Pietismus reformirter Herkunft, welcher durch die Schule Lampe's vertreten ist, und welcher niemals einen Zug zur Aufklärung in sich zugelassen hat. Der Pietismus der Lampe'schen Schule ist aber dem herrnhutischen Wesen auch darin gleich, daß er den Umgang mit dem Heilande und die entsprechende contemplative Stimmung pflegt [2]). Zu den Elementen des modernen Pietismus, welcher seit 1817 in Norddeutschland seinen Lauf beginnt, gehört aber auch die Sympathie mit Sailer und Boos, der Gruppe in der katholischen Kirche, welche man als evangelisch ansah, und welche auch evangelisch, aber nicht im Sinne Luther's, sondern im Sinne des heiligen Bernhard war [3]). Im geistigen Leben zieht sich regelmäßig Gleichartiges an; man kann an dieser Combination im modernen Pietismus sich überzeugen, daß der reformirte Pietismus wie die Brüdergemeinde eigentlich von katholischen Elementen der Frömmigkeit lebten. Die contemplative Art des Umganges mit dem Heilande brachte es mit sich, daß allein die höheren Gesellschaftsclassen auf die Erweckung eingingen [4]). Spener's Wirksam-

1) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 537.

2) A. a. O. S. 485 ff.

3) A. a. O. S. 557 ff.

4) Tholuck in Herzog's Real-Encyklopädie XI. S. 662: „Daß die neue Erweckung auf den Halle'schen Pietismus zurückgegangen oder seine Farbe getragen, läßt sich nicht sagen — eher die Farbe der Brüdergemeinde, deren Einflusse Viele ihr neues Leben zu verdanken bekannten, wie auch die durch Schleiermacher angeregten Kreise einen Zug zu ihr behielten. Doch findet sich in gewissen Grundzügen auch Uebereinstimmung mit dem ehemaligen Halle'schen Pietismus, die strenge Scheidung von Welt und Kindern Gottes, das Zurückziehen von weltlicher Vergnügung und Geselligkeit, weniger von Wissenschaft und Kunst. Ein öffentliches Organ erhielt die neue Richtung in der Evangelischen Kirchzeitung seit 1827. Ohne auf die Brüder im Conventikelgewande mit Verachtung herabzublicken, hatte doch dieser neue Pietismus dieses Gewand mit dem Gesellschaftscostüm vertauscht, und Ruge sah sich genöthigt, unter den Pietisten zwei Klassen, die ordinären und die parfümirten, zu unterscheiden."

keit hatte alle Stände in Anspruch genommen; aus seinem Pietismus war dann die Aufklärung in allen Ständen mächtig geworden. Es ist das Verhängniß, daß der moderne Pietismus zwar den Adel und den Klerus occupirt hat, aber die mittleren und die niederen Gesellschaftsklassen nicht hat gewinnen können. Diese behaupten den Boden der Aufklärung, und sind in zunehmendem Maße der Kirche entfremdet worden, seitdem die Pietisten es als zweckmäßig erkannt haben, sich als die Vertreter der lutherischen Kirche darzustellen. Die Bekehrung, welche in dem modernen Pietismus zugemuthet wird, trägt die Farbe der Brüdergemeinde. Sie ist vorwiegend nicht als die sittliche Umkehr, sondern als die Annahme einer andern Welt- und Lebensansicht in Gang gekommen. Sie trägt deshalb mehr ästhetischen als ethischen Charakter an sich. Sie nimmt den Willen nicht sowohl zum Bruch mit der Selbstsucht, als vielmehr zu dem Entschluß in Anspruch, das Leben unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Sünde und der allgemeinen Gnade zu betrachten und denen sich zuzugesellen, welche diese Ansicht pflegen. Daß in diesem Kreise aufrichtige Selbstverleugnung und Menschenliebe geübt wird, wer wird das in Abrede stellen? Daß aber die weichliche Art der Contemplation, welche in dieser Richtung gepflegt wird, keineswegs die richtige, zweckmäßige und allgemeingiltige Anleitung zu der männlichen Selbstverleugnung und Zuversicht auf Gott ist, steht ebenso fest, als daß die herrnhutische Art des Glaubens und die lutherische Deutung desselben weit von einander entfernt sind. Der moderne Pietismus setzt ferner das Interesse an der Eschatologie, an der Wiederkunft Christi und dem Chiliasmus, ferner an der Wiederbringung und dem Zwischenzustand der Seelen fort, wozu der reformirte und der Spener'sche Pietismus, Lampe wie Bengel, Zinzendorf wie Petersen ihren Beitrag leisten. Von einem ernsten Interesse an der kirchlichen Lehrüberlieferung aber ist die Richtung ursprünglich ebenso frei, wie die Aufklärung. Wenn man aus der Vorrede zu Joh. Friedr. von Meyer's „Inbegriff der christlichen Glaubenslehre“ (1832) erfährt, daß es ganz werthlos sei zu wissen, was alle Theologen in allen Zeiten gedacht haben, daß es nur nothwendig sei, den Schlüssel des heiligen Geistes zum Verständniß der heiligen Schrift zu besitzen, so ist darin der unkirchliche, enthusiastische Standpunkt bezeichnet, welchen die neue Partei ursprünglich einnahm. Freilich nahm gleichzeitig die

Evangelische Kirchenzeitung unter Hengstenberg's Leitung schon den Anlauf dazu, daß der moderne Pietismus sich als die eigentlich kirchliche Richtung qualificire. Indessen ist ein Menschenalter etwa von 1817—1847 verflossen, ehe die Umstände es möglich machten, daß die Partei sich mit der lutherischen Kirche identificirte, und die Lehrtradition des 17. Jahrhunderts wieder in Geltung setzte, indem sie für dieselbe sehr voreilig die Auctorität der symbolischen Bücher in Anspruch nahm. Daß diese Partei sich ihres pietistischen Untergrundes entledigt hätte, wird von einsichtigen und aufrichtigen Vertretern derselben selbst in Abrede gestellt. Deshalb besteht auch nur ein gradueller Unterschied zwischen der Theologie der gegenwärtigen Lutheraner und der sogenannten Vermittelungstheologie, in welcher die Ansprüche des Pietismus sich mit der Aufrechterhaltung derjenigen Auswahl von Dogmen verknüpfen, welche von Stilling gefordert werden.

72. Die Anerkennung der Strafsatisfaction Christi durch Spangenberg und Jung-Stilling hat in dem Kreise der Gegner der Aufklärung selbst zunächst keine entscheidende Stellung eingenommen. Lavater hat sich sogar dagegen erklärt[1]); dieser Mann aber war zugleich Descendent des Halle'schen Pietismus und in anderen Beziehungen Vertreter der Aufklärung. Bemerkenswerther ist, daß er, Jung-Stilling und Hamann sich in einer Deutung der Erlösung durch Christus zusammenfinden, welche auf das Vorbild der griechischen Väter zurückgreift, aber viel dreister als es jemals geschehen ist, die Erlösung des ganzen Geschlechtes als einen chemisch-physiologischen Proceß darstellt[2]). Man sieht

---

1) Geschichte des Pietismus I. S. 504.

2) Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß II. S. 63. 64 theilt folgende Stellen aus einem Briefe Lavater's (in Pfenninger's Repertorium II, 1, S. 139) mit: „Durch die Inoculation, wenn ich so sagen darf, dieses neuen Quantums von Religiosität und Moralität, item physischer Lebenskraft ist der Archaeus des ganzen Geschlechts wieder in solchen Trieb, Schwung und Umlauf gekommen, daß es nun wieder als ein Baum voll herrlicher Früchte zum Himmel emporblühen kann. — Sünde ist Unwissenheit und Krankheit. Wird die Unwissenheit und materia peccans gehoben, so hat Beleidigung und Strafe ein Ende. Alle Sünde ist Sünde durch Schädlichkeit. Ist der Schade der Sünde aufgehoben, so ist die Sünde aufgehoben. Sünde vergeben und die an sich schädliche Sünde unschädlich machen oder ihren

daran, wie gleichgiltig diese dilettantischen Theologen gegen die kirchliche Ueberlieferung sind; man darf demgemäß auch daran zweifeln, ob sie die Heimath ihrer auffallenden Gedankenbildung gekannt haben.

Auch die geistvollsten theologischen Vertreter der neuen Erweckung, Tholuck und Stier, behaupten jeder in seiner Weise

---

Schaden vergüten ist vollkommen Eins. Die Gnade Gottes ist das Antidotum des Sündengiftes. Christus ist Gegengift der Sünde, Entsündiger, Versöhnung. Entsündigen und versöhnen ist Eins; lebendig machen und begnadigen Eins." — Jung-Stilling, Heimweh, 4. Theil, in Sämmtl. Schriften 5. Band S. 68: „Der Logos, wodurch sich der Unendliche den endlichen vernünftigen Wesen mittheilt, beseelte ein noch gesundes Organ dieses Körpers (der in Fäulniß, Tod, Verwesung übergegangenen Menschheit) und verband sich unzertrennlich mit ihm. Aus diesem Organ bildete er eine Lebensquelle, und ließ nun den Geist der göttlichen Liebe durch die ganze erstorbene Masse wirken. Dadurch wuchs aber auch der Widerstand der Todeskraft, es entstand ein heftiger Kampf im Körper, gleich einem hitzigen Fieber; jenes Organ ging zwar in Vereiterung über, aber eben dadurch genas es, und wurde nun zum Haupt, zur Lebensquelle einer neuen moralischen Person, nämlich der wiedergeborenen Menschheit, oder des geistigen Leibes Christi. Der Erlöser hat jenen göttlichen Geist der Liebe mit seinem menschlichen Geiste vereinigt, und dadurch mit der menschlichen Natur verähnlicht und unüberwindlich gemacht, daß er durch sein heiliges Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung die ganze Macht des Todes, die im ganzen Körper der Menschheit herrschend war, besiegte. Jedes Glied, das sich vom Geist Christi willig bewirken läßt, wird gesund und ein Organ an seinem Leibe. — Jetzt begreife ich auch die Versühnung des Sünders mit Gott. So lange ein Glied an diesem moralischen Staatskörper noch keine Lebenskraft vom Haupte erhält, so lange ist es krank und in den Augen Gottes ein Gräuel; so wie es aber von jenem Geiste bewirkt wird, so wird es der göttlichen Natur immer ähnlicher, folglich nach und nach mit ihr versühnt." — Hamann, Fliegender Brief an Niemand den Kundbaren; Schriften herausg. von Roth, Band 7. S. 117: — „dessen Ueberzeugung auf Wort und That eines Mannes beruht, der als ein Gott der Lebendigen und nicht der Todten eine allgemeine Tinctur der Unsterblichkeit gegen den Stachel des Todes, nach einem Siege des Rechts und der Macht über das allgemeinste Naturgesetz, und aus dem Aase und Knochengerippe des Würgers und Despoten Speise und Süßigkeit zum nutrimentum spiritus hervorgebracht hat; damit Friede auf Erden, durch die Wegwerfung einer bösen und ehebrecherischen Art, zum Wohlgefallen des ganzen Menschengeschlechtes, die Wiederaufnahme des verlorenen Sohnes aber zum jüngsten Vorspiel der herrlichsten und schrecklichsten Auferstehung und die Vollendung des Weltalls zur Ehre in der Höhe bereitet werden konnte."

eine bemerkenswerthe Unabhängigkeit von dem juristischen Zuge der Orthodoxie. Man wird dem Ersten nicht Unrecht thun durch die Vermuthung, daß er in der „Lehre von der Sünde und vom Versöhner" (1823) nicht verschmäht hat, auch Anregungen Schleiermacher's in sich aufzunehmen; aber seine Andeutungen zur Lehre von der Versöhnung [1]) stützen sich auf das Schema des hohenpriesterlichen Amtes, welches Jener nicht innezuhalten vermochte (S. 528). Das priesterliche Amt ist das der Vermittelung zwischen dem Menschen und Gott. Es umfaßt alles, was Christus in seiner neuen mit der Gottheit identischen Menschheit in diesem Leben gewesen ist, und das prophetische Amt, als Darstellung der Person Jesu in der Rede, ließe sich wohl auf jenes zurückführen. Konnte nun nicht auch das königliche Amt innerhalb des priesterlichen, oder als Voraussetzung desselben nachgewiesen werden? Sein priesterliches Thun ist nichts Anderes als die Erfüllung der vom Gesetze geforderten Gerechtigkeit; der thuende Gehorsam ist das Ganze; aber um ihn zu leisten, „durfte er nicht meiden, was der Eintritt in das sündige Geschlecht Schweres brachte." Indem er auf sich genommen, was in der Menschennatur der Sünden Sold ist, indem er die Feindschaft der Sünde gegen das Gute an sich erfahren, indem er in der höchsten Liebe das Elend der Sünde der Welt mitempfunden hat, ist sein Thun ein Leiden gewesen und sein Leiden die höchste That. Konnte nicht diese correcte Anschauung des Lebens und Leidens Christi als Erfüllung des allgemeinen Gesetzes durch den Begriff des Berufes sicher gestellt werden, als den richtigen Ausdruck des Willens Gottes, den zu thun die Speise des Sohnes war? Weil er in diesem Gehorsam den Tod auf sich genommen hat, so ist derselbe für Christus selbst die Bedingung seiner Seligkeit und Verherrlichung geworden, mit der Bestimmung, daß diejenigen in die Gerechtigkeit und das Leben eintreten, welche im Glauben mit Christus Gemeinschaft eingehen. Diese mit Christus Eins gewordene neue Menschheit hat nun Gott von Ewigkeit als die verherrlichte für gerecht erklärt; wie aber Gottes Sprechen Wollen, sein Wollen That ist, so ist in dem Gerechtsprechen die Gerechtmachung, in der Sündenvergebung die Vernichtung der Sünde enthalten. Auch diese Gedankenreihe erinnert an Schleiermacher

1) A. a. O. 3. Aufl. (1830) S. 93 ff.

(S. 537), aber ihre Anwendung ist durch die Unterlage des concreten Gottesbegriffs von einer Menge von Bedenken befreit, welche sonst diesen Lehrpunkt umgeben. Jene Gerechtigkeitsleistung Christi, welche in seinem Leben und Leiden erkannt wird, macht es Tholuck möglich den Satz zu adoptiren, daß Gott durch Christus versöhnt, daß seiner Gerechtigkeit Genüge geschehen ist. Es kann aber wohl nicht verhehlt werden, daß dieser Satz einen ganz andern Sinn hat, als in den juristischen Theorieen von der Versöhnung. Diesen Eindruck verstärkt Tholuck selbst, indem er die Hypothesen von Anselm, Thomas, Grotius kurz entwickelt; warum aber fehlt in dieser Reihe die criminalrechtliche Theorie der Lutheraner und Reformirten? Und wenn andererseits die Besorgniß ausgesprochen wird, daß durch die völlige Beseitigung juristischer Vorstellungsformen der Kern der leitenden biblischen Ideen verletzt werde, würde nicht durch Gegenüberstellung der orthodoxen Straftheorie gegen die eigene Ansicht Tholuck's der rein ethische Sinn derselben und ihr Abstand vom juristischen Gesichtskreise in das hellste Licht getreten sein? Nun dieses und andere Mittel zur vollen Entfaltung des bezeichneten Gesichtspunktes sind in jener Schrift nicht angewendet worden, welche ihrer Bestimmung nach mehr asketisch als schulmäßig ist; ich kann jedoch nicht verhehlen, daß diese Andeutungen ein Element der Wahrheit in sich schließen, welches mit feinem Takte unversehrt durch fremdartige Beisätze erhalten worden ist.

Im Vergleiche hiemit sind Stier's Versuche schon historisch unvollständig orientirt, da derselbe seine Frage auf die Bedeutung des Todes Christi allein, in der Entgegensetzung gegen sein thätiges Leben, richtet. Dieser Abstand von Tholuck erklärt sich wahrscheinlich daraus, daß Stier in seinem autodidaktischen Streben sich dem Einflusse Schleiermacher's fern gehalten hat. Er hat kurz hinter einander zwei Entwürfe der Versöhnungslehre ausgeführt, welche sich nicht ergänzend zu einander verhalten, wie Stier vorgiebt, sondern sich geradezu ausschließen[1]). Er beginnt mit einem so schneidenden Widerspruch gegen die juristische Satisfactionslehre, wie er seit Faustus Socinus nicht mehr zum Aus-

---

1) Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß. Erste Sammlung (1824) S. 379—403. Zweite Sammlung (1828. a. u. d. T. Beiträge zur biblischen Theologie) S. 24—116.

druck gekommen ist. Muß die Liebe oder Gnade Gottes als der sich selbst gleiche unveränderliche Grund der Heilsanstalt gelten, sind wir geschenkweise, umsonst erlöst, so kann dieses Verhalten Gottes nicht durch eine Genugthuung Christi hervorgerufen sein, welche einen für uns giltigen Rechtsanspruch in sich schlösse. Vergiebt nun Gott die Sünden, so straft er sie eben nicht, weder an dem Sünder, noch an einem Andern anstatt desselben. Fordert hingegen die Gerechtigkeit Gottes die Strafe für die unendliche Schuld, so wäre nur die Vernichtung der Sünder die volle Genugthuung, welche sich Gott verschaffen könnte. Hingegen kann das Leiden Christi keine Strafe gewesen sein, weil nur die Ueberzeugnng vom Mißfallen Gottes ein Leiden zur Strafe macht, Christus aber immer der Liebe Gottes zu sich gewiß war, gerade um des Todes willen. Und wenn man zugesteht, daß Gott das Leiden Christi als vollgenügende Strafe angenommen habe, so ist diese halbe Verzichtleistung auf den Rechtsanspruch Gottes das Eingeständniß seiner vollen Ungiltigkeit. Endlich kann die Zurechnung des Gesetzesgehorsams Christi nicht behauptet werden, theils weil weder Schuld noch Verdienst Uebertragung leidet, theils weil unter jener Voraussetzung die Begnadigung durch Verdienst erfolgte, und nicht umsonst. Auch ist in der heil. Schrift weder von einer Strafe, die Selbstzweck wäre, noch von Versöhnung Gottes durch Christus, noch von Beziehung des göttlichen Zorns auf ihn die Rede. Nach der heil. Schrift ist die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi nicht in Gott begründet, sondern in den Menschen. Denn überhaupt schweigt die Schrift von den Gründen des ewig verborgenen Gottes, indem sie seine Offenbarung an und in uns darstellt. Ist nun, wie in dem ersten Entwurf von Stier ausgeführt wird, Christus der Träger der göttlichen Liebe und Gnade, so kam es darauf an, zugleich den Eindruck des Zornes Gottes in den Sündern zu überwinden, welcher sich der Anerkennung der ewigen Gnade hemmend entgegensetzt. Denn Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind nicht in Gott selbst im Widerstreit, sondern nur im Bewußtsein des Sünders. Um diesen Widerspruch zu lösen, ist es nöthig, daß die vergebende Liebe Gottes mit dem deutlichen Beweise seines ernsten Mißfallens an der Sünde verbunden sei. In Christus haben wir nun keine bloße Versiegelung der Liebe Gottes, wie die Neologen meinen, sondern zugleich eine ebenso

ernste Versiegelung seines Zornes und ein Drohbild dessen, was unserer wartet, wenn wir solcher Liebe uns nicht ergeben.

Also Christus ist Strafexempel in seinem Tode. Und zwar hat Stier diese Ansicht nicht mehr, wie die halborthodoxen Gegner der Aufklärung in Verbindung mit der der Strafsatisfaction aufgestellt (S. 423), sondern in bewußtem Widerspruche gegen dieselbe. Indessen ist dies der Punkt, zu dessen Berichtigung Stier die zweite ausführliche Darstellung unternommen hat. Indem er aber den Irrthum jener Deduction zugesteht, so entschuldigt er ihn durch Anführung übereinstimmender Erklärungen von Männern verwandter Richtung, theils Deutschen theils Engländern[1]), an denen man erkennt, wie weit verbreitet die Idee gerade in den Kreisen gewesen ist, welche sich als Hüter des positiven Christenthums der Aufklärung entgegensetzten. Was nun Stier an der Stelle der Theorie des Grotius vorträgt, ist der auch von Klaiber aufgenommene Gedanke Luther's, daß Christus in seinem Tode die Sünde, so weit er mit ihr zu thun hatte, überwunden habe. Indem Christus nach Röm. 8, 3 in der Gestalt des sündlichen Fleisches geboren war, so hat er die Schwachheit oder Versuchbarkeit zur Sünde, als die mit seiner Gottheit und persönlichen Sündlosigkeit verträgliche Folge der Sünde, zum Besten und als Stellvertreter der Menschen in sich aufgenommen. Er hat demgemäß die Versuchung in der Form des Reizes zur Unterlassung des Guten, nämlich in dem Triebe der Selbsterhaltung an sich erfahren; um diese Versuchung zu bestehen, und in ihr die hemmende Einwirkung der Gesammtsünde, so weit er ihr zugänglich war, von sich abzuwenden, war es für Christus nöthig, sich dem Todesverhängniß zu unterwerfen, und auf die Selbsterhaltung zu verzichten. Nun soll aber dieser erfolgreiche Kampf des Lebens mit dem Tode, dessen Bedingungen mit seiner Beobachtung festgestellt sind, die Umgebärung des verderbten Creaturgrundes der sündigen Menschheit sein. „Der Einpflanzungszusammenhang zwischen Gottes Geist und unserem Fleische ist dadurch wieder hergestellt, daß Gottes Sohn in unserem Fleisch und Blut die Todes- und Verderbensmächte und die hemmenden Fähigkeiten desselben überwindet, und seine uns verwandte Menschheit zu einem uns genießbaren Geist-, Fleisch- und Lebensblute verklärt, durch dessen

---

1) Zweite Sammlung S. 47 ff.

Genuß wir wieder Leben in uns bekommen, und in dessen Salbung wir den großen unvermeidlichen Umgeburtsproceß unserer Natur auszuhalten und nachzukämpfen vermögen." Dieser Gedankenzusammenhang tritt in die nächste Verwandtschaft mit der Ansicht der griechischen Väter; demgemäß tritt auch bei Stier anstatt des Todes Christi vielmehr seine Auferweckung in die Mitte. Die universelle Bedeutung des Todes Christi ergiebt sich unter dieser Voraussetzung nur, sofern der Glaube an ihn geweckt, und in diesem das Gericht über die Sünde durch Nachbildung seines Todes, d. h. durch Buße und geduldige Ertragung aller über uns verhängter Leiden vollzogen wird. „So ist denn unser Eintreten in den Tod Christi für uns mit erkennendem und aneignendem Glauben zugleich unser Eintreten in seine Auferstehung für uns. Dieser ein für alle Mal ergreifende Glaube macht uns vor Gott gerecht in unserem Gewissen; denn er ist die lebendige und bürgende Wurzel unserer vollkommenen Gerechtwerdung, so lange wir in ihm stehen und durch ihn mit Christus nach Tod und Leben immer inniger Eins zu werden streben." Mit diesem Satze bezeugt Stier seine pietistische Umdeutung der Rechtfertigungslehre (S. 362).

73. Der ältere Pietismus Spener'scher Herkunft hatte in der Halle'schen Theologenschule eine Vertretung gefunden, welche nach zwei Menschenaltern auf den Standpunkt der Aufklärung hinüberglitt. Als dauerhafter hat sich die auf dem Boden des ältern Pietismus entsprungene theologische Schule von Joh. Albr. Bengel [1]) bewährt. Die Persönlichkeit dieses Mannes verräth die Zugehörigkeit zu Spener durch die Sorge für Heiligung, welche von einer besondern Beachtung der Gefahren und Fehler des pietistischen Wesens begleitet ist. Anführer einer theologischen Schule aber ist er durch die vorherrschende Rücksicht auf die letzten Dinge geworden, und durch eine Auffassung der Heilsgeschichte in den biblischen Urkunden, welche sich nach den Hoffnungen über die Zukunft des Reiches Gottes richtete. Das Interesse hieran ist in verwandter Weise, wenn auch in abgestufter Präcision durch Spener's Hoffnung einer bessern Zeit in der

1) Vgl. H. von der Goltz, Die theologische Bedeutung Bengel's und seiner Schule; Jahrb. für deutsche Theologie VI. (1861) S. 460—506; Diestel, Gesch. des Alten Test. in der christl. Kirche S. 698 ff.

Kirche und durch Petersen's formellen Chiliasmus mit dem deutschen Pietismus verknüpft worden. Als wissenschaftliches Vorbild aber hat ohne Zweifel Coccejus auf Bengel gewirkt. Denn dessen Ordnung der verschiedenen Bündnisse zwischen Gott und Menschen, dessen Interesse an der durch Daniel und Apokalypse angeregten chronologischen Regelmäßigkeit der Heilsgeschichte bis zum Ende, dessen allseitige Beschäftigung mit der Auslegung der hl. Schrift ist demjenigen, was Bengel unternahm, gleichartig. In der von Coccejus eingeschlagenen Richtung liegt auch die Ansicht von der Aufgabe der Theologie, welche Bengel im Ordo temporum XI. 13 ausspricht: „Man hat die heilige Schrift nicht als Spruch- und Exempelbücher anzusehen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menschlichen Geschlechte vom Anfang bis zum Ende aller Dinge durch alle Weltzeiten hindurch, als ein schönes herrliches zusammenhängendes System. Hierin ist deutlich die Abweichung von der bisher im Lutherthum geltenden Aufgabe der Theologie, nicht blos von deren vulgärer mißbräuchlicher Lösung, sondern von der Begrenzung der Aufgabe selbst. Man kann mit Bengel in der Verurtheilung der Art übereinstimmen, in welcher die Schultheologen die dicta probantia für die Dogmatik gebrauchten, ohne seine Ansicht von der Theologie zu billigen, welche eine von der Reformation völlig abweichende Schätzung der heiligen Schrift in sich schließt. Die Reformation hatte ein entscheidendes Interesse daran, daß ihre Lehre mit der heiligen Schrift übereinkäme. Allein der Umfang und die Orientirung der Lehre der Reformation richtete sich positiv und negativ nach dem Bestande der in der katholischen Kirche geltenden Lehrweise. Nicht aber verfuhren die Reformatoren so, daß sie alles, was in der heiligen Schrift an seinem Ort als wichtige Wahrheit bezeugt war, zu reproduciren unternahmen blos deshalb, weil es daselbst vorkommt. Nun hegte die katholische Kirche keine specielle Aufmerksamkeit auf Eschatologie; also kam es auch den Reformatoren auf sie nicht an, zumal sie an den Wiedertäufern die Bedenklichkeit dieses Interesses wahrnahmen. Obgleich sie selbst überzeugt waren in den letzten Zeiten zu leben, so haben sie die Discretion geübt, ihre Lehre auf die Wiederholung des letzten Satzes des Apostolicum zu beschränken. Es ist also eine Abweichung von dem praktisch-kirchlichen Interesse der Reformatoren, daß die im 17. Jahrh. zahl-

reichst auftretenden chiliastischen Erwartungen schließlich dahin geführt haben, daß Bengel die Aufgabe der Theologie in einer nach der Eschatologie gerichteten und chronologisch berechneten Ordnung der Heilsgeschichte erblickte. Denn ein solcher geschichtlicher Entwurf ist offenbar das herrliche System in der Bibel, welches er meint. Nun hat er in der angeführten Schrift dieses System nicht stofflich ausgeführt, sondern nur den chronologischen Rahmen dafür aufgestellt. Allein aus den angegebenen Umständen ergiebt sich, daß mit der Ausführung eines solchen Systems die Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung eine andere Stellung und ein geringeres Gewicht gewinnen werden, als ihnen in dem Lutherthum zukam. Auch wenn sie in dem von Bengel gemeinten System in den hergebrachten Formeln dargestellt werden, werden sie nicht mehr den entscheidenden Punkt für das Ganze der theologischen Erkenntniß bilden, welche überhaupt keinen Mittelpunkt haben wird, weil sich die Heilsgeschichte nur nach ihrem Zielpunkt richtet. Wenn aber die Heilsgeschichte zugleich kosmisch orientirt werden wird nach der Erschaffung der Welt im Anfang, und der Neubildung der Welt am Schlusse der biblischen Bücher, dann wird ein Materialismus in die Theologie eingeführt, welcher für die reformatorische Rechtfertigungslehre ebenso wenig Verständniß zuläßt, wie Zinzendorf's sinnlich bedingte Phantasie.

In welchem Maße Fr. Christoph Oetinger jener Gefahr verfallen ist, kann ich hier nicht erörtern; daß er aber derselben ausgesetzt war, wird gerade dadurch bewährt, daß „Leben" seine oberste Idee ist, ein Begriff, der eben gegen den Gegensatz von Geist und Natur indifferent ist. Wie fremdartig nun auch vieles Einzelne in der theosophischen Sprache und Gedankenbildung des tiefsinnigen Mannes für mich ist und bleibt, so will ich gern gestehen, daß die großartige Unabhängigkeit seiner biblischen Combinationen auch für denjenigen etwas Erhebendes hat, der weder mit ihnen durchaus übereinstimmen kann, noch die Nachahmung jenes Vorbildes für empfehlenswerth achtet [1]). Der Begriff des Lebens, welcher als der Begriff für Gott die gesammte Weltanschauung Oetinger's beherrscht, begründet auch die Richtung,

1) In dem folgenden Berichte schließe ich mich an Auberlen, „die Theosophie F. Ch. Oetinger's nach ihren Grundzügen" (1848) an. Außerdem habe ich noch die Theologia ex idea vitae deducta in der Uebersetzung von Hamberger (1852) verglichen.

in welcher die Erlösung durch Christus aufgefaßt wird. Denn Christus als der, dem Gott verliehen hat, das Leben in sich selbst zu haben, welcher als der Logos die Originalformen der Dinge ewig in sich schließt, bewährt sich in seinem Mittleramte als der Fürst und das Centrum des Lebens für die Menschheit. Der Hauptpunkt seines heilsamen Wirkens ruht freilich in der Uebernahme des königlichen und priesterlichen Amtes seit seiner Auferstehung; denn in dem Stande der Erhöhung ist er lebendig machender Geist, als welcher er Alles auf Gott hin zurückführt und der Menschheit eine Verklärung mittheilt, welche ihr ursprünglich in der ersten Schöpfung nicht eigen gewesen war. Daß nun aber die Auferstehung Christi als eine neue wahre Geburt desselben zugleich der Grund der Wiedergeburt unserer Seelen und der Grund unserer Heiligung und Gerechtigkeit sei, stellt Oetinger um so unbefangener durch den Mittelbegriff einer „neuen wesentlichen und physischen Lebenskraft" dar, welche von Christus ausgeht, als seine Begriffe von Geist und von Leib absichtlich durch einander gehen.

In die Erhöhung aber ist Christus so eingetreten, daß er sie sich selbst erworben hat. Obgleich Oetinger für die Menschwerdung des Logos das Schema der communicatio idiomatum und nicht das der Kenosis anerkennt, so hat er doch die menschliche Entwickelung Jesu und seinen sittlichen Fortschritt vom status psychicus bis zur Erhöhung so bestimmt betont, daß wenn irgend etwas, seine Deutung des Lebens Christi durch den Gesichtspunkt beherrscht ist, der auch für Zinzendorf maßgebend ist. Obgleich er ferner gelegentlich nicht ansteht, den Tod Christi so zu erklären, daß Christus als Befreier seiner Brüder den Zorn Gottes ertragen, sein Leben als Lösegeld hingeben mußte, um sie von der Strenge des Gesetzes zu erlösen, daß er so der Heiligkeit Gottes genugthun mußte, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, so führt ihn doch sein eigenes Denken darüber in eine andere Richtung. Die positive Gesetzerfüllung durch Christus findet ihre Begründung in der Forderung des Gesetzes nicht um Gottes willen, sondern um innerhalb des menschlichen Geschlechtes die sittliche Ordnung an die Stelle der Unordnung zu setzen, und dadurch sowohl die Macht des Bösen zu überwinden, als auch die Lästerungen des Satans gegen die Menschen zu widerlegen. Der Sieg über das Böse in der menschlichen Natur ist auch die Wirkung,

welche Christus gegen die Versuchungen des Satans erreicht. Und sein Tod ist als Vollendung seines Gehorsams und seiner Gesetzerfüllung, als Vollendung seiner Selbstheiligung, zugleich die Spitze seines Sieges über den Satan. Auch die Anwendung des Gedankens vom Opfer fließt aus der zunächst anerkannten Beziehung des Todes Christi auf Gott in die Beziehung auf die Menschen über, für welche Christus das Feuer des heiligen Geistes entzündet hat, um sie zu heiligen. Endlich wird auch mit der Unterwerfung Christi unter den Zorn Gottes nichts weniger ausgedrückt, als was die orthodoxe Lehre meint. Denn Oetinger versteht unter jenem zwar zunächst das Mißfallen Gottes über die Sünde, aber zugleich mit Jakob Böhme den Zustand der Creatur, welcher das Mißfallen Gottes erregt, also den Zusammenhang von Sünde und Uebel; und in diesem Sinne hat Christus den Zorn Gottes getragen. Die ethische Betrachtungsweise, welche dem Leben Christi gewidmet wird, beherrscht auch die Deutung des Kampfes mit dem Satan, welcher sich durch das Leben Christi hindurchzieht. Allein der Gedanke, daß gerade im Tode der Sieg Christi über das Böse vollendet worden ist, entzieht sich diesem Gesichtspunkt, und wird in physische und alchymistische Schilderung umgesetzt, welche ich im Allgemeinen nicht nachzudenken vermag, und welche hier wörtlich mitzutheilen Keinem nützen kann. Nur dieses will ich erwähnen, daß Oetinger ebenso wie Zinzendorf die Mittheilung des Geistes durch Christus und das Ausfließen seines Blutes aus dem Leibe als identisch setzt, und hievon die Bedeutung des Abendmahles ableitet, nicht blos geistige Stärkung mitzutheilen, sondern auch die leibliche Unsterblichkeit zu begründen. Auch die Rechtfertigungslehre faßt Oetinger nicht in lutherischer sondern in pietistischer Weise, aber in eigenthümlicher Modification auf. Nicht einfach als Urtheil über den Werth des Glaubens deutet er die Rechtfertigung; sondern demjenigen, in welchem der Geist die Oberhand führt, soll die künftige Vollkommenheit, die durch den heiligen Geist nach und nach in langen Zeiten in ihm gewirkt werden wird, schon als gegenwärtige Qualität von Gott angerechnet werden, und zwar jedem nach seiner Stufe und Art, so daß jedem sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird [1]).

Zur Descendenz von Bengel und Oetinger gehört Samuel

1) Auberlen, a. a. O. S. 311. Vgl. oben S. 543. 547. 552. 606.

Collenbusch[1]). Derselbe hat nicht blos die Heiligung als die specifische Aufgabe in den Vordergrund gerückt, sondern auch eschatologische Interessen gehegt. Er hat aber überdies eine Lehre vom Werke Christi entworfen, welche im Vergleich mit den Sätzen von Oetinger eine deutliche Auseinandersetzung zwischen der hergebrachten Lehrform und neuen werthvollen Gesichtspunkten darbietet. Es ist in Uebereinstimmung mit Luther und im Widerspruch mit der gewöhnlichen orthodoxen, von Coccejus geschärften Voraussetzung der Theologie, was Collenbusch über Adam sagt, er sei geprüft worden, nicht ob er bleiben würde in dem Gesetz der Werke, sondern im Gesetz des Glaubens; denn es giebt zweierlei Gesetze nach Röm. 3, 27. Durch seine Uebertretung hat Adam den Tod als einen Schaden für seine Nachkommen herbeigeführt, nicht aber die allgemeine Sünde als Verschuldung gegen Gott. Der Stammvater ist von Rechts wegen schuldig, seinen Nachkommen jenen Schaden zu ersetzen. Indem für ihn der zweite Adam eintritt, so übernimmt derselbe darin eine Verpflichtung nicht gegen Gott, sondern gegen das Menschengeschlecht. Dadurch wird es ausgeschlossen, daß seine Leiden den Werth einer Bestrafung durch Gott haben. Zumal diese Vorstellung weder schriftgemäß (Gal. 3, 13 bezeichnet nicht Fluch Gottes, sondern Fluch des Gesetzes über Christus), noch im Verhältniß zu der Empfindungsweise Christi möglich ist. Das Leiden ist für Christus nur Prüfung seines Gehorsams, durch dessen Standhaftigkeit er sich als das Gegentheil des Stammvaters bewährt, und die Beschädigung des Menschengeschlechtes durch denselben gut gemacht hat. Indem aber Christus zugleich durch die Vollendung seines Gehorsams hohenpriesterlicher König der ganzen Schöpfung, Haupt seiner Gemeinde und Richter über seine Verächter geworden ist, so ist er in der ersten Qualität auch mächtig, die Sündenschulden zu vergeben und sein unauflösliches übernatürliches Leben mitzutheilen.

Von dieser Lehrweise hat Joh. Gerhard Hasenkamp, ein Anhänger Collenbusch's, zugestanden, daß sie sich dem Socinianis-

---

1) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 565 ff. Die folgende Darstellung richtet sich nach seiner „Erklärung biblischer Wahrheiten, nach seinem Tode von Freunden gesammelt und herausgegeben.“ Neun Hefte. Elberfeld 1807 ff.

mus nähert [1]), während sie sich zugleich mit Athanasius berührt. Jene Verwandtschaft ist dadurch bezeichnet, daß Collenbusch die persönlichen Leistungen Christi in Gehorsam und Leiden nur auf die Vollendung seiner eigenen Person bezieht und auf die Compensation des Todes der Menschen, nicht sofern derselbe von Gott als Strafe der Sünde geordnet ist, sondern einen Schaden der Menschheit bildet, durch den sich der Stammvater an derselben vergangen hat. Demgemäß stellt auch Collenbusch die königliche und hohenpriesterliche Function Christi in den Bereich der Erhöhung. Sein Schüler Gottfried Menken hat diese Annäherung der Lehre an den Socinianismus zu vermeiden versucht, indem er wieder dem Tode Christi eine directe Beziehung auf die Sünde der Menschen beilegte, ohne die anderen eigenthümlichen Elemente der Lehre seines Meisters aufzugeben. Seine Ansicht ist hauptsächlich entwickelt in der Schrift „Ueber die eherne Schlange und das symbolische Verhältniß derselben zu der Person und Geschichte Jesu Christi" [2]). Die eherne Schlange, die Moses auf das Panier erhoben hat, soll das Bild des Teufels sein, sofern derselbe durch Christus am Kreuze überwunden werden wird; sie ist also das prophetische Symbol dieses Gedankens von der Versöhnung. Dieselbe kann nun nicht darin bestehen, daß der unendliche Zorn Gottes über die endliche Sünde der Menschen durch eine jenem entsprechende Strafe gestillt werde, so daß derselbe dennoch für die ewig Verworfenen wirksam bliebe. Denn in diesem Systeme würde doch der Zorn über die Liebe siegen. Die Urgeschichte verräth auch nichts von solchem Zorne Gottes, indem sie die gefallenen Menschen als Gegenstände seiner liebevollen Fürsorge darstellt; und Christus bezeugt nicht, daß Gott der Welt gezürnt habe bis zum Tode, er selbst aber die Welt liebe und gekommen sei, durch sein Leben den Zorn Gottes zu versöhnen.

---

1) Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp, herausg. von Ehmann. Basel 1870. Vgl. in der Evangelischen Kirchenzeitung 1830. Nr. 30. 31. 70—73; 1831. Nr. 38—41 den Aufsatz „Versuch zur Scheidung von Wahrheit und Irrthum in einer unter den Gläubigen verbreiteten Lehre vom Reiche Gottes", — welcher nach der Angabe von M. Goebel (R.-E. von Herzog IX. S. 338) von Wilhelm Steiger verfaßt ist.

2) 1812, zweite Ausg. 1829. Zu vergleichen ist auch M.'s „Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift." 1805, zweite Ausg. 1825.

Daß die Menschen von Natur Kinder des Zornes sind, wird in gewagter Weise dahin umgedeutet, daß sie Subjecte sündlicher Leidenschaft seien [1]). Der Grundbegriff von Gott ist nämlich die Liebe; und die Heiligkeit, welche ursprünglich die Erhabenheit Gottes, seine Absonderung auch von der Sünde bezeichnet, bedeutet im Zusammenhang der Heilsgeschichte die gnädige Herablassung [2]). In diesem Sinne bildet Menken, so viel ich sehe, zuerst die jetzt sehr gebräuchliche Formel von der „heiligen Liebe". Aus derselben allein ist das Erlösungswerk Christi verständlich. Und zwar faßt Menken deutlicher und weiter gehend als Oetinger die Menschwerdung des Logos als die Entäußerung von aller göttlichen Natur auf, und als die Theilnahme an der menschlichen Natur, so wie sie nach dem Falle Adams beschaffen ist [3]). Indem diese Bestimmung durchaus danach bemessen ist, was als der Sinn der Erlösung dargestellt werden soll, so behauptet Menken andererseits, daß die positiv sündliche Anlage in Christus nie activ und effectiv geworden sei. In der hergebrachten falschen Erklärung der versuchenden Lust (Jak. 1, 13—15) als böser Lust, und in falscher Distinction zwischen den äußeren und inneren Bedingungen von Versuchung behauptet er, daß kein Mensch eine Versuchung ohne zu sündigen überwinde, daß aber Christus, indem er Versuchungen ohne Sünde bestanden hat, nicht eigentlich Versuchungen, sondern nur Anfechtungen und Prüfungen erfahren habe! Indem also Christus in der Gestalt des sündlichen Fleisches sich nicht nur von aller wirklichen Sünde rein erhalten, sondern auch in der schwersten Anfechtung von Gottes Hülfe verlassen die Göttlichkeit der Gesinnung und vollkommenes Wohlverhalten bewährt hat, so hat er die menschliche Natur in seiner Person unsündlich gemacht. Er hat dadurch die menschliche Sünde überhaupt vergütet, und dem Menschengeschlecht ein neues Verhältniß mit Gott, Vergebung der Sünde, Mittheilung des göttlichen Geistes und Anwartschaft auf das Reich Gottes erworben.

1) Gedanken über Epheser 2, 3. in M.'s Schriften, 7. Band. S. 275.

2) Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift. A. a. O. 6. Band. S. 48 ff.

3) Diese Idee kommt von Dippel und anderen Mystikern her, welche sogar behaupten, daß in Christus active Sünde gewesen sei. Vgl. Ev. K.-Z. 1838. Nr. 62. Aehnlich aber direct widersinnig ist die Ansicht des Sectenstifters Eduard Irving. Vgl. Ev. K.-Z. 1837. Nr. 55.

Allein nach welcher Nothwendigkeit wird diese Reihe von Wirkungen an jene angenommene Thatsache angeknüpft? Da Christus erst gemäß jener Vollendung seiner eigenen Person sich zum Haupte und Retter seines Geschlechtes durch seine Erhöhung eignet, so hängt, wie bei Oetinger und bei Collenbusch seine Macht zur Ueberwindung der allgemeinen Sünde erst von seiner Auferstehung ab, zu welcher der Tod nur die negative Voraussetzung bildet. Die von der Orthodoxie abweichende Disposition dieser Lehre und ihr altpietistischer Charakter bewährt sich aber ferner darin, daß es Menken in erster Linie auf die effective Aufhebung der Sünde in den Menschen ankommt. „Die Schuld ist das Geringere, die Sünde ist das Schwerere und Tiefere. Mit der erlassenen Schuld ist der Schaden und das Verderben der Sünde nicht hinweggenommen, die unheilvolle Quelle immer neuer Schuld nicht versiegen gemacht.“ Kann doch aber dieser Erfolg nur durch die eigene fortgehende Buße der Gläubigen erstrebt werden, so ist der Glaube an Christus die Würdigkeit, wegen der Gerechtigkeit Christi Sündenvergebung zu erlangen [1]).

Wenn ich auf Menken's Erlösungslehre die von J. Chr. K. Hofmann folgen lasse, so ist die Verwandtschaft Beider schon von Thomasius [2]) festgestellt worden. Denn Hofmann wie Menken gehören zur Bengel'schen Schule [3]). Und zwar bewährt sich der ausschließliche Biblicismus, den Bengel vorschreibt, bei Hofmann sehr bedeutsam in der Art, wie sich derselbe die systematische Theologie vorstellt, für welche er den „Schriftbeweis“ zu führen unternimmt. Es sind namentlich zwei Sätze aus der Einleitung zu jenem Werke, durch deren Beleuchtung Hofmann's theologische Art bezeichnet wird. „Der systematische Theolog, sagt Hofmann, hat das Christenthum als gegenwärtigen Thatbestand, und wie es sein selbsteigener Besitz ist, auszusagen, welches dann aber in dem Maße, als er persönlich in der Gemeinde mit Gott durch Christus ge-

1) A. a. O. 6. Band S. 220. — Ohne ausgesprochene Anlehnung an Menken kehrt dessen Annahme von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur in Christus und die entsprechende, wenn auch etwas unklar modificirte Erlösungslehre wieder bei Gericke „die Wirkungen des Todes Jesu in Beziehung auf seine eigene Person“; in Stud. u. Krit. 1843. S. 261 ff. Gegen ihn vgl. O. F. A. Münchmeyer a. a. O. 1845. S. 319 ff.

2) Christi Person und Werk III. 2. S. 127—140.

3) Vgl. Diestel a. a. O. S. 704.

einigt ist, das Christenthum sein wird." Diese Definition enthält nichts weniger, als das specifische Merkmal des Theologen; denn sie paßt ebenso gut auf den Prediger und auf den Dichter von Kirchenliedern; oder vielmehr sie paßt auch auf diese nicht genau [1]). „Um die in der kurzen Grundformel (in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit) ausgesagte Thatsache des Christenthums zur Darlegung ihres mannigfachen Inhaltes gelangen zu lassen, bedarf es eines Denkens in ihr. Nicht Begriffe, welche außer ihr wie immer entsprungen sind, dürfen auf ihre Selbstentfaltung bestimmend einwirken. Ein thatsächliches Verhältniß ist ja der Gegenstand unseres Denkens, in welchem, nicht über welchen wir denken." Wenn ich diesen Sätzen einen Sinn abzugewinnen vermag, so ist es der, daß Hofmann über die biblische Theologie hinaus Nichts kennt. Denn jene unheimliche Zumuthung, „in der Thatsache zu denken", kann ich nach allen Umständen nur so verstehen, daß man mit der Einbildungskraft sich in die Auffassungsweise der Offenbarung, welche man bei Jesus und den heiligen Schriftstellern findet, hinein zu versetzen, und sie unter ihren eigenthümlichen Bedingungen zu reproduciren hat. Demgemäß wird Hofmann einer Nothwendigkeit des Zusammenhanges der Offenbarung nur in der Richtung nachgehen, welche Luk. 24, 26. 27 ausgesprochen ist, dieselbe aber führt noch nicht über die biblische Theologie als Entwurf der Heilsgeschichte hinaus. Die systematische Theologie verläuft jedoch bisher immer in Begriffen, welche theils überhaupt außerhalb der Thatsache des Christenthums entsprungen sind, nämlich alles was die natürliche Theologie ausmacht; theils in formeller Hinsicht außerhalb der Thatsache des Christenthums entspringen müssen, sofern das wissenschaftliche Nachdenken über das Christenthum als solches kein Element christlichen Glaubens und Lebens ist [2]). Die Art also, in

1) In den nach H.'s Tode herausgegebenen Vorlesungen über Theologische Ethik (1878) S. 17 ist diese Bestimmung der Aufgabe der Theologie berichtigt, freilich ohne daß die Methode ihrer Darstellung danach verändert worden wäre.

2) Aus der wörtlich etwas abweichenden, sachlich übereinstimmenden Erörterung in der ersten Ausgabe hat Frank (Zeitschr. für Prot. u. K. 1871) gefolgert, daß ich mich als Rationalisten kund gebe, und hat sich auch durch die Ausführung des 3. Bandes nicht von der Untriftigkeit dieser Ansicht überzeugen lassen. Inzwischen habe ich (Theologie und Metaphysik, 1881) fest-

welcher Hofmann sich hiezu stellt, jener mindestens unbeholfene Ausdruck „Denken in einer Thatsache", und die durchaus naive Motivirung in dem letzten der angeführten Sätze, — als ob ein „thatsächliches Verhältniß", indem es richtig vorgestellt ist, sich nicht dazu eignete, daß man über dasselbe dächte, verrathen denjenigen Separatismus in der wissenschaftlichen Ausbildung, welcher der Bengel'schen Schule entspricht. Die Erkenntnißtheorie Hofmann's, so wie sie in den angeführten Sätzen bezeichnet ist, steht auf derselben Höhe, welche Oetinger's Theorie vom Geiste einnimmt; und seine Sorglosigkeit gegen das, was zu einer Definition gehört, beweist erst recht deutlich das Bedürfniß des Theologen nach Begriffen, welche formell außerhalb der Thatsache des Christenthums entsprungen sind.

Der literarische Streit, welchen Hofmann's „Schriftbeweis" [1]) hervorgerufen hat, hat die Abweichung seiner Versöhnungslehre von der lutherischen Orthodoxie außer Zweifel gesetzt; aber seine Verneinung ihrer Grundsätze hat einen ganz andern Werth als die Opposition von Collenbusch, Menken und Stier. Diese Männer argumentiren aus allgemeinen sittlichen und rechtlichen Erwägungen gegen die bekannten Grundzüge der Satisfactionslehre nicht anders als Faustus Socinus; hingegen Hofmann's gleichartige negative Urtheile folgen aus der umfassenden geschichtlichen Beurtheilung Christi, welche ihm seine theologische Absicht möglich gemacht hat. Sein Verdienst in dieser Hinsicht wird auch keineswegs verkürzt, wenn ich feststelle, daß die folgenden Bestimmungen, abgesehen von dem trinitarischen Hintergrunde, mit Schleiermacher übereinstimmen, also wohl dessen Anregung verrathen. Denn unter der

---

stellen können, daß er die Theologie nach Begriffen bestimmt, welche in jeder Beziehung außerhalb der Thatsache des Christenthums stehen.

1) Ich benutze die erste Ausgabe dieses Werkes (2 Thle. 1852—1855). Vgl. besonders 2. Thl. 1. Abth. S. 212 ff. 332 ff. Die Modificationen seiner Ansicht, welche er nachträglich seinen Gegnern zugestand, und welche in der zweiten Ausgabe (1858) aufgenommen sind, sind zunächst niedergelegt in den „Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren" 1. 2. (1856 u. 57). Vgl. auch „Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs" (Zeitschr. für Protestantismus und Kirche, 1856. Februar. März). Ueber den Streit vgl. C. Weizsäcker, „Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre?" In den Jahrb. für deutsche Theol. III. (1858) S. 154—188.

Voraussetzung seiner eigenthümlichen trinitarischen Prämissen behauptet Hofmann, 1) daß die Selbstbestimmung Jesu, der Mittler der vollkommenen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu werden, die Selbstbestimmung Gottes des urbildlichen Weltzieles ist, Mensch zu werden, so daß in seiner Menschwerdung das innergöttliche Verhältniß zu dem geschichtlichen Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen Jesus wird, und in der Rechtbeschaffenheit des letztern bis in seinen Tod sich selbst vollzieht. Hierin ist die Urbildlichkeit der Person und des ganzen Lebens Christi für die beabsichtigte Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit anerkannt. 2) Was Christus an Leiden bis in den Tod von der Feindschaft der Sünde und des Satans erfahren hat, ist durch die Freiheit, mit der er sich demselben unterworfen hat, seine Leistung. Dadurch ist das Leiden unter das Thun subsumirt. Und zwar ist 3) sein gesammtes Handeln der Berufsgehorsam des gottverordneten Heilsmittlers. Ist nun hierin die einheitliche Anschauung des Lebens Christi in einem von Schleiermacher (S. 530) wie zufällig angedeuteten Begriff aufgefaßt, welcher vor Hofmann nur noch von Steudel und Rothe wiederholt aber nicht explicirt worden war, so stellt sich Hofmann's Widerspruch gegen die orthodoxe Lehrweise in folgenden Punkten als nothwendige Folgerung aus jener Idee dar. 1) Was Christus als seinen eigensten Beruf geleistet hat, kann er nicht an der Stelle Anderer geleistet haben, welche hiezu nicht verpflichtet waren. 2) Hat er seinen besondern Beruf im Leben erfüllt, so hat er darin nicht das Gesetz im Allgemeinen, also auch nicht dasselbe an der Stelle Anderer erfüllt. 3) Gehört sein Leiden zu seiner Berufsleistung, so ist es nicht die stellvertretende Leistung der Strafe für Andere. Diesen so begründeten Widerspruch gegen die Orthodoxie begleitet er dann durch die allgemeinen Erwägungen, daß die in ihr erstrebte arithmetische (juristische) Gleichung der göttlichen Forderungen an die Menschheit und der Leistungen Christi nie erreicht werde, also für die Darstellung des Begriffs der Versöhnung als zweckwidrig erscheine; ferner daß dadurch auf die Gnade Gottes der Schein falle, als ob Gott sich erst bezahlen lasse, um gnädig sein zu können; endlich daß hierin kein Anknüpfungspunkt für den lebendigen Glauben liege.

Nach Hofmann's Auffassung also ist das im Berufsgehorsam bis in den Tod sich bewährende Leben Christi die Versöhnung

selbst, sofern in demselben Gott, der der sündigen Menschheit zürnte, seine Liebesgemeinschaft mit dem sündlosen Gliede der Menschheit ununterbrochen vollzogen, und sofern Christus dies nicht für sich selbst erlebt hat, sondern in seiner Bestimmung als Anfang der neuen Menschheit. Hofmann's Ansicht unterscheidet sich demgemäß sehr wesentlich von der Oetinger's und Menken's. Diese ordnen das bis in den Tod gerechte Leben Christi dem negativen Zweck der Ueberwindung der Sünde als Mittel unter, und finden deshalb erst in der Auferweckung den Punkt, an welchen sich die positive Neubildung der Menschen anknüpft. Deshalb decken sich auch die gleichartigen Aeußerungen Luther's nicht mit Hofmann's Ansicht, obgleich er in der zweiten Schutzschrift an sie erinnert, um sich seine Angehörigkeit zum lutherischen Bekenntniß zu sichern. Allerdings ist jene positive Deutung des berufsmäßigen Lebens Christi, welche wiederum in demselben Maße an Schleiermacher sich anlehnt, als sie mit Menken nicht übereinstimmt, von einer besonderen Berücksichtigung des Werthes der Leiden Christi begleitet. Hofmann erkennt nämlich „in dem Leben Christi die Bethätigung nicht blos der Liebe Gottes gegen die Menschheit, sondern auch seines Hasses gegen die Sünde, indem der schöpferische Anfang des neuen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit nicht ohne den entsprechenden Abschluß des bisherigen durch die Sünde bestimmten geschehen ist. Dieser Abschluß beginnt damit, daß der Anfänger einer neuen Menschheit unter der durch die Sünde gegebenen Bedingtheit der menschlichen Natur sein Leben entfaltet, setzt sich damit fort, daß er der Gerechte berufsmäßiges Wirken gegen die Sünde übt, und vollendet sich damit, daß er sich widerfahren läßt, was die Feindschaft der Sünde wider Gott über ihn verhängt." „Indem im Leiden und Sterben erst das Aeußerste zur Verwirklichung gekommen ist, welches der Mittler des Heils leiden und leisten konnte, oder indem er (wie es S. 212 heißt) die Sünde als die Feindschaft wider das Heilswerk *bis zu ihrer Erschöpfung* über sich hat ergehen lassen," so „ging das durch die Sünde bestimmte Verhältniß Gottes in ein zugleich diesem selbst und dem göttlichen Liebesrathschluß entsprechendes und also *die Sünde gutmachendes* Ende aus" (S. 334).

Ich kann nicht umhin zu gestehen, daß ich diesen Sätzen gegenüber in der seltenen Lage bin, mit Philippi [1]) übereinzu-

1) Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre S. 47.

stimmen, nämlich darin, daß dieser Zusammenhang, wörtlich verstanden, schlechterdings nicht zu begreifen ist. So viel ist klar, daß wenn das von Gott geleitete Leben Christi sündlos, und wenn es der specifische Anfang der neuen Menschheit ist, die Sünde als Princip der menschlichen Gemeinschaft aufgehoben ist, und daß hierin der Liebeswille Gottes zugleich als Haß gegen die Sünde erkannt werden kann, wenn auch dieser Titel des „Hasses der Sünde" wenig biblischen Geschmack hat. Es ist mir ferner verständlich, daß das Leben Christi als Vehikel göttlicher Gegenwirkung gegen die Sünde sich darstellt, sofern dieselbe durch Wort und Geberde Christi gerügt, und als Versuchung durch seinen Willen von ihm abgewehrt wird. Aber wie der Haß Gottes gegen die Sünde sich in der Leidensfähigkeit und in dem wirklichen Leiden und Tode Christi direct bewähren soll, — ohne die bekannte von Hofmann verworfene Vermittelung der orthodoxen Lehre, das überschreitet meine Vernunft. Ebenso wenig überzeugend ist die Behauptung, daß in dem Tode Christi sich die Feindschaft der Sünde gegen das Heilswerk erschöpft habe. Denn alle Verfolgungen gegen die Gemeinde, alle Martyrien haben die Feindschaft der Sünde gegen das Heilswerk noch nicht erschöpft, auch wenn man diesen Begriff in Hofmann's Sinne auf die Anschauung des Lebens Christi beschränkt. Nur über Christus persönlich konnte diese Feindschaft nichts weiteres verhängen als den Tod. Daraus also folgt nichts weniger, als daß in dem neuen Verhältniß zwischen Gott und Menschheit, wie es Christus darstellt, die Sünde zum Abschluß gekommen ist; sondern der Sinn der Thatsache ist höchstens dieser, daß Christus in der Absicht seines Berufsgehorsams auf die Gründung des Gottesreiches alle Versuchung durch das Leiden, auch die Versuchung zur Verzweifelung an Gottes Liebe überstanden, und daß er die Sünde nicht in seinen Willen, sein Begehren, seine Stimmung zugelassen hat. Soll die Aeußerung Hofmann's über die Bethätigung des Hasses Gottes gegen die Sünde, welche in der Leidensfähigkeit und dem wirklichen Leiden Christi erschienen sein soll, eben hierauf gehen, daß Christus die hierin liegenden Versuchungen siegreich bestanden hat, so würde er eine gewaltige Metonymie begangen haben. Ich werde aber zu dieser Vermuthung gedrängt, da Hofmann in der ersten „Schutzschrift" (S. 8. 9) mit dem Begriffe des Zornes Gottes, den er nun aus

Gefälligkeit gegen seine kirchlichen Parteigenossen auch auf Christus bezieht, nicht anders umgeht. „Christus hat seine göttliche Seligkeit mit der Unterstellung unter den Zorn Gottes gegen die Menschheit und unter die Macht des Satans über sie vertauscht, um seinen Gehorsam so zu vollbringen, daß er (der Zorn Gottes) ihn in das Aeußerste brachte, was ihm widerfahren konnte, und um die Folge der Sünde so an sich zu erfahren, daß das Letzte und Aeußerste seines Leidens auch die Vollendung seines Gehorsams war.“ Hofmann ist weit entfernt, hiemit in das orthodoxe Schema des Begriffs der Strafgenugthuung einzulenken. Denn auch seine Adoption des Begriffs der Sühnung der Sünde in dieser Schrift hat nicht den üblichen Sinn. Der Gehorsam Christi soll vielmehr die Sünde sühnen als die Gegenleistung gegen die Sünde Adams, sofern er das von ihr abstammende Mißverhältniß zu Gott zu einem gottgefälligen Abschluß brachte, und somit die Sünde gut gemacht hat, indem er der Anfänger der neuen sündlosen Menschheit wurde [1]). Demgemäß ist auch der Zorn Gottes gegen die Menschheit, dem sich Christus unterwarf, nicht zu verstehen von der Erfahrung des göttlichen Actes an Christus selbst, sondern von der Erfahrung des Uebels, welches in der Menschheit das vom göttlichen Zorn Gewirkte ist. Tritt also hier die Metonymie Böhme's und Oetinger's hervor, so hege ich die Vermuthung, daß dieser Schlüssel auch auf den obigen Gedankenzusammenhang Anwendung findet, obgleich ich meine, daß die Theologie die Unterstützung durch Metonymieen entbehren kann.

Nach Hofmann's Auffassung also ist der bis in den Tod vollendete Berufsgehorsam Christi die Versöhnung. „Nicht blos durch ihn sind wir versöhnt, sondern in ihm; daher auch seine Person und seine Geschichte recht erkennen die rechte Erkenntniß unserer Versöhnung ist.“ „Er ist nicht ein Anderer neben und außer der Menschheit, der das geleistet hat, was die Menschheit

---

1) Dieser Satz erinnert an Collenbusch (S. 611), aber unterscheidet sich von dessen Ansicht dadurch, daß bei der Sünde Adams nicht blos der Schaden des Todes für die Menschheit, sondern das Mißverhältniß zu Gott in Anschlag gebracht wird. Also erinnert der Satz mehr daran, wie Schleiermacher (S. 526) den Begriff der Genugthuung in dem Sinne adoptirt hat, daß Christus das Genügende gethan habe, um die Erlösung zu bewirken.

hätte leisten sollen, sondern der Menschensohn, an dem sie ihren andern Adam hat" [1]). Und die Menschheit Christi ist die Gemeinde, wie es im sechsten Capitel des Lehrganzen im Schriftbeweise heißt. Mit dieser Gedankenreihe geht Hofmann über Schleiermacher ebenso hinaus, wie über den Gesichtskreis seiner kirchlichen Parteigenossen und theologischen Gegner. Hiemit hat er das Thema der wissenschaftlichen Lehre von der Versöhnung gestellt, indem er den religiösen Zusammenhang richtig bestimmt hat. Hiemit hat endlich ein Lutheraner den Bann der Melanchthonischen Tradition gebrochen, und sich der Schlaffheit entzogen, welche immer die richtige Auffassung der Aufgabe verhindert hat. Sollen wir, die Glieder der christlichen Gemeinde glauben, daß Gott in Christus uns, die christliche Gemeinde mit sich versöhnt hat, so muß in dem Mittler der Versöhnung nicht blos die versöhnende göttliche Liebe, sondern zugleich die zu versöhnende Menschheit, die Menschheit des neuen Adam gesetzt sein. Daraus folgt für Hofmann ferner, daß die Rechtfertigung mit der Versöhnung identisch ist [2]). In der Gerechtigkeit Christi ist die (neue) Menschheit für Gott Gegenstand des Wohlgefallens. Für die Gesammtheit ist in der Person Christi die Gewißheit der Sündenvergebung enthalten, welche der Einzelne ohne verstandesmäßige Vermittelung im Glauben auf sich bezieht, sofern er im heiligen Geiste des Willens ist, der in Christus neu anhebenden Menschheit anzugehören.

Diese Gedankenreihe ist schon von den reformirten Theologen ausgebildet worden. Allein Hofmann hat sie gewiß selbständig entdeckt, da sich die Exclusivität der Theologen, welche specifisch lutherisch sein wollen, überall in der möglichsten Unbekanntschaft mit der reformirten Theologie zu bewähren pflegt [3]). Er hat den rein religiösen Ausdruck für den Begriff der Versöhnung auf dem Wege der biblischen Theologie gefunden, gemäß der Verpflichtung, die Bibel als die Quelle der Theologie zu verwerthen. Der

1) Erste Schutzschrift S. 19. 20.

2) In der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1856. S. 188.

3) Sonst hätte wohl auch Philippi a. a. O. S. 12 sich nicht begnügt, gegen H.'s Auffassung der Rechtfertigung den Einwand zu erheben, daß „die Schrift und die Kirche niemals so geredet habe," sondern er hätte das reformirte Gift in dieser Distinction zwischen der Rechtfertigung des Ganzen und der der Einzelnen gerügt.

Widerspruch seiner orthodoxen Gegner aber wurzelt darin, daß dieselben die Bibel als nachträgliche Norm für ein überliefertes System anziehen, indem zugleich nach Luther's oder nach ihren eigenen gleichartigen religiösen Bedürfnissen im Voraus feststeht, was sie in der Bibel finden müssen, um ihren Seelenfrieden zu bewahren [1]). Kurz es waltet zwischen den Streitenden der Gegensatz der biblischen Theologie aus der Bengel'schen Schule und des halbschlächtigen Schriftgebrauches der Orthodoxie ob, nicht aber wie es Weizsäcker [2]) ansieht, der Gegensatz speculativer und erfahrungsmäßiger Theologie. Denn die theologische Speculation, d. h. die eigentlich theoretische wissenschaftliche Theologie liegt, wie ich nachgewiesen habe, so gewiß jenseits des Gesichtskreises von Hofmann, als gerade sein biblisch-theologisches Resultat in der vorliegenden Gestalt die theoretische Arbeit herausfordert. Es besteht aus einer Reihe von Behauptungen, deren gegenseitige Beziehung durch die exegetische Begründung, auch wenn sie tadellos ist, noch nicht als nothwendig, als allein wahr erwiesen ist. Um dies zu erreichen, muß man zu dem fortschreiten, was Hofmann verbietet, nämlich man muß über die Sache denken. Ich möchte vermuthen, daß auch erst im Zusammenhange der systematischen Theologie das Problem der Rechtfertigung der Gesammtheit und des Einzelnen vollständig gelöst werden kann, und daß dasselbe nicht schon in der biblisch-theologischen Darstellung seine Ordnung findet. Denn darin hat Philippi [3]) nicht Recht, daß Hofmann die Rechtfertigung aus einem forensischen Acte in einen ethischen Proceß umsetze. Man möchte allerdings wegen Hofmann's Abstammung aus der Bengel'schen Schule, oder wie Philippi ausspricht, wegen seiner übrigen Uebereinstimmung mit Schleiermacher vermuthen, daß sein Rechtfertigungsbegriff altpietistisch beschaffen sei. Allein gerade hierin erlaubt ihm die von ihm eingeschlagene Abweichung von dem gewöhnlichen Wege, seine absichtlich lutherische Haltung zu bewähren und eine Combination zu finden, welche von Luther und Brenz angedeutet, für Melanchthon aber freilich nicht verständlich geworden und den mehr

1) Vgl. Philippi a. a. O. S. 56; Thomasius, das Bekenntniß der lutherischen Lehre von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Hofmann's S. 104. Dagegen Hofmann, Zweite Schutzschrift S. 91 ff.

2) A. a. O. S. 173.

3) A. a. O. S. 50 ff.

melanchthonischen als lutherischen Theologen der orthodoxen Epoche verloren gegangen war. Denn die Rechtfertigung des ganzen Geschlechts oder der Menschheit in ihrer Bestimmung zur Gemeinde fordert es, daß sie in der Form göttlichen Urtheils begriffen werde. Jedoch im Zusammenhange der biblischen Theologie stellt sich daneben das Ergebniß, daß der Glaube als sittliches Verhalten von Gott für Gerechtigkeit geachtet wird [1]). In wie weit dieser Gedanke mit dem andern in Einklang zu setzen ist, kann eben nur durch eine Ueberlegung erreicht werden, welche ihrer Art nach der theoretischen Theologie angehört. Indem ich in dieser Sache meinen Widerspruch gegen Hofmann's Methode bewährt zu haben glaube, möchte ich eben dadurch seiner Absicht und seinem Resultate gerecht geworden sein, gerechter als seine ehemaligen Gegner, welche ihm näher standen und doch viel ferner!

74. Die Bengel'sche Schule hat in ihren bisher beachteten Vertretern dem Gedanken der Straffatisfaction Christi abgesagt. Derselbe wurde aber überhaupt bis in das vierte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in allen Gruppen der positiven Theologie Deutschlands mit mehr oder weniger Schärfe verworfen, von Schleiermacher wie von den biblischen Supranaturalisten aus Storr's Schule, Steudel und Klaiber, von den positiven Anhängern Schleiermacher's wie Nitzsch und Lücke, endlich von Vertretern des modernen Pietismus, wie Tholuck und Stier. Nur in einem ganz andern Lager, bei Marheineke, findet er eine Geltung, welche jedoch nicht schulmäßig fortgewirkt hat. Jedoch gewann er seit jener Epoche wieder theologische Vertretung innerhalb der Bengel'schen Schule. Denn die zu derselben gehörenden Prediger altpietistischen Gepräges in Würtemberg werden sich wahrscheinlich stets zu der Straffatisfaction Christi bekannt haben. Indessen bedeutet die Wiederaufnahme des Gedankens durch die Theologen dieser Richtung nichts weniger als ein directes Einlenken in die lutherische Lehrtradition. Vielmehr verleiht zunächst Joh. Friedr. von Meyer [2]) jenem Gedanken ganz andere Prämissen und Beziehungen, als er in der orthodoxen Ueberlieferung gefunden hat. Diese operirte bekanntlich mit den Begriffen der Gerechtigkeit und

---

1) Schriftbeweis I. S. 560. 563.

2) Inbegriff der christlichen Glaubenslehre. 1832.

des ewigen Gesetzes Gottes so, daß die Habitualität dieser Beziehung Gottes auf die sündige Menschheit sich der Actualität seiner Gnade überordnete, und daß die als nothwendig gesetzte Genugthuung durch Christus vielmehr als sachliche, denn als persönliche Befriedigung Gottes erschien. Wenn nämlich auch der Zorn Gottes von Christus erfahren und gestillt sein sollte, so verstand man darunter nicht sowohl einen acuten persönlichen Affect, sondern gemäß der von den Kirchenvätern überkommenen, dem abstracten Grundbegriff von Gott entsprechenden Umdeutung die Wirkung seiner habituellen Strafgerechtigkeit 1). Im Gegensatze hiezu, und gemäß der religiösen Haltung, welche dem ältern Pietismus mit der Aufklärung gemeinsam ist, stellt Meyer die Persönlichkeit Gottes als des Heilsgrundes durch die Prädicate der Liebe und der Heiligkeit sicher. Die letztere gilt jedoch für ihn nicht wie für Menken blos als die herablassende Gnade, sondern zugleich auch als Grund des Hasses und Zornes Gottes gegen die Sünde, während der Sünder Gegenstand des göttlichen Mitleides ist. Hierin hat Meyer ohne Zweifel die Bibel mehr für sich als Menken. Aber den Stoff der biblischen Anschauung vom Zorne Gottes prägt er in einer Form aus, welche ihre Anlehnung an Jakob Böhme nicht verleugnen kann, obgleich die Ansicht selbst bis auf Luther (S. 222) zurückgeht. „Der Eifer um das Gute, der Gott zukommt, ist der Zorn, das verzehrende Feuer der Liebe gegen die ihr unähnliche Eigenschaft der Sünder. Die Aeußerung der Heiligkeit Gottes im Zornfeuer hat ihren Grund im Wesen Gottes, ist aber demselben an sich fremd. Physisch zu reden, so ist der Zorn Gottes das abstoßende Princip, seine Liebe das anziehende; beide

1) Gerhard Loci theol. Ed. Cotta Tom. III. p. 176. Scriptura ἀνθρωποπαθῶς tantum deo iram tribuit, notatur enim vindictae divinae effectus, non turbulentus dei affectus. — Ira dupliciter considerari potest 1) materialiter, quo respectu definitur sanguinis aut caloris, qui circa cor est, fervor et ebullitio; 2) formaliter, quo respectu definitur appetitus doloris vicissim adversario inferendi. Neutro autem modo proprie deo tribui potest ira. Non priore, quia corporalis ista motio in incorporea dei essentia locum non habet. Non posteriore, quia deus, utpote immutabilis ἀπαθής dolorem aut tristitiam pati nequit, et proinde appetitus doloris vicissim inferendi in eo non habet locum.

sind Eins und fließen in der allein ewigen Anziehung wieder zusammen. Aber so lange die Liebe Gottes das Geschöpf nicht anziehen kann mit dessen Willen, so bleibt dieselbe Liebe als Zorn über ihm, wie eine Wolke, die der warme Sonnenstrahl zusammenzieht und nicht aufzulösen vermag." Erwartet man nun, daß nach diesen Grundlagen Christus an der Stelle der Sünder als Opfer für den Zorn Gottes dargestellt werde, so sind doch die Umstände dieser Folgerung nicht durchaus günstig. Nach Meyer's Aussage trifft der Zorn als das Gegentheil des Mitleids nicht den Sünder, sondern die Sünde. Als verhaltene Liebe deckt sich dieser Begriff nicht mit dem der Strafgerechtigkeit, welche den Sünder persönlich sucht oder seinen Stellvertreter, sondern er bezeichnet blos, daß eine Versöhnung nicht Gottes, sondern der Menschen nöthig ist. Denn „den Grund der Zornäußerung im Geschöpf (also die effective Sünde) aufheben, heißt das Geschöpf mit der ewigen Liebe versöhnen" (a. a. O. S. 174).

Indessen wenn auch Meyer zunächst in dieser von Oetinger und Menken vorgebildeten Richtung weiter geht, so lenkt er doch in jene Folgerung ein, die ihn von Menken bestimmt unterscheidet. Mit beiden erkennt er den eigentlichen Wendepunkt zur Versöhnung (der Menschen) in der Erhöhung Christi, welche für ihn der Lohn seines bis in den Tod vollkommenen Gehorsams und zugleich der Grund ist, die Strahlen seines verklärten Geisteslebens in die Gläubigen einfließen zu lassen, sie innerlich und äußerlich von Sünden und Tod lebendig zu machen, sie in der Heiligung wesentlich zu rechtfertigen und als gerechtfertigte Gotteskinder darzustellen nach dem Geiste der Heiligung. Aber das Leiden und der Tod Christi, welche zu seinem vollkommenen Gehorsam gehören, bezieht Meyer, abweichend von seinen Geistesverwandten, noch besonders auf die Tilgung und Tödtung der Sünde, sofern darin die „Sühne des Rechtes", eine „Löschung des Zornes durch die Liebe im Recht" enthalten ist, da Christus zwar nicht zu allen unseligen ewigen Todesfolgen der ersten Sünde verdammt werden konnte, aber in dem Mitgefühl mit der Sünde aller Zeiten am Kreuze die Marter der Hölle geschmeckt hat. So deutlich, wie man wünschen möchte, sind jene Formeln nicht, zumal da ihnen der Begriff des Zornes, wie er oben angegeben ist, nicht entgegenkommt. Und wenn auch die lutherische Ausprägung der Lehre durch Meyer erreicht sein sollte, so bleibt er der dem Lutherthum

entsprechenden Erprobung des Gedankens der Strafsatisfaction Christi in der religiösen Erfahrung fern. Die Lutheraner nämlich bewähren sich die Richtigkeit desselben in der Gewißheit der Freiheit von Schuld und ewiger Strafe [1]); hingegen Meyer erkennt in Christi Tod eine Handlung der ewigen Strafgerechtigkeit gemäß der gleichartigen Erfahrung, wenn „wir mit ihm gekreuzigt werden" (a. a. O. S. 189), — und dies ist pietistisch. Sehr bemerkenswerth ist dabei die Adoption reformirter Lehrmotive, welche Meyer in dem Maße kund giebt, als er sich lediglich an der heiligen Schrift orientirt. Daß Christus durch die Erhöhung den Lohn für seinen Gehorsam empfangen hat, ist ja freilich von Paulus so deutlich ausgesprochen, daß die Schriftwidrigkeit der lutherischen Dogmatik in der Verneinung dieser Wahrheit außer Zweifel ist. In der Anerkennung derselben stimmen Meyer, Menken, Oetinger, Storr (S. 427), lauter biblische Theologen, der reformirten Lehre bei. Ebenso ist Meyer's Behauptung beschaffen, daß die Höllenfahrt Christi den vollständigen Tod, die tiefste Erniedrigung bedeute; nicht minder der Gedanke, daß man sich Christus bei dem Leiden am Oelberg im Zusammenhange mit der ganzen Menschheit denken müsse, als deren Haupt und Vertreter, worin sich wiederum Hofmann mit ihm berührt. Und das ist nicht zufällig. Denn auch über die Rechtfertigung spricht sich Meyer (a. a. O. S. 217) im Einklang mit demselben und auch gerade so doppelseitig aus, wie es die rein biblische Theologie nicht umgehen kann. Einerseits erfolgt in der Bekehrung „diejenige Rechtfertigung, welche nicht blos in Christus für alle Welt begründet und dem Vermögen nach vorhanden ist, und welche diesem bußfertigen Sünder jetzt wesentlich zugeeignet wird"; andererseits wird demselben „seine Buße und sein Glaube an Christi Verdienst als Gerechtigkeit angerechnet, d. h. er wird so angesehen, als ob er nie gesündigt, sondern vielmehr dem göttlichen Gesetz gleich Christus

1) Vgl. Philippi a. a. O. S. 56: „Wer mir das dem Zorne Gottes als Lösegeld gezahlte Sühnblut des Sohnes Gottes, die der Strafgerechtigkeit Gottes geleistete stellvertretende Genugthuung unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi und damit die Rechtfertigung oder Sündenvergebung allein durch den Glauben an das Verdienst dieses meines Bürgen und Mittlers, die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi nimmt, der nimmt mir das Christenthum überhaupt. Ich wäre dann ebenso gern bei der Religion meiner Väter, des Samens Abrahams nach dem Fleische geblieben."

von jeher Genüge geleistet hätte." Und wiederum ist es reformirt (S. 297), daß Meyer nach der ersten Bekehrung und zugerechneten Rechtfertigung eine immer gründlichere, nämlich die Anerkennung der Heiligungswirkungen erwartet.

Wenn es darauf ankommen sollte, daß die Versöhnungslehre mit dem Grundgedanken Abälard's die Idee der Straffatisfaction Christi verbinden müsse, so hat J. Tobias Beck [1]) dieser Anforderung möglichst entsprochen. Denn was oben (S. 282) an der orthodoxen Darstellung vermißt wurde, daß sie nicht der göttlichen Natur Christi entsprechend seine persönliche Lebens- und Todesleistung als Offenbarung der göttlichen Gnade, sondern dieselbe nur als Genugthuung und Verdienst an der Stelle der Menschen deutet, das stellt Beck in seiner Lehre voran. Und zwar führt er nicht nur den Gedanken Abälard's so aus, daß zugleich die dem ältern Pietismus eigenthümliche Ansicht von der Ueberwindung der Sünde in der Lebens- und Todesleistung Christi eingeschlossen wird, sondern er bestimmt auch die Anschauung von der Person des Mittlers und von dem Verhältniß seiner Thätigkeit zu seiner Person in einer bisher noch nicht vorgekommenen Vollständigkeit. 1) Wie Christus in seiner ewigen innergöttlichen Existenz mit dem Vater Eines Wesens ist, so repräsentirt er als Gleichbild Gottes dessen Liebe in aller Lebenswahrheit. 2) Wie er als das ewig bestimmte Oberhaupt des Reiches Gottes Grund und Zweck der Weltschöpfung überhaupt und der Maßstab der sittlichen Bestimmung der Menschen ist, so ist er in seiner menschlichen Individualität vermöge der Versuchbarkeit Glied und Repräsentant des menschlichen Geschlechtes, vermöge seines Berufsgehorsams Repräsentant und Oberhaupt der bestimmungsmäßigen geistigen Menschheit. 3) Wie seine Gehorsamstreue die Vollziehung seiner persönlichen Vollendung war, so ist sie zugleich die factische Ausführung seines Mittlerberufs, sich der sündigen Menschheit anzueignen und dieselbe sich zuzueignen. 4) Da seine Gehorsamstreue alle effective Sünde in ihm ausschließt, da aber die Liebe sich darin zu bewähren hat, daß sie den sündigen Menschen sich dienstbar macht, so hat er das Böse als Leiden an sich kommen lassen; und indem im Gehorsam Leiden und Thun Eins sind, so

1) Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. Erster Theil. 1841.

hat er in der Vollendung desselben bis in den Tod die Sünde überwunden, in seiner Leidensgeduld sie ihres Unwerthes überführt, und in der Hingebung seines Lebens an den göttlichen Gnadenwillen die Liebe des Vaters verklärt; seine ganze Stellung im Tode hat den Charakter der Gnade. 5) Indem seine Todeshingebung die ewige Lebenskraft als Offenbarungsgut für die Menschen anzieht, und die in ihm wirksame Lebensfülle aus dem irdischen Fleische entbindet, wird er durch die Auferstehung wirksam zur Entfaltung seines Lebensschatzes, den er als das Haupt seiner Gemeinde in der Ausgießung des Geistes mittheilt. — Diese Gedankenreihe schließt sich durch ihre allgemeine Anlage wie durch diesen Ausgang an Oetinger, Menken, Stier, Meyer an, während die Ueberordnung des positiven Gedankens der Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Gesammtgehorsam Christi über die Negation der Sünde mit Hofmann's Ansicht übereinstimmt. Allerdings ergiebt sich eine formelle Incongruenz dieser Ausführung mit der ausgesprochenen Werthbestimmung der Person Christi, indem sein Berufsgehorsam doch nur auf Repräsentation der Liebe Gottes gedeutet wird, nicht aber zugleich seine Stellung als Repräsentant und Haupt der geistigen Menschheit oder der Gemeinde bewährt, wie dies bei Hofmaun geschieht. Beck kommt vielmehr in dem Maße auf die lutherische Vorstellung zurück, daß Christus erst in der Erhöhung das Haupt der Gemeinde wird, als er die positiv mittlerische Wirkung in die Mittheilung des Geistes setzt, wozu sich die Vollziehung der Mittleraufgabe in dem individuellen Leben Christi nur als Vorbereitung verhält. Dies widerspricht zwar der deutlichen Absicht Beck's; allein dieselbe konnte richtig nur ausgeführt werden, wenn der identische Stoff des Berufsgehorsams Christi als Repräsentation der Liebe Gottes an die Menschen und als Repräsentation der zu versöhnenden Menschheit für Gott begriffen wurde.

Nun aber läßt es Beck nicht bewenden bei der durch den Berufsgehorsam Christi vollzogenen Ueberwindung und Ueberführung der Sünde. Denn da dieselbe reelle Störung der Lebensmacht des göttlichen Willens ist, und die Reaction des göttlichen Zornes, den Fluch und Tod auf den Sünder zieht, so bedarf es zur Erreichung des Liebeszweckes der Erlösung einer Vermittelung, durch welche „die Liebe mit der Consequenz des Zornes sich ausgleicht innerhalb ihres gemeinsamen Lebensheerdes, der Heiligkeit."

Die Darstellung der Harmonie des innerweltlichen Willens Gottes, namentlich seines Zornes und seiner Liebe über dem Sünder, ist die Gerechtigkeit. Diese begründet das Gesetz der sittlichen Welt und verwaltet dessen Recht durch Belohnung und durch Strafe. Soll nun an die Stelle der durch die Sünde gestörten Ordnung eine neue treten, so muß sich die Gerechtigkeit theils in Strafe theils in Belohnung bethätigen. Dem entspricht einerseits das genugthuende Verdienst des Mittlers, andererseits das Gesetz des Glaubens, dem gemäß diejenigen gerecht gemacht werden, welche zum Mittler gehören. So vermittelt sich der Zorn Gottes mit der Liebe durch die gerichtliche Sühnung des Zornes zu der Versöhnung der Feindschaft der Sünde. Die Versöhnung aber setzt die Sühnung nicht blos voraus, sondern schließt sie in sich, da Gott die Sühne nicht blos acceptirt, sondern selbst veranstaltet. Und wie die Versöhnung der ganzen Menschheit in corpore gilt, so muß die gesammte Versöhnungsgnade im Mittler ebenso reell göttlich dargeboten, wie von der Menschheit als ihr einverleibtes Liebesleben empfangen sein, von wo aus der Gnadenerwerb der Einzelnen erst abzuleiten ist. Wie diese Postulate an der Deutung des Leidens und Todes Christi als Straffatisfaction bewährt werden, kann übergangen werden. Hingegen kommt nur in diesem Zusammenhange die oben (unter Nr. 2) angeführte dreifache Qualität Christi als Repräsentant Gottes wie der sündigen Menschheit zur Geltung; und die Ansicht Beck's stimmt wenigstens insoweit mit der von Hofmann überein, als auch er die Versöhnung als den directen Inhalt der im Berufsgehorsam sich vollziehenden Person Christi darstellt.

Allein die Idee der Straffatisfaction Christi, durch deren Aufnahme sich Beck von Hofmann unterscheidet, steht bei ihm in einer eigenthümlichen Beziehung, in Folge deren diese Annäherung an die lutherische Lehrweise durch eine bedeutende Abweichung von derselben im Begriff der Rechtfertigung compensirt wird. Die lutherische Orthodoxie begründet nur die Straffatisfaction Christi auf die Gerechtigkeit Gottes, hingegen die Rechtfertigung der Gläubigen auf seine Gnade; demgemäß hat jene effectiven, diese imputativen Charakter. Beck begründet beides in der göttlichen Gerechtigkeit, die in ihren beiden Arten, der strafenden wie der belohnenden, effectiven Charakter hat. Daraus folgt, daß die Sühnung der Sünde durch Christus das fortgehende Gericht über

dieselbe im Leben der Gläubigen nach sich zieht, und daß die Herstellung des Rechtes in der Person des Mittlers als wirkliche Begabung der Menschheit die Gerechtmachung der Gläubigen begründet. Beck sieht es ebenso an, wie Meyer (S. 625), daß der Sühnwerth des Todes Christi sich in der Kreuzigung der Sünde im Gläubigen abspiegelt, und nicht in der Nichtzurechnung der Sündenschuld und ihrer Strafe [1]). Wie hierin das vorwiegende pietistische Interesse an der effectiven Heiligung auftritt, so begnügt sich auch Beck nicht mit dem lutherischen Gedanken der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern folgert aus ihr die Vereinigung mit derselben durch den Geist des Mittlers, welche im Glauben stattfindet. Die Entschuldung nämlich, ohne welche der Sünder doch nur Sünder und nicht gerechtfertigt wäre, tritt erst ein, wenn mit dem Alles bedingenden Glauben eine zwar nicht fertig eingegossene, aber zum lebendigen Gesetz gewordene Gerechtigkeit constituirt ist. Demgemäß ist die Heiligung die Fortbildung der Rechtfertigung, und die entschuldende Gewissensreinigung hat sich zu bewähren in der Realisirung der Sündenreinigung, als Entsündigung, als Erlösung von der Sünde bis auf den Wandel hinaus. Dies ist, wie gesagt, durchaus im Sinne des ältern Pietismus, und höchstens in der Zuversicht der exegetischen Begründung dieses Sinnes von Rechtfertigung überbietet Beck die übereinstimmenden Vorgänger. Allein bei den mannigfachen Berührungen zwischen Beck und Hofmann soll noch daran erinnert werden, daß der Erstere den judiciären Sinn der Rechtfertigung deshalb so weit wegwirft, weil er die gemeinsame Anschauung der Versöhnung und Rechtfertigung der neuen Menschheit oder der Gemeinde in der Person Christi selbst nicht mit der nothwendigen Genauigkeit vollzieht. In der Person Christi kann die Versöh-

1) A. a. O. S. 553: „Die Sünde im Mittler richtend und seine Gerechtigkeit belohnend, organisirt sich die Gerechtigkeit in ihm als das neue Gesetz des Glaubens an ihn, von dem aus wieder ihre richtende Macht über alles Fleisch geht, die Sünde dem Tode überweisend, daß der Mensch entweder ihr abstirbt oder in ihr erstirbt, im ersten Fall in und gemäß der neugebildeten Gerechtigkeit den vollen Lohn des Lebens, im andern Fall in und gemäß dem fortwuchernden Unrecht die volle Strafe des Todes empfängt; durch Beides aber endigt die göttliche Gerechtigkeit in der vollen Organisation einer von aller Unordnung gereinigten, die Gerechtigkeit Gottes widerspiegelnden Welt."

nung zwischen Gott und der Menschheit angeschaut und begriffen werden; aber die Gnade ist in Christus nicht schon, wie es a. a. O. S. 565 heißt, wirkliche Begabung der Menschheit, sondern ideelle; diese Bestimmung von Seiten Gottes wird also nur, wie es Hofmann meint, in der Form göttlichen Urtheils gedacht werden können.

Was nämlich an dieser „Christlichen Lehrwissenschaft" befremdet, ist der Mangel der wissenschaftlichen Form; denn scharfe Begriffsbestimmung und Vollständigkeit der Definitionen fehlen ebenso wie ein theoretisches Beweisverfahren. Hiegegen verhält sich Beck ebenso abweisend wie Hofmann, weil er im Sinne Bengel's das in der Bibel angelegte Gedankensystem blos durch Exegese und Intuition meint erheben zu dürfen. Diese Art von Theologie wird ferner absichtlich von aller Geschichte der Theologie isolirt, und zwar nicht blos insofern, als dieselbe eigentliche Wissenschaft ist, sondern auch insofern, als sie den Zusammenhang der die Kirche leitenden religiösen Ideen darstellt. Indem Beck seine Lehre von der Rechtfertigung ausführt, deren pietistische Bedingtheit außer allem Zweifel ist, verhält er sich vollkommen gleichgiltig dagegen, daß die von ihm abgewiesene Gestalt dieser Idee die Reformation beherrscht; weder erhebt er, noch beantwortet er die Frage, welches religiöse Interesse sich daran knüpft und wie sich dasselbe zu seinem eigenen verhält. Er will freilich nur die Christliche Lehrwissenschaft „nach den biblischen Urkunden" darstellen, und diese sind ja offenbar gleichgiltig gegen die Reformation des 16. Jahrhunderts; also scheint er über das Bedenken erhaben zu sein, welches eben ausgesprochen ist. Allein die Urheber der neutestamentlichen Urkunden sind nicht gleichgiltig gegen die Entwickelung der Kirche zu ihrer Vollkommenheit; die Reformation hat ihren Werth in einem specifischen Streben nach Vervollkommnung der Kirche; also steht die pietistische Sorglosigkeit gegen die Abweichung einer gewissen Lehrform von der religiösen Intention der Reformatoren und die allgemeine Gleichgiltigkeit gegen die Geschichte der Kirche und ihrer Lehrentwickelung doch im Mißverhältniß zu dem universellen Impuls, der von den Urkunden des Christenthums ausgeht. Auf die Mehrzahl der dogmatisch-theologischen Arbeiten der neuern Zeit, am meisten aber auf diese „Christliche Lehrwissenschaft" paßt das Wort des Propheten: „Ein Jeglicher sah auf seinen Weg"; deshalb bleibt die vielseitige An-

regung zu fruchtbarer Umgestaltung der Theologie, welche sie darbietet, für die Kirche möglichst unwirksam. Aber die biblische Theologie, welche aus dem Schooße des Pietismus hervorgegangen ist, will sich eben in dieser Art behaupten, und deshalb wird mit der theoretischen Form jede Rücksicht auf die Geschichte der Theologie ausgeschlossen.

75. Die Betrachtung der Bengel'schen Schule hat ergeben, daß der ältere Pietismus, welcher in ihr einen erheblichen Einfluß auf die Theologie der Gegenwart ausübt, theils dem orthodoxen Gedanken der Straffatisfaction Christi abgeneigt bleibt, theils denselben aus einem ganz andern Motive vertritt, wie das Lutherthum, und dabei der formellen Zuspitzung fern bleibt, welche der Gedanke früher gefunden hat. Der Uebergang des modernen Pietismus zu der orthodoxen Lehrform hat deshalb keinen directen und nothwendigen Zusammenhang mit diesen Erscheinungen, wenn auch Joh. Friedr. von Meyer in jenen Kreisen eine eigenthümliche Auctorität behauptet hat. Jener Uebergang knüpft sich im Allgemeinen an die Evangelische Kirchenzeitung und an den Namen Hengstenberg's, ihres Herausgebers durch fast 42 Jahre. Wenn der Charakter der Erweckung und des von der Brüdergemeinde aus in die evangelische Kirche Deutschlands übergeleiteten modernen Pietismus richtig bestimmt worden ist, so war dieser Mann durch seine Geistesart sehr wenig geeignet zur Theilnahme an jener religiösen Richtung. Ohne Schwung und Eigenthümlichkeit der Phantasie und ohne Feinheit des Gefühls brachte er kahle Verständigkeit und Zähigkeit des Willens als seine hervorstechenden Eigenschaften in den Kreis der Erweckten mit. Demgemäß hat er auch deren Interesse sich nur so anzueignen vermocht, daß er an der Stelle der Phantasie die Fülle der typischen gesalbten Reden in Bewegung setzte, an der Stelle des Gefühls die Rechthaberei für Alles ausübte, was in dem wechselvollen Laufe der Jahre die Sache der Partei zu fördern Aussicht gab. Diese aber leitete er auf die Beherrschung der Kirche hin, indem er sie mit den Interessen der politischen Stagnation und Reaction verband. Die von den Gelehrten der Evangelischen Kirchenzeitung prätendirte Kirchlichkeit führte sie nun den Umständen gemäß zur Repristination der lutherischen Dogmatik, namentlich in den Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung. Denn in formeller Hinsicht entspricht

die Tendenz der lutherischen Orthodoxie, vor allem Andern oder auch auf Kosten alles Andern die Gewißheit der Versöhnung und Rechtfertigung durch Christus zu gewinnen, dem Typus der Herrnhutischen Frömmigkeit, in welchem man sich bewegte; während der ältere Pietismus in seiner Richtung auf die persönliche Heiligung das Widerspiel gegen beide hält. Deshalb ist es bedeutsam, daß die Menken'sche Versöhnungslehre schon 1830 von Steiger, nachher 1837 noch einmal, und zwar nicht blos in Hinsicht der christologischen Voraussetzung, bestritten wurde. Hierin liegt nichts Anderes als die Auseinandersetzung des Pietismus im „Gesellschaftscostüm" mit dem im „Conventikelgewande", um mich der prägnanten Ausdrücke Tholuck's zu bedienen. Setzte also der moderne Pietismus, um seine Kirchlichkeit zu bewähren, den Fuß auch auf den Nacken seines ältern Verwandten, so konnte es ferner für die Kirchenzeitung gar nicht in Frage kommen, ob man sich der lutherischen oder der reformirten Dogmatik anschließen wollte. Denn obgleich der Herausgeber reformirter Herkunft war, so kannte er die reformirte Dogmatik ebenso wenig wie irgend einer der theologischen Zeitgenossen; und was man von ihr wußte, nämlich daß sie auf die Prädestinationslehre gegründet sei, stieß die durchaus modernen Menschen ab, welche in dieser Hinsicht nicht verleugnen können, daß sie Kinder der Aufklärung waren. Nimmt man hinzu, daß auch die theologischen Vertreter der Union damals an nichts weniger dachten als an die reformirte Dogmatik, — erst Schweizer hat sie 1844 überhaupt wieder entdeckt, — so verstand es sich von selbst, daß die Herrnhutische Erweckung ihre dogmatische Festigkeit und ihr exclusiv kirchliches Gepräge gerade in der Wiederaufrichtung der lutherischen Tradition suchte, lange bevor Hengstenberg aus kirchenpolitischen Gründen der Union absagte, unter deren Schutz sich doch der moderne Pietismus zu einem anspruchsvollen Factor in der Kirche entwickelt hatte.

Der Verfasser der Abhandlung „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre" [1]), welche sich speciell auf Anselm, Grotius, Menken, beiläufig auch auf Socinus, Thomas,

1) Evangelische Kirchenzeitung 1834. 87. 88. — Baur's (a. a. O. S. 679) Vermuthung, daß Sartorius der Verfasser sei, ist von demselben (Lehre von der heiligen Liebe II. S. 70) für unbegründet erklärt worden. Ich glaube den Verfasser in einem noch lebenden Theologen zu erkennen.

Duns, de Wette bezieht, hat zum Zwecke der Polemik seine eigene positive Ansicht eingestreut. Wie nun jener Gelehrte selbst ein geschichtliches Verständniß des Verlaufs der Versöhnungslehre weder beabsichtigt, noch durch seine unruhige und zerhackte Darstellung des Stoffs hervorgebracht hat, so kommt es hier auch nur darauf an, seine eigene Ansicht insofern zu charakterisiren, als daraus die von der Kirchenzeitung eingeschlagene theologische Richtung erkannt wird. So weit nämlich die Stellung dieses Gelehrten geschichtlich orientirt ist, behauptet er die stoffliche Congruenz der Lehre Anselm's mit der Bibel, und obgleich er selbst sie für formell unvollkommen erklärt, so meint er dennoch, daß die Gegner oder die „Feinde" dieser Lehre, indem sie dieselbe bestreiten, an Christus selbst Anstoß nehmen! Hiemit ist der neue Dogmatismus in bezeichnender Weise inaugurirt; die Anerkennung des Anselmischen Schema der Genugthuung Christi an Gott ist als die unumgängliche Bedingung des Christenthums proclamirt; das theoretische Mittel ist dem Grunde und Zwecke der Religion an Werth gleichgestellt. Die Bestreitung Menken's läuft denn auch darauf hinaus, daß die der Straffatisfaction Christi entsprechende Gewißheit der Sündenvergebung durch ihn nicht das entscheidende Gewicht empfange. Indessen erkennt der Mann doch an, daß die „orthodoxen Dogmatiker unserer Kirche" die Heiligung systematisch zu sehr von der Rechtfertigung getrennt und das Gemeinsame beider mehr zurückgestellt haben; es sei ein Verdienst der neuern Zeit, namentlich Schleiermacher's, die stellvertretende Stellung Christi zur Menschheit, worauf Rechtfertigung und Heiligung ruht, mehr in der Totalität seines Lebens und in der Bedeutung seiner Erniedrigung und Fleischwerdung überhaupt zu begreifen. In seinem eigenen Namen behauptet er nun zu diesem Zweck, daß der menschgewordene Gottessohn die Tilgung der menschlichen Sündenschuld und der Sünde selber übernommen habe; er habe dies in der menschlichen Natur, ja als die menschliche Natur gethan; somit ist in ihm die menschliche Natur selbst entsündigt. Verräth nun aber dieses Fortschrittsgelüst nichts weniger als einen klaren Gedanken, obgleich ein entfernter Anklang an Athanasius und Gregor von Nyssa anerkannt werden darf, so ist dieser Gelehrte zwar deutlicher, wo es sich um die Reproduction der lutherischen Ueberlieferung handelt; aber als ob er sich der Bescheidenheit dieser Aufgabe schämte, spreizt er sich durch

Uebertreibungen der bedenklichsten Art. „Die Sünde ist Negation Gottes selbst. Das Verhältniß Gottes zur Sünde ist ein absolutes, es ist das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst. In diesem Verhältniß ist durch den Willen Gottes der Begriff der Strafe mitgesetzt. Mit dem, daß der Mensch der Sünde heimfällt, fällt er nothwendig dem Verderben und Tode heim. Die sich geltend machende Macht Gottes, welche zugleich Ausfluß seines Willens ist, ist als innerer Zustand im Verhältniß zur Sünde gedacht, sein Zorn. Das eigene Zurückkehren ist dem Menschen absolut unmöglich, weil das absolute Verderbensverhältniß sich nach ewigem Rechte an dem Menschen erweisen muß. Soll das Verderbensverhältniß gehoben werden, so muß nicht nur die Sünde ihre Schuld abtragen, sondern sie muß selbst getilgt werden für den Menschen. Der Mensch als Sünder ist dazu unfähig, also u. s. w." Diese Theologie bedurfte allerdings der Mischung von pathetischer Starkgläubigkeit und von geistreichem Haschen nach neuen Gedanken, um sich des Eindrucks der eigenen Dürftigkeit zu erwehren, und um den Lesern zu imponiren, deren Urtheilskraft zugleich durch die Darreichung von lauter theologischen Fragmenten in buntem Wechsel geschwächt wurde. Während diese Abhandlung aus directer Rücksicht auf die theologische Wissenschaft und deren Geschichte nicht einmal Erwähnung verdiente, so ist sie bedeutsam als Symptom der Stimmung und der Ansprüche an die Theologie, welche die Gelehrten der Kirchenzeitung in den Kreisen des Klerus zu verbreiten vermochten, der geistigen Atmosphäre, welche schließlich zur Aufnahme der kahlen Repristination längst verbrauchter Gedanken geneigt machte.

Jedoch bewährt sich jene Prätension des Fortschrittes, mit welcher diese reactionäre Richtung ihren Lauf begann, für die Lehre von der Straffatisfaction Christi in einer Abhandlung von K. F. Göschel[1]), welche der eben beurtheilte Mitarbeiter der Evangelischen Kirchenzeitung als tiefgedachte Arbeit eines geistvollen Juristen mit hoher Anerkennung erwähnt. Es sind die Formen der Hegel'schen Dialektik, in denen dieser Jurist seine Rechtsbegriffe in den Dienst der Theologie stellt, welche als die

1) Das Strafrecht und die christliche Lehre von der Satisfaction. Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen. Erster Theil (1832) S. 468—494.

Wissenschaft des absoluten Geistes ihm für den Gipfel wie für die Grundlage aller Erkenntniß und Wissenschaft gilt. Er meint ferner den juristischen Begriff der Strafe, auf den es ihm ankommt, nach der Schrift als der Quelle aller Erkenntniß zu entwickeln, die er nicht, wie manche „liebe Christen" blos nach einzelnen Stellen, sondern durch denselben Geist, der sie verfaßt hat, auszulegen sich getraut. Demgemäß wird die in der hergebrachten Lehre behauptete Entgegensetzung von Gerechtigkeit und Gnade, von Strafe und Vergebung verworfen. Die Strafe sei nicht einfach ein Uebel und die Begnadigung eines Verbrechers oder die Abolition eines Processes lasse doch eben den Verbrecher als solchen oder den Angeklagten nicht als unschuldig erscheinen. Die Strafe bedeute nicht blos die Herstellung des objectiven Rechtes gegen die subjective Willkür, sondern auch dessen Vermittelung mit dem subjectiven Willen, so daß „am Ende dem Rechte die Herzen wie von selbst aufrichtig zufallen." In diesem Verlaufe erweise sich das Recht selbst als Gnade, als Ausfluß der Liebe und die Strafe als Grund der Vergebung; denn „das Verbrechen wird eben durch die Strafe verziehen." Dem entspricht auch die Anforderung an das Verhalten des menschlichen Richters. Indem er die Strafgerechtigkeit als Ausfluß der Liebe zu dem Verbrecher zu üben hat, muß er mit dem Verurtheilten mitleiden, theils zur Erleichterung desselben, theils zur Schärfung seines Gewissens. Was in diesen Beziehungen sich unter Menschen sehr unvollkommen darstellt, soll in urbildlicher Vollkommenheit auf Gott zutreffen, dessen Verhalten der Grund für die nachgebildete Ordnung der Menschen ist. Denn der Gottmensch, welcher dem Wesen nach sowohl mit Gott dem Vater, dem strafenden Richter, als mit der sündigen Menschheit Eins ist, — „denn er ist die Menschheit ganz, die der Einzelne in Folge seines Abfalls nur theilweise ist," — aber als Person von beiden verschieden, führt die Strafe für die allgemeine Sünde nach jener Regel zur Vergebung hinaus. Nun sollte man erwarten, daß die Vergleichung in folgender Weise vollzogen würde, daß der Gottmensch als verurtheilender Richter mit der von ihm bestraften Menschheit mitleidet, daß er aber als Gottmensch dieses Mitleiden der Gesinnung durch die stellvertretende Uebernahme der Strafe erfüllt. Diese Formel wird jedoch von Göschel nicht gebildet, offenbar weil die Geschichte dazu nicht paßt. Denn

Christus hat nicht als Richter Uebel als Strafen über die Menschheit verhängt. Diese Function vielmehr, obgleich sie nach den Prämissen in der geschichtlichen Erscheinung des Gottmenschen als das Erste und Hauptsächliche nachgewiesen werden mußte, wird anerkannter Maßen in die Zukunft gerückt. Göschel also bildet seine Formel nicht, wie man erwarten sollte, nach der Wesensidentität des Gottmenschen mit Gott und mit der Menschheit, sondern gemäß der persönlichen Verschiedenheit von beiden. „Durch seine Verschiedenheit von der im Wesen gleichen Person des Richters wird das Strafleiden für ihn wirkliches und hauptsächliches Leiden; darum erscheint es nach der persönlichen Verschiedenheit des Leidenden von den schuldigen Personen als stellvertretende Genugthuung; nach dem Wesen ist sie aber nicht stellvertretend, denn er ist dem Wesen nach Eins mit dem Schuldigen, ja er ist dieses Wesen, das er vertritt, vollkommener als der Einzelne, den er vertritt." Der zweite Satz der Formel wird trotz der vorangeschickten Bemerkung über den Schein, den das Leiden erweckt, auf die Wesensidentität mit der Menschheit hinausgeführt. Daran erkennt man, daß der erste Satz falsch ist; denn in ihm kommt es auf die wesentliche Identität des Gottmenschen mit dem göttlichen Richter und auf sein Mitleiden bei der Verhängung der Strafe an; der Begriff des Strafleidens, der anstatt dessen eingeführt wird, ist in dem ersten Satz der Formel gänzlich unmotivirt.

Durch diesen logischen Fehler hat sich Göschel die Incongruenz seiner Theorie mit der geschichtlichen Erscheinung des Gottmenschen verhüllt. Aber auch die Prämissen über das Verhältniß zwischen Strafe und Vergebung sind im Widerspruch mit seiner Absicht. Was er nämlich entwickelt, ist nicht der juristische, sondern der pädagogische Begriff der Strafe. Diese Form der Strafe beruht direct auf der Liebe; die in ihr enthaltene Gerechtigkeit bewährt die Liebe, „wie wir aus der Kinderstube wissen" (a. a. O. S. 483); in diesem Begriffe der Strafe ist die Vergebung von selbst begründet, durch sie wird die Unart verziehen. Aber daß durch criminelle Strafe das Verbrechen verziehen werde, wie Göschel ausspricht, bezeichnet die Verwirrung, in der sich sein Gedankengang bewegt; und die rechtliche Strafe gilt trotz seiner entgegengesetzten Annahme als rechtliche Strafe, auch wenn sie den Verbrecher zu nichts weniger führt, als zur Anerkennung seiner sitt-

lichen Schuld und der Gerechtigkeit der über ihn verhängten Uebel; in diesem Zweck ist also auch nicht das wesentliche Merkmal der criminellen Strafe ausgedrückt. Ebenso bewährt sich die Forderung des Mitleidens als wesentlicher Bedingung der Strafverhängung nur im pädagogischen Verfahren; zur Criminaljustiz aber verhält sich diese Gesinnung des Richters nur zufällig, und bleibt für deren Ausübung unwirksam. In der pädagogischen Strafgerechtigkeit ist jedoch eine Stellvertretung des Schuldigen durch den Unschuldigen ebenso wenig begründet, wie in der Criminaljustiz. Wenn vielmehr feststeht, daß in jenem Gebiete die Vergebung gerade durch die Strafe vermittelt wird, so würde der Zweck der Herstellung des Sinnes für Gerechtigkeit im Allgemeinen durch stellvertretendes Strafleiden eines Andern verfehlt werden; oder wenn dennoch ausnahmsweise eine Strafe, die aus Versehen den Unschuldigen getroffen hat, pädagogisch als wirksam für den Schuldigen erscheint, so fällt sie, „wie wir aus der Kinderstube wissen," unter die Kategorie des Strafexempels. Demnach würde Göschel, wenn er seinen Prämissen gemäß die Strafsatisfaction Christi folgerecht beurtheilt hätte, weder diese Werthbestimmung des Leidens Christi noch ihre Nothwendigkeit erreicht, sondern sich lediglich zur Seite von Grotius wiedergefunden haben.

In der gleichen Richtung, den Gedanken der Strafsatisfaction Christi der juristischen Beschränktheit zu entkleiden und ethisch zu vertiefen, bewegt sich Ernst Sartorius [1]). Allerdings entspricht es seiner Gemeinschaft mit der evangelischen Kirchenzeitung, daß er jenen Gedanken festhalten will. Allein es wird sich fragen, ob es ihm gelingt, durch die Deutung des Gesammtgehorsams Christi als Opfer und durch seinen Begriff der Sühne das juristische Element der alten Lehre seiner Absicht gemäß aufrecht zu erhalten und in seine Ansicht einzuschließen. Zunächst erinnert die Voranstellung des Opferbegriffs und die Zurückstellung

1) Die Lehre von der heiligen Liebe. Zweite Abth. Von der versöhnenden Liebe. 1844. — Der Spur von Sartorius folgen mit mehr oder weniger Deutlichkeit H. Martensen, Christliche Dogmatik (1849). Aus dem Dänischen 1850; W. F. Geß, drei Abhandlungen über die Versühnung in den Jahrbüchern für deutsche Theol. II. III. IV. 1857—59; Herm. Plitt, Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung. Zwei Bände. 1863. 64.

der juristischen Präcision in dem Gebrauch des Begriffs der Genugthuung an Limborch (S. 343). Dann aber entfernt sich Sartorius vom Lutherthum in der Behauptung, daß das Opfer Christi nicht einem Gesetze der Werke, sondern dem ewigen Gesetze der Liebe und der Selbstverleugnung entspreche; deshalb wird ausdrücklich darauf verzichtet, eine quantitative Aequivalenz des Leidens Christi mit der durch die Sünde verschuldeten Strafe der Menschheit nachzuweisen. Denn es handelt sich um die Erlösung nicht von der Strafe, sondern von der Schuld[1]). Diese sei die wesentliche ursprüngliche Strafe der Sünde, und von aller andern Strafe könne man nur frei werden unter der Voraussetzung, daß man gänzlich von dem Schuldverhältniß enthoben ist. Zu diesem Zweck aber sei eine positive Genugthuung in der Erfüllung des Gesetzes nöthig, die Gott als der Versöhnende durch die Sendung des sündlosen Gottmenschen veranstaltet hat, jedoch so, daß er selbst durch dessen Gesammtgehorsam, durch das Opfer seiner vollen Selbstverleugnung versöhnt wird. Wie nämlich das Opfer seinen vollen Werth nicht in einer objectiv-sachlichen Leistung, sondern in der persönlichen Hingabe an Gott hat, so bewährt es seine Bestimmung, unter Voraussetzung der Sünde, in der willigen Erduldung der Leiden, welche als Strafe verhängt sind. Freilich an sich ist dem Sünder diese Willigkeit nicht möglich, und deshalb kann nicht Jeder für sich oder für andere diese versühnende Leistung hervorbringen. Dies erreicht Christus, indem er als der Sündlose zugleich das Haupt der menschlichen Gemeinschaft war, indem er als der Gehorsame und Gerechte in seiner Barmherzigkeit gegen die Menschen das Mitgefühl mit ihrem Leiden trug, welches der Sünden Sold ist. So hat er durch seine dem Gesetze entsprechende vollkommene Liebe im Leiden und Tode die Sünde gesühnt, und indem Gott dies Opfer angenommen hat, hat er der von Christus vertretenen Menschheit ihre Schuld vergeben.

Zweierlei ist in diesem Gedankengange neu und der lutherischen Tradition entgegengesetzt. Der Begriff des Gesetzes ist ethisch und nicht rechtlich gefaßt; und der Begriff der Sühne ist von dem der Strafe unterschieden. Ist aber dies der Fall, so mußte der Begriff auch positiv bestimmt werden; und da dies von den ge-

1) Hier kommt also Tieftrunk's Distinction zur Geltung (s. o. S. 466).

nannten Theologen unterlassen wird, so dient zum Verständniß ihrer Meinung die Bemerkung, daß Sühnen, wenn es nicht „die Strafe entrichten" bedeutet, nur den Sinn hat „Frieden stiften". Ist nun aber, nach Sartorius, das selbstverleugnende willige Leiden göttlicher Strafe das sühnende Opfer seiner Idee gemäß, so bewährt sich der Begriff des Sühnens nicht erst in einer über diesen Act selbst hinausgehenden Wirkung, sondern schon in der Rückwirkung des Actes auf die Empfindung des Subjectes. Die willige Erduldung von Uebeln setzt das Subject in Frieden mit den Uebeln selbst, verwandelt die Unlust an ihnen in eine gewisse Lust, biegt ihren Werth als Strafe in die Bedeutung göttlicher Zucht, also relativer Wohlthat um. Wenn nun Christi liebevolles und geduldiges Eingehen in die Leiden, welche für die Sünder den Werth der Strafe haben, sühnend wirkt, so hat das zunächst keinen andern Sinn, als welchen Schleiermacher (S. 515) mit Versöhnung durch Christus bezeichnet, daß indem er „sein eignes Gut mittheilt" [1]), er die Menschen, die zu ihm gehören, mit den sie treffenden Uebeln, also mit der ganzen von Gott gestellten Ordnung des Lebens aussöhnt. Diese Uebereinstimmung bewährt sich ferner daran, daß Sartorius (a. a. O. S. 68) wie Schleiermacher (S. 524) die genugthuende Wirkung des hohenpriesterlichen Thuns Christi in der barmherzigen Liebe erkennt, womit er sich für uns vom Throne Gottes herab in tiefster Entäußerung dahingegeben hat, also in der Richtung auf uns, nicht auf Gott. Wenn außerdem doch der der Orthodoxie analoge Gedanke aufrecht erhalten wird, daß dieses eine Leistung zur Versöhnung Gottes selbst sei, wodurch auch der Friede zwischen Gott und den Menschen vermittelt ist, so lenkt damit Sartorius wieder in die Analogie mit Limborch ein. Die Erfüllung des Gesetzes der Liebe durch Christus als Repräsentanten der Menschheit, diese Herstellung der sittlichen Weltordnung macht es Gott möglich, den ungehinderten Liebesverkehr mit den Gläubigen eintreten zu lassen. Indem also die Sühne Christi eine außerordentliche Leistung ist, zu der er für sich nicht verpflichtet war, so bildet sie gemäß ihrer Freiwilligkeit ein Verdienst [2]). Wenn

1) Sartorius a. a. O. S. 63.

2) Dieser Ausdruck ist von mir gewählt, wie der Satz, dem er angehört, meine Folgerung ist, um die Tragweite der Meinung von Sartorius deutlich zu machen.

ferner Gott darauf hin den Menschen die Schuld vergiebt, so kann bei der Ausschließung der **Nothwendigkeit** des Rechtsverfahrens aus dem ganzen Zusammenhang auch nur an einen freien Entschluß Gottes gedacht werden, welchen Sartorius dadurch ausdrückt, daß das Opfer Christi in seiner Vollkommenheit vom Vater **angenommen** worden ist (a. a. O. S. 75). Die materielle Deutung des Verdienstes Christi als Sühne ist allerdings für Limborch fremd geblieben; hingegen in der formellen Ordnung der Begriffe kommt Sartorius auf dessen Vorbild ebenso bestimmt heraus, als er das lutherische Begriffsschema vermeidet. Es ist bemerkenswerth, wie die Absicht der ethischen Vertiefung des Begriffs der Straffatisfaction Göschel eigentlich nicht über Grotius hinausführt, und Sartorius in die Nähe von Limborch bringt.

Die volle und unumwundene Repristination der lutherischen Lehrüberlieferung erreichte ihre literarische Erscheinung erst in der Epoche der gesteigerten politischen und kirchlichen Reaction seit 1850. Und zwar erreicht sie durch **Thomasius** hindurch ihre Höhe in **Philippi's** „Kirchlicher Glaubenslehre" [1]). Der Erstere begeht noch einige Abweichungen von der correcten Darstellung der Väter, indem er Einiges von Sartorius annimmt. Diese nicht unwesentlichen Schwankungen beurtheilt Philippi so, daß „auch hier noch nicht die Sicherheit und das Vollmaß der kirchlichen Erkenntniß wiederum vollständig erreicht scheint." Ueber Philippi selbst bezeugt jedoch Hofmann [2]), daß derjenige, dessen systematische Thätigkeit in der Theologie darin besteht, überlieferte Sätze in überlieferter Form an einander zu schieben, allerdings nicht leicht in den Fall kommen wird, Fehler zu machen. Schade, daß Hofmann nicht beachtet hat, wie Philippi, in der gegen Hofmann gerichteten Schrift, den hier gerade unerwarteten Fehltritt begeht, die Bedeutung des Todes Christi auf das Strafexempel hinauszuführen [3]). Indessen da beide Dogmatiker die Absicht ver-

1) **Thomasius**, Christi Person und Werk. Dritter Theil, erste Abtheilung. 1859. **Philippi**, Kirchliche Glaubenslehre. Vierter Theil, zweite Hälfte. 1863.

2) Erste Schutzschrift S. 2.

3) A. a. O. S. 41. 42. „Nicht sowohl darauf kommt es an, daß Christus eben das gethan und eben das gelitten, was wir hätten thun sollen, sondern vielmehr nur darauf, daß die durch die Sünde absolut negirte un-

folgen, die lutherische Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung zu reproduciren, und da die geringen Abweichungen, die Thomasius begeht, durch Philippi (a. a. O. S. 234) schon registrirt sind, da andererseits ich die lutherische Lehre in ihrer berechtigten Eigenthümlichkeit oben im sechsten Capitel vorgeführt und erörtert habe, so bin ich in der angenehmen Lage, die Darstellung der Lehrweise der Genannten mir zu ersparen. Nur zwei Bemerkungen drängen sich auf.

Zuerst nämlich entwickeln Beide den Zusammenhang der lutherischen Versöhnungslehre auf Grund der Postulate, welche das individuelle religiöse Bedürfniß stellt, so wie Thomasius überhaupt die subjective Erfahrung als berechtigten Erkenntnißgrund für die dogmatisch-theologischen Wahrheiten handhabt. Das ist durchaus modern, und ist geeignet, die Objectivität der Lehre schwer zu compromittiren. Soll die von diesen Beiden gemachte religiöse Erfahrung als die in der Kirche normale gelten? Schon oben (S. 626) ist nachgewiesen worden, daß der Strafwerth des Todes Christi, der von Beiden als die sachgemäße Lösung der Verdammniß des Gesetzes über den Sünder postulirt wird, in dem religiösen Bewußtsein Anderer nur an dem Strafwerth der täglichen Buße des Gläubigen erprobt wird. Sollen deshalb von Meyer und Beck des vollen Antheils an der evangelischen Kirche für unwürdig erklärt werden? Oder wenn nun ein Gläubiger aus seiner Bereitwilligkeit, die ihn treffenden Uebel um Christi willen geduldig zu ertragen, im Sinne von Sartorius zwar den Sühnwerth des Todes Christi folgert, aber den Strafwerth verneint, ist er dazu in der evangelischen Kirche nicht berechtigt? Oder endlich wenn man mit Hofmann findet, daß in der juristischen Gleichung der Leistungen Christi mit unserer Schuldigkeit gar keine Anknüpfung für den lebendigen Glauben sich darbiete, ist man dann eo ipso aus der lutherischen Kirche excommunicirt? Wer hat die Dreistigkeit, diese religiösen Standpunkte in der Kirche auch nur indirect zu proscribiren? Derjenige, welcher seine individuelle Erfahrung von Zerschmetterung des Gewissens durch das Gesetz und von Gewissensberuhigung durch die Straffatisfaction Christi für den normalen Standpunkt in der lutherischen Kirche betrachtet,

---

verbrüchliche Oberherrlichkeit und Alleinberechtigung der unendlichen Heiligkeit Gottes zur absoluten Geltung und Anerkennung gebracht werde.

mag sich nur nicht darauf berufen, daß Luther selbst auf die Allgemeingiltigkeit seiner gleichartigen Erfahrungen rechnet (S. 180). Denn dieses Postulat ist durch die Geschichte der Kirche seit 300 Jahren als nicht allgemeingiltig erwiesen. Spener hat es auch ausgesprochen, weder Gottes Wort noch die Erfahrung lehre es, daß alle Bekehrung auf solche Weise geschehe. Wenn heroische Charaktere in solche Hölle geführt würden (er meint Luther), so betreffe das nicht ihre erste Bekehrung, sondern falle in ihren Gnadenstand [1]). Deshalb ziehe ich in Zweifel, daß eine aus so individueller religiöser Erfahrung begründete Glaubenslehre kirchlichen Charakter hat. Jedoch hat die subjective Begründung der vorgeblich kirchlichen Glaubenslehre ihre nächste Veranlassung gewiß in der Stellung dieser Richtung zur Bengel'schen Schule. Diese hat die Probe darauf gemacht, daß die neue Orthodoxie sich nicht mehr als die biblische Theologie darstellen kann, welche die heilige Schrift als die Quelle der Theologie erschöpft; vielmehr wenn man diejenige Aufgabe ausführt, welche die alte Schule selbst sich gestellt hat, so kommt man nicht zur Repristination der lutherischen Lehrüberlieferung. Aber die offene Anerkennung des Thatbestandes der Orthodoxie, daß man ein in der Ueberlieferung zu Stande gekommenes Glaubenssystem nachträglich an der Norm der dicta probantia der heiligen Schrift bewährte, würde gegen ein anerkanntes Princip der reformatorischen Theologie verstoßen. Also postulirt man alle theologischen Wahrheiten von vorn herein aus der religiösen Erfahrung und beweist sie nachträglich wohl oder übel aus der heiligen Schrift. Hiedurch aber bewährt sich die Herkunft dieses modernen Lutherthums aus der pietistischen Erweckung.

Was zweitens die Form der Darstellung betrifft, so zeigt sich der Abstand der beiden Dogmatiker von den Alten und ihr Anschluß an den Betrieb der systematischen Theologie, der in der Zeit seit Schleiermacher eingerissen ist, in der Ausschließung auch derjenigen wissenschaftlichen Absicht, welche von den alten Orthodoxen verfolgt wird, nämlich der Absicht auf Deutlichkeit und Vollständigkeit der Definitionen und auf syllogistische Widerlegung der Gegner. Es wird Dogmatik erzählt, und die Gegner bekommen Unrecht, schon weil sie vom Lutherthum abweichen. Dabei wird

1) Bedenken III. S. 476. 588.

dann zur Vervollständigung des dogmatischen Textes ein dogmengeschichtlicher Bericht eingeflochten, wie er seit der Epoche des Rationalismus üblich geworden ist. Der Rationalismus befliß sich desselben, um die Veränderlichkeit der Lehren zu beweisen; die beiden Lutheraner wollen dadurch umgekehrt die Continuität der orthodoxen Lehre erkennen lassen. Daß in unserem Zeitalter in Deutschland eine Geschichtswissenschaft in Blüthe steht, ist allerdings an jener dogmengeschichtlichen Chronik nicht wahrnehmbar, welche namentlich in dem vorliegenden Falle so unvollständig ist, daß die Veränderung der Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung, welche der ältere Pietismus hervorgebracht hat, und ihr Grund völlig im Dunkeln bleibt, geschweige denn daß die in der Aufklärung wirksamen religiösen Motive, die neben der Auflösung der überlieferten Versöhnungslehre herspielen, und freilich kein Ziel finden, auch nur geahnt würden. „Ein Jeglicher sah auf seinen Weg," — heißt es auch hier; man kann aber von dieser Partei nichts Anderes erwarten, weil sie in religiöser Hinsicht den Standpunkt des Herrnhutischen Pietismus einnimmt, der seiner Natur nach sectenhaft und nur scheinbar kirchlich ist.

Daß gerade in der Lehre von der Rechtfertigung ungelöste Aufgaben vorliegen, praktische wie theoretische, dafür bietet die Schwenkung nach der altpietistischen Seite, welche Hengstenberg zu guter Letzt gemacht hat, einen schlagenden Beweis [1]). Es ist eine eigenthümliche Nemesis, daß dieser Mann durch den Eindruck, den seine Abweichung von der lutherischen Tradition auf Freund und Feind machte, sich genöthigt sah, daran zu erinnern, daß die alten Häupter des Lutherthums kaum jemals sich auf die Bekenntnißschriften berufen hätten, während er selbst keinen andern Maßstab je gehandhabt hat, — daß das Stabilitätsprincip an sich zu verwerfen sei, daß der rechte Schriftgelehrte aus seinem Schatze Neues und Altes in dieser Reihenfolge hervorzubringen habe. Wie ungünstig war seine Stellung, indem er hinzufügte, seine Wirksamkeit sei von jeher durch diese Grundsätze geleitet worden, da doch Jeder das Gegentheil festzustellen vermochte! Eine Selbsttäuschung lag wenigstens auch in dem An-

1) Ev. Kirchenzeitung 1866. Nr. 93. 94 (ein Vortrag über den Brief des Jakobus); 1867. Nr. 23—26 (die Sünderin, nach Lukas 7, 36—50); Nr. 47. 48.

spruch, daß etwas Neues in seinen Behauptungen enthalten sei, daß der Glaube durch die active und erfolgreiche Liebe entwickelt und relativ vollendet werde, und daß den Stufen des Glaubens Stufen der Rechtfertigung entsprechen. Aber diese Selbsttäuschung beruhte einfach auf der Unwissenheit, daß reformirte Theologen[1]) und daß Joh. Fr. von Meyer (S. 627) Gleiches ausgesprochen haben. War es also etwa auch eine Selbsttäuschung Hengstenberg's, daß er seit vierzig Jahren die Perikope Lukas 7 so verstanden haben will, daß das Maß der subjectiven Liebe das objective Maß der angeeigneten Sündenvergebung bilde (1867. S. 299)? Ich glaube jedoch dieser Versicherung Vertrauen schenken zu dürfen, und halte dies für das Wichtigste in der Sache. Denn das persönliche Interesse überwiegt in dem vorliegenden Falle das sachliche an der Begründung seiner Behauptungen. Der exegetische Beweis, den Hengstenberg für seine Meinung führt, ist sehr gleichgiltig; er ist so sophistisch, wie man ihn von diesem Manne erwarten kann; die Zahl der Gründe muß wie immer ihre Güte ersetzen; und eine dogmatische Construction oder die nöthige dialektische Ausgleichung mit der lutherischen Lehrweise zu versuchen, lag über die Befähigung des Herausgebers der Kirchenzeitung hinaus. Aber ich glaube es, daß Hengstenberg auf diesem Punkte von jeher altpietistisch gestimmt gewesen ist; denn dies entspricht seiner oben bezeichneten Geistesart, seiner hervorragenden Willenskraft und seiner nüchternen Verständigkeit. Ich zweifle also nicht an der Wahrheit seiner Bekenntnisse in dem zweiten der bezeichneten Aufsätze; aber eben daraus ergiebt sich dann nothwendig der Schluß, daß die Richtung der öffentlichen Wirksamkeit des Mannes und seine persönliche religiöse Neigung sich nicht gedeckt haben. Er hat öffentlich Alles dazu gethan, um die religiöse Flüssigkeit der von ihm dominirten modern-pietistischen Partei zum dogmatischen Lutherthum zu verfestigen; und zu guter Letzt erklärt er zur Rechtfertigung seiner von jeher gehegten altpietistischen Ansicht von der Bedingtheit der Sündenvergebung durch das Maß der Heiligung, daß das bloße Repristiniren des Lutherthums die Kirche tief herunterbringen werde, da bei dem Mangel der entsprechenden Prämissen in der Gegenwart, der terrores con-

---

1) Schneckenburger, Comparative Dogmatik II. S. 78. Vgl. oben S. 279. Anm. 1.

scientiae, die Lehre von der Rechtfertigung als wohlfeile Abfindung mit der Heiligkeit des Gesetzes werde mißbraucht werden. Er hat jedoch offenbar jenen Weg seines öffentlichen Wirkens deswegen verfolgt, weil er in seinem individuellen Zuge zu dem altpietistischen Heiligungsstreben die Analogie zum Rationalismus gescheut hat (1867. S. 271). Deshalb hat er sich überwunden, und sich dem ihm heterogenen Herrnhutischen Typus des Pietismus angeschlossen; und damit die Disposition zum Rationalismus in seiner Seele nicht aufwache, hat er die ihm eigentlich fremde Lebensaufgabe in immer gesteigerten Ansprüchen seiner Rechthaberei rastlos verfolgt, er hat den freisinnigen Zug, zu dem er sich gewiß der Wahrheit gemäß bekennt, nicht über sich hinaus wirken lassen, da ihn der eingeschlagene Weg nothwendig zur Stabilität, zur Repristination, zur Reaction verpflichtete. So hat ihn sein Verhängniß festgehalten, und als er endlich einer zufälligen Veranlassung nachgebend, in dreister Aufrichtigkeit das lange unterdrückte Geheimniß seines Herzens kund giebt, da hat er freilich erfahren müssen, was die „Welt", hier in der Gestalt der verschiedenen kirchlichen Parteien, auf solche Ueberraschungen pflegt folgen zu lassen. Er ist nicht meines Amtes, bei diesem so gedeuteten Zusammenhange nach der Schuld zu fragen, die sich daran geheftet haben wird. Ich glaube auch nur Gerechtigkeit an dem Manne, der mir stets ganz fremd gewesen ist, geübt zu haben, indem ich den Contrast seiner Bekenntnisse mit seinem öffentlichen Wirken so zu lösen versucht habe. Denn mich leitet nur das sachliche Interesse daran, daß Hengstenberg die persönliche Probe dafür darbietet, daß der Widerspruch des alten Pietismus und des Lutherthums seine Lösung erst erwartet [1]).

---

1) Er sagt 1867, S. 271: „Es ist eine der größten Aufgaben der Gegenwart, den Schaden, welchen der Pietismus in der falschen Weise zu heilen suchte (nämlich durch Ueberordnung der Heiligung über die Rechtfertigung), in der rechten Weise zu heilen; und jeder Versuch nach dieser Seite hin sollte, wenn er aus ernstem redlichen Gemüthe und eindringender Beschäftigung mit der heiligen Schrift hervorgeht, mit liebender Theilnahme aufgenommen werden, statt mit roher Verketzerung zuzufahren." Obgleich Hengstenberg zu der letzten Warnung kein Recht hatte, — man sehe z. B. nur, wie er in dem Aufsatze über den Brief des Jakobus neben dem Dringen auf die Bethätigung der Liebe die malitiösesten Insinuationen gegen die „Vermittelungstheologie" ausspielt, — so hat er doch die Sache richtig beurtheilt.

76. Die Arbeit an der Versöhnungslehre, welche seit Schleiermacher erfolgt ist, zeigt einen unglaublichen Mangel an Zusammenwirken der Theologen, so daß das Gedächtniß nicht zureicht, um alle Spielarten der auch nur Einem Typus folgenden Ansichten zu beherrschen. Das ist die Folge theils der gegenseitigen Gleichgiltigkeit, theils des separatistischen Einflusses, den die verschiedenen Formen des Pietismus ausüben, theils des fast durchgehenden Mangels der wissenschaftlichen Disciplin. Indessen treten in dem Wechsel der Meinungen mehrere eigenthümliche Gedanken auf, welche mehr oder weniger Uebereinstimmung der Theologen erreichen, und in dieser Consistenz als eine Art von Ertrag der neuern Theologie betrachtet werden dürfen. Nämlich 1) macht sich durchgehende Uebereinstimmung darin geltend, daß die Versöhnung aus der Liebe Gottes abgeleitet wird. Und wo man die Versöhnung durch Christus auch nach dem Anselmischen Schema darstellt, trägt man Sorge, daß die Gerechtigkeit Gottes der Liebe nicht übergeordnet werde; in diesem Sinne geschieht es, daß man vielfach den Titel der Heiligkeit an die Stelle der Gerechtigkeit setzt. Auch die Repristinatoren der lutherischen Dogmatik verwahren sich demgemäß gegen die in der Orthodoxie behaupteten Gedanken, daß Gott durch die Genugthuung Christi von dem Zorn zur Gnade umgestimmt worden sei. Ob nun freilich diese beabsichtige Correctur effectiv gelungen ist, wird später zu beurtheilen sein. Aber schon diese Absicht, die Liebe Gottes als das oberste Princip der Versöhnung durch Christus zu setzen, beweist, daß man sich an Luther anstatt an Melanchthon hält, welcher in diesem Punkte der eigentliche Urheber der lutherischen Orthodoxie ist. Den ersten Anstoß zu jenem Rückgang hat jedoch die Aufklärungstheologie gegeben. 2) Während die alte Orthodoxie die Liebe Gottes für die Versöhnung nur insofern verwerthete, als aus ihr die Sendung Christi und die Anrechnung seines Verdienstes gefolgert wurde, wird die Offenbarung derselben als Grund der Versöhnung durch das ganze Leben und Leiden Christi erstreckt, nicht blos von den Nachfolgern Schleiermacher's, sondern auch von Beck und Hofmann. 3) Die Stellvertretung der Menschen vor Gott, sofern sie in Christi Leben und Leiden anerkannt wird, wird fast durchgängig auf die Behauptung begründet, daß Christus auch in statu exinanitionis das Haupt der Menschheit, beziehungsweise der neuen Menschheit oder der Gemeinde sei, eine

Idee, welche die reiffte Darstellung der Versöhnungslehre in der reformirten Theologie beherrscht, und durch Thomas bis auf Bernhard zurückverfolgt werden kann. 4) Theilweise wird der Zusammenhang des Leidens und des Thuns Christi in dem Begriffe seines Berufes aufgefaßt, wodurch es möglich ist, seine Leistung zugleich als pflichtmäßig und als wirksam für die Menschen zu begreifen, während der Begriff des Verdienstes Christi überall nicht mehr vorkommt. 5) Bei einem Theile derjenigen, welche den Gedanken der Straffatisfaction wieder aufnehmen, geschieht dies so, daß der juristische Sinn desselben durch den ethischen Gedanken der Sühne rectificirt werden soll; und wenn dies auch nur bei Sartorius zu einiger Klarheit kommt, so erweckt gerade dessen Darstellung im Vergleich damit, daß selbst Thomasius und Philippi den Gedanken aufnehmen, die Aussicht, daß die Versöhnungslehre ihre richtige Vermittelung in einem andern Begriff des Gesetzes finden wird, als in dem des Rechtsgesetzes. 6) Die Reproduction der neutestamentlichen Anschauungen durch Beck und Hofmann gewährt die Aussicht auf die principielle Feststellung der schon von den Reformirten erkannten, aber auch von Melanchthon in der religiösen Vorstellung aufgefaßten Identität von Versöhnung und Rechtfertigung und auf Schlichtung der Controverse des ältern Pietismus gegen den neuern über die Priorität der Wiedergeburt oder der Rechtfertigung. Dieses sind, wie gesagt, Elemente, welche einem auf ihnen fußenden Versuch theoretischer Neubildung der Lehre die Aussicht eröffnen, Fühlung mit gegenwärtigen Tendenzen in der Theologie zu finden. Als Resultate aber können diese Gedanken noch lange nicht gelten, weil sie theils gar nicht deutlich definirt, theils nicht bewiesen, theils nur biblisch-theologisch orientirt sind, theils in unklarer Verbindung mit heterogenen Ueberlieferungen vorgetragen werden.

Indessen ist die ethische Tendenz der Auffassung der Leistungen Christi in der Richtung auf Gott, welche von Tholuck (S. 602) angedeutet, von Sartorius (S. 639) wenigstens in Einer Beziehung erprobt worden ist, in einem nicht geringen Maße von Präcision auch durch Schenkel exemplificirt worden [1]). Derselbe unterscheidet zwischen Versöhnung und Erlösung so, daß

1) Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. Zweiter Band, zweite Abtheilung. 1859.

durch jene die Menschheit als solche in die Gemeinschaft mit Gott zurückversetzt ist, durch diese die individuelle Aneignung der Wirkungen der Versöhnung erfolgt; unter diesen Wirkungen soll die Rechtfertigung die besondere subjective Verwirklichung der Versöhnung selbst sein. Hierin ist das von Hofmann gefundene Problem anerkannt. Sofern nun Christus der Träger der Versöhnung ist, lehnt Schenkel ebenso die ausschließliche Geltung der Ansicht Abälard's wie die Annahme der Straffatisfaction ab. Allerdings erkennt er mit Jenem an, daß Gott in der Versöhnung sich mittheilt; allein Gott versöhnt nicht blos die Menschheit mit sich, sondern auch sich mit der Menschheit. Sein Zorn gegen die Sünde, welcher mit seiner Liebe gegen die Sünder vorausgesetzt ist, erwartet seine Aufhebung, indem die Lebensmittheilung in Christus in der Gestalt einer heilswirksamen That der Menschheit sich vollzieht, welche in Christus zu dem vollkommenen Ebenbilde Gottes hergestellt ist. Dadurch gewinnt die Deutung des Werkes Christi in der Richtung auf Gott einen Nachdruck für den Begriff der Versöhnung. In der Idee des Opfers nämlich, welche den Mittelbegriff bildet, trifft mit der Selbstverleugnung des Menschen die Offenbarung der versöhnenden göttlichen Liebe zusammen. Indem nun Christus in seiner Selbstverleugnung sein ganzes Leben bis in den Tod als das vollendete ebenbildliche Gottesleben ausgeführt, indem er in der Bewährung desselben die Sünde für sich überwunden und sie dadurch im Allgemeinen gerichtet hat, so hat er zugleich die göttliche Heilskraft in die Menschheit, die er vertritt, eingelebt, und zugleich vor Gott die Bürgschaft einer sündlosen Menschheit gegeben. Es leuchtet ein, daß der Charakter dieser Darstellung, welche im Wesentlichen mit Hofmann übereinkommt, durchaus ethisch bedingt ist; indessen kann gerade an ihr erkannt werden, daß sie eigentlich nur das Problem mit Hilfe zweifellos biblischer Ideen fixirt hat, daß aber das Gesetz, nach welchem dieser Zusammenhang als wahr erkannt wird, noch nicht ausgesprochen ist.

Einer andern Tendenz giebt Kahnis[1]) Ausdruck. Nur diejenige Lehrdarstellung soll, wie er meint, der Schrift gerecht werden, welche die Nothwendigkeit sowohl des Opfers als der

1) Die lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt. Dritter Band (1868) S. 401.

Strafe als des Gehorsams im Tode Christi beweist. Die Dogmatik müsse sich hüten, Einen dieser Begriffe zum allein berechtigten zu erheben, und in dem entgegengesetzten Verfahren liege der Fehler, welchen an ihrem Theile die Arminianer, die alte Schule und wiederum Hofmann begangen hätten. Wenn hierin das Programm der auf wissenschaftlichen Fortschritt bedachten lutherischen Theologie erkannt werden soll, so darf wohl zur Vervollständigung des „historischen" Charakters dieser lutherischen Dogmatik hinzugefügt werden, daß die gestellte Aufgabe mit einem hohen Maße von Umsicht und von formeller Sorgfalt durch einen lutherischen Theologen schon ausgeführt ist. Dies ist Ludwig Schoeberlein[1]). Derselbe betrachtet die Versöhnung als die Herstellung der Sünder in das Recht des Reiches Gottes, und gewinnt unter diesem Gesichtspunkt das alte Problem, wie sich in der Versöhnung die Liebe Gottes, ihre letzte Ursache, zu seiner Gerechtigkeit verhält. Aber damit will er nicht die Formeln der alten Schule billigen, welche sie im Widerspruch zu einander denkt, oder die Gerechtigkeit überordnet, sondern er will die Gerechtigkeit als immanentes Moment der Liebe zur Geltung bringen. Denn die Liebe ist das Wesen Gottes, der Wille der Selbstmittheilung, welcher im Verhältniß zu der ebenbildlichen Menschheit sich durch die Menschwerdung Gottes bis zur Vergottung der Menschheit im Reiche Gottes realisirt. Wie aber die Liebe überhaupt die Achtung voraussetzt und einschließt, die Anerkennung der selbständigen Persönlichkeit des Andern, so schließt die Liebe Gottes die Gerechtigkeit in sich, in welcher der Wille der Selbstmittheilung sich nach der Empfänglichkeit und Würdigkeit des Andern richtet und eventuell sich beschränkt. Dieses erprobt sich im Verhältniß zur sündigen Menschheit. Der Bruch der Liebesgemeinschaft und die Schuld dieses Unrechtes ist von unendlichem Gewichte wegen der Würde der Rechtsordnung Gottes, welche verletzt ist. Deshalb

---

1) Artikel „Versöhnung" in Herzog's Real-Encyklopädie XVII. (1863) S. 87—143. Vergl. desselben Abhandlung „Ueber die christliche Versöhnungslehre," Stud. u. Krit. 1845. S. 267—318. In der Deutung des Rechtfertigungsbegriffes schließt sich Schoeberlein dem pietistischen Schema an, und befolgt auch die bei von Meyer und Beck nachgewiesene Ansicht von der Correspondenz des Strafwerthes der individuellen Buße mit der Straffatisfaction Christi (Ueber das Verhältniß der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung, Heiligung. Stud. u. Krit. 1847. S. 45 f.)

kann auch die Liebe Gottes nur ihre Gerechtigkeitsfunction ausüben in dem Urtheilsspruch des Gewissens und in der Verhängung der Uebel als Strafe, welche an sich ihre Consequenz in der ewigen Verdammniß hat. Indessen ist dieses Verhängniß nicht im Widerspruch mit der Liebe Gottes, da es die Achtung Gottes vor der persönlichen Selbständigkeit der Menschen bewährt, und da der Zorn, in welchem die Strafgerechtigkeit Gottes ihren charakteristischen Ausdruck findet, nur als Metastase der Liebe zu begreifen ist, als der active Liebesschmerz Gottes über die Sünde. Deshalb ist der Fluch, welchen der Zorn Gottes über das Natur- und Personenleben in Uebeln und Tod ausgegossen hat, zugleich eine Gewähr, daß die Liebe Gottes die Menschen nicht verlassen hat. Wie Gott die Menschen liebt, so leidet er mit ihrem Fluchleiden; in dieser Theilnahme begründet sich seine Gnade; in diesem Sinne ist sein Zorn ewig in seinem Erbarmen versöhnt, und der Schmerz seiner Liebe ist durch seinen Gnadenwillen ewig in die Einheit seliger Freude an der Menschheit aufgenommen. Denn Gott liebt die Menschheit ewig in seinem Ebenbilde, dem Sohne Gottes. Dieses ideelle Verhältniß, aus welchem die Menschwerdung des Sohnes nothwendig ist, wird durch ihn als das Haupt der Menschheit realisirt durch die Ausführung seines Lebensberufes, in welchem er seine persönliche Bestimmung zu freier selbständiger That hinausführt. Und wie die Liebe das Princip seines Lebens ist, so verläuft dasselbe in der Doppelseitigkeit der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Menschen in dem Gehorsam gegen den Vater und in dem Mitgefühl mit den Sündern. Unter beiden Bedingungen ist sein Leben vor Allem die Selbstoffenbarung der Liebe Gottes gegen die sündige Menschheit. Hierunter fällt auch sein Leiden, in das er aus Liebe einging, weil einmal das Uebel das gesammte Menschenleben bedingt, weil die gegen ihn angehende Macht des Satans nur durch die Ausdauer im Leiden bekämpft werden, weil nur sein eigenes Leiden das volle Mitgefühl mit der Tiefe der menschlichen Sünde entwickeln konnte.

Aber diese Bestimmung, nämlich die göttliche Liebe zu offenbaren, erschöpft nicht den Werth des Lebens und Leidens Christi; dasselbe hat auch noch eine doppelte Beziehung auf Gott selbst. So wie nämlich dessen Verhältniß zur Menschheit unter dem abgestuften Gesichtspunkte der Gerechtigkeit und der vollen Liebe wirksam wird, dient das Leben und Leiden Christi zur Sühnung

der Sünde und zur Versöhnung der Menschheit mit Gott. Da also Christus als Haupt der Menschheit dieselbe vertritt, so ist er fähig zu derjenigen stellvertretenden Genugthuung, welche durch das factisch geltende Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit erfordert wird. Durch seine active Gerechtigkeit also stellt er die von ihm vertretene Menschheit als wohlgefällig vor Gott dar; in seinem Leiden hat er als Stellvertreter die Folgen des Fluches Gottes getragen, bis zu den Schrecken des göttlichen Zornes, auf deren Empfindung sich sein Mitgefühl erstreckte. Indem aber sein Leiden nicht außerhalb seines activen Gehorsams stattfand, so hat er nicht blos materiell die Strafe der sündigen Welt gebüßt, sondern als der Unschuldige die Sünde der Welt gesühnt. Hiedurch wird nun der Rechtsproceß der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit außer Wirksamkeit gesetzt, und diese zugleich aus der Macht des Satans erlöst. Denn das Gesetz, durch welches die göttliche Liebe, auf der Stufe der Achtung sich haltend, gegen die sündige Menschheit ihr Strafrecht übte, hat sein Recht verwirkt, indem es über den Unschuldigen unverdiente Strafe verhängte; das Verdienst seines Gehorsams begründet also seine Rechtfertigung vor dem Gesetze, welche in seiner Auferweckung liegt, und begründet die Exemtion der zu dem Haupte gehörenden Menschheit von jener göttlichen Rechtsordnung der bloßen Achtung. Da ferner der Satan in dem Gebiete der göttlichen Zornoffenbarung ein von Gott ihm zugestandenes Machtrecht über die Sünder ausübte, so ist auch dieses mit der Geltung des göttlichen Strafrechtes weggefallen. Diese Gedankenreihe aber, in welcher die active und passive Genugthuung Christi aus dem juridischen Gesichtspunkt erklärt worden ist, erschöpft nicht die Wahrheit; sie hat „für den Glauben und die Wissenschaft nur relative Berechtigung." Wenn man hiebei stehen bliebe, so „würde man ein bloßes Uebergangsstadium zum Ziele selbst machen und an der bloßen Form und Erscheinung des göttlichen Lebens haften bleiben, statt aus dessen eigentlichem Wesen die Sühnung der Sünde zu verstehen." Es ergiebt sich demgemäß „die Aufgabe, diesen Rechtsproceß vielmehr unmittelbar aus der Liebe selbst, im Unterschied von ihrer Vorstufe der Achtung zu entwickeln, da sie eben das wahre Princip des Reiches Gottes bildet." Unter diesem Gesichtspunkt muß das Leiden Christi als Opfer begriffen werden. Das Opfer ist seiner Idee nach die freiwillige Leistung der Selbstver-

leugnung an Gott, welche durch das Gefühl der Sünde und der Strafwürdigkeit bedingt ist und deshalb die Anknüpfung der durch die Sünde verlorenen persönlichen Gemeinschaft mit Gott erstrebt. Sofern aber das Opfer zugleich die juridische Bedeutung der Genugthuung für die Sünde einschließt, vollzieht es sich durch die Hingebung in den Tod. Diese Merkmale treffen auf Christi Leiden und Tod insofern zu, als er dasselbe um Gottes willen freiwillig und zugleich im Mitgefühl für die Sünderwelt, als ihr Haupt übernahm. Indem er also in sich die ganze Menschheit zum Opfer gemacht hat, ist nicht nur die Anknüpfung der Liebesgemeinschaft mit Gott realisirt, sondern principaliter die Liebesgemeinschaft Gottes mit den Menschen wirksam geworden; derselbe Act also, welcher die Versöhnung der Menschen mit Gott begründet, vollzieht auch die Versöhnung Gottes mit uns. Die Auferweckung endlich, welche die Rechtfertigung Christi vor dem Gesetz bildet, ist zugleich die Bedingung, unter der er als fürbittender Hoherpriester wirksam wird, die Versöhnung den Menschen anzueignen, durch welche das Reich Gottes realisirt wird.

Diese Auseinandersetzung ist so künstlich überlegt und geordnet, daß sie alle Anerkennung verdient, wenn es wirklich darauf ankommen sollte, die Lehre unter möglichst vielen Begriffen darzustellen. Indessen wenn die Gedankenreihen der Apostel dieses Vortheil zu begünstigen scheinen, indem sie an einer Mehrheit von Gesichtspunkten verlaufen, so wird es doch in der wissenschaftlichen Erkenntniß darauf ankommen, die Vielheit der Beziehungen, in welche die Versöhnung durch Christus zunächst gestellt worden ist, auf die möglichst erreichbare Einheit und Einfachheit zurückzuführen. Die Vorfrage dazu aber ist die, ob gewisse gangbare Vorstellungen von der Versöhnung durch Christus mit der Ansicht Christi und der Apostel wirklich übereinstimmen.

Register.

Die

christliche Lehre

von der

Rechtfertigung und Versöhnung

dargestellt

von

Albrecht Ritschl.

Zweiter Band.

Der biblische Stoff der Lehre.

Vierte Auflage.

Bonn,

A. Marcus u. E. Weber's Verlag.

1900.

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Aus dem zweiten Bande dieses Werkes, welchen ich bei der Herausgabe des ersten Bandes versprochen habe, sind ein zweiter und ein dritter geworden. Bei dem Umfange, den sowohl die biblisch-theologische als auch die systematische Darstellung erreichten, erschien es als zweckmäßig, dieselben äußerlich zu trennen. . . . Der zweite Band enthält manches, was aus der Schrift über den Zorn Gottes (1859) und der Abhandlung über den Heilswerth des Todes Christi (1863) einfach herübergenommen werden konnte. Indessen sind gerade diese Forschungen nicht ohne Ergänzungen geblieben, welche die früher gewonnenen Ergebnisse bestätigen. Den Abschluß der Erklärung der alttestamentlichen Opferformel im zweiten Bande S. 202 verdanke ich meinem verehrten Collegen Bertheau. . . . . .

Göttingen, im Januar 1874.

Vorrede zur zweiten Auflage.

In dem zweiten Bande sind weniger erhebliche Veränderungen vorgenommen worden als im ersten. In der Erklärung des neutestamentlichen Gedankenstoffes aus den entsprechenden Ideen der alttestamentlichen Religion bin ich begreiflicher Weise nicht dadurch irre gemacht worden, daß man von anderen Voraussetzungen aus einzelnen von mir vorgetragenen Exegesen widersprochen hat. Ebenso wenig Ursache habe ich gehabt, zu Gunsten der überwiegenden Neigung zur Unterscheidung und Abstufung der apostolischen Lehrbegriffe gegen einander auf das Maß von Uebereinstimmung und Ergänzung der hier einschlagenden Gedanken-

reihen der Apostel unter einander zu verzichten, welches sich nach meiner Methode der Untersuchung ergeben hat. Wenn demgemäß der Abstand des Gedankenkreises des Paulus von denen der anderen Apostel auf ein geringeres Maß zurückgeführt ist als bei manchen Theologen feststeht, so meine ich diesen Vortheil für die Theologie gerade auf dem Wege geschichtlicher Forschung und in Ueberwindung von Vorurtheilen erworben zu haben. An seinem Orte wird man ohne Schwierigkeit erkennen, wo die bisherige Darstellung verbessert oder verstärkt worden ist.

Göttingen, 13. November 1882.

Vorrede zur dritten Auflage.

Der zweite Band in dritter Auflage folgt dem dritten in einer Frist von 5 Monaten nach. Auch in dem Text des zweiten Bandes habe ich hauptsächlich auf stilistische Veränderungen mich beschränken können. Nur in den §§ 22. 35 und am Schluß von § 40 wird man Einiges finden, was zur sachlichen Ergänzung oder Verbesserung meiner Ansicht dient.

Göttingen, 14. Januar 1889.

Albrecht Ritschl.

Die vierte Auflage ist ein unveränderter Abdruck der dritten.

Inhalt.

Drittes Capitel. Die Bedeutung des Todes Christi als Opfers zum Zwecke der Sündenvergebung.

Viertes Capitel. Die Gerechtigkeit als Attribut der Gläubigen.

Einleitung.

Die theoretische Darstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung kann nicht unternommen werden, ohne daß im Voraus die Grundsätze und Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens in der systematischen Theologie überhaupt angedeutet werden. Wer sich nun dazu anheischig macht, darf freilich zugleich daran erinnern, daß man sich praktischer Grundsätze immer nur bewußt wird, indem man in der bestimmten Richtung thätig ist und an dem bestimmten Stoffe experimentirt. Die Grundsätze eines wissenschaftlichen Verfahrens an sich werden also nicht leichter verständlich sein, als das nach ihnen eingerichtete Verfahren selbst; sie werden vielmehr Jedem in dem Maße unverständlich sein, als er in der ihnen entsprechenden Thätigkeit sich selbst nicht geübt hat. Sie würden sogar unbedingt mißverstanden werden, wenn ihnen eine mechanische Wirkung, d. h. eine solche Geltung beigelegt würde, durch welche das ihnen folgende Verfahren im Einzelnen vollständig gedeckt würde. Denn die mechanische Congruenz zwischen Gesetz und Handlung findet nicht einmal auf dem Gebiete des Rechtes ihre Geltung. Ferner wird das sittliche Handeln im eigentlichen Sinne so ausgeübt, daß das in allgemeinen Umrissen feststehende Sittengesetz durch die Bildung der besonderen Pflichtbegriffe seine Ausfüllung erhält. Das künstlerische Schaffen erzeugt sein Gesetz durch die Hervorbringung des Schönen selbst. Das wissenschaftliche Erkennen endlich bewährt seine allgemeine Gesetzlichkeit durch die Entdeckung von Gesetzen auf dem besondern Gebiete, dem es sich zuwendet. Für die Theologie also kann kein Gesetz gelten, welches diese allgemeine Bestimmung der Wissenschaft unmöglich machen würde.

Wer das theologische Erkennen als eine solche Thätigkeit sich vorstellt, welche im Voraus durch ein kirchliches Rechtsgesetz mechanisch begrenzt und endgiltig gerichtet wäre, kann dasjenige weder verstehen noch gerecht beurtheilen, was ich weiterhin zur Darstellung bringen werde.

Die Collision mit dem eben bezeichneten Anspruch an die systematische Theologie ist nun nahe gelegt nicht blos durch den thatsächlichen Bestand einer weit verbreiteten Ansicht, sondern auch durch die absichtliche Definition der Dogmatik, welche Schleiermacher und Rothe vertreten haben. Beide Männer erklären die Dogmatik für eine historische Disciplin, für die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre[1]). Allein weder war Schleiermacher's Auffassung der Aufgabe der Dogmatik allgemein giltig und von jeher angenommen, noch kann sich Rothe mit Recht darauf berufen, daß die „Wissenschaft von den Dogmen" die einfache und sich von selbst verstehende Erklärung des Wortes „Dogmatik" sei. Dieser Titel ist verhältnißmäßig neu; in der Epoche der Orthodoxie ist er nicht gebräuchlich[2]); was aber mit ihm gemeint ist, wird früher Theologia positiva genannt. Hierin wird nun nichts weniger als eine Darstellung der historisch gegebenen Dogmen beabsichtigt; vielmehr die Erzeugung abschließender, grundsätzlicher Erkenntniß der Offenbarung mit den der Orthodoxie entsprechenden Mitteln des Schriftbeweises und der polemischen Reflexion. Soweit die „Positive Theologie" mit dem symbolischen Lehrbegriff übereinkam, ergab sich dieses nicht aus einer darauf gerichteten Absicht, sondern aus Umständen, welche den damaligen Gesichtskreis der Kirche und der Schriftauslegung bedingten. Deshalb ist auch die Uebereinstimmung der Theologie des 17. Jahrhunderts mit den Lehrurkunden der Reformationsepoche keineswegs so vollkommen, als Viele sich einbilden. Vielmehr ist schon (I. S. 350) nachgewiesen worden, daß die Schultheologie der Lutheraner in den wichtigsten praktischen Punkten die Anleitung durch die deutlichen Lehren in den symbolischen Büchern bei Seite gesetzt hat. Der positive oder dogmatische Charakter der Schul-

1) Schleiermacher, Glaubenslehre § 19. Rothe, Zur Dogmatik S. 14.

2) Ueber seine Herkunft vgl. Schweizer, Christliche Glaubenslehre. I. S. 23.

theologie ist also nicht durch den absichtlichen und vollständigen Anschluß an die reformatorischen Lehrurkunden bedingt. Sondern der griechische Titel bezeichnet ein θεολογεῖν δογματικῶς, ein δογματίζειν τὸν θεόλογον, ein Streben nach abschließender grundsätzlicher Erkenntniß der Offenbarung zur Leitung des religiösen Unterrichts in der Kirche, welches sich nach allen möglichen Bedingungen dieser Erkenntniß, also auch nach dem kirchlichen Lehrbegriff der Reformationsepoche richtet, aber sich nicht auf die Darstellung des letztern beschränkt. Denn das Beiwort in θεολογία δογματική ist nach der formellen Absicht des δογματίζειν, nicht aber, wie Rothe will, nach dem ferner liegenden Hauptworte δόγμα als Bezeichnung ihres Stoffes gebildet. Der Fehler, welchen Rothe in diesem Punkte begangen hat, erhellt daraus, daß nichts Anderes als die Dogmengeschichte die Wissenschaft von dem Zusammenhange der Dogmen als geschichtlicher Producte ist. Nur in der geschichtlichen Methode ihrer Erklärung finden die in verschiedenen Epochen zu Stande gebrachten kirchlichen Lehrentscheidungen auch ihren Zusammenhang so, daß sie willkürlicher Veränderung entzogen werden. Wie sie nicht aus Einer vorausschauenden Absicht sämmtlich entstanden sind, sondern in einzelnen Gruppen und ruckweise, gemäß den Impulsen, welche sich jeweilig zur Orientirung der Kirche über ihre Bestimmung Bahn brachen, so würden sie nicht unverändert, nicht diese geschichtlichen Größen bleiben, wenn sie nachträglich in einen systematischen Zusammenhang gebracht würden, der in der Absicht Eines Theologen begründet wäre. In der scholastischen Theologie des Mittelalters sind deshalb weder die christologischen und trinitarischen Satzungen der alten Kirche noch Augustin's Lehren von Erbsünde und Prädestination in ihrer geschichtlichen Authentie erhalten geblieben. Endlich würde eine Dogmatik im Sinne Rothe's auch darum kein System werden, sie würde vielmehr im Anfang und am Ende verstümmelt sein, weil weder über die Lehre von Gott noch über die Eschatologie erschöpfende Bestimmungen durch kirchliche Entscheidung getroffen worden sind.

Die Ausführung, welche Schleiermacher der von ihm bezeichneten Aufgabe der Dogmatik gewidmet hat, wird freilich durch diese Einwendungen nicht getroffen, weil die von ihm in die Disciplin eingeschlossene Absicht der Fortbildung des geschichtlich gegebenen Lehrbegriffs denselben in allen Fällen zum Anlasse für

die Umdeutungen herabsetzt, welche er mit seinen eigenen Mitteln vollzieht. Auch Rothe hat mit der von ihm ausgeführten Dogmatik nichts weniger erstrebt, als die theologische Erkenntniß auf den kirchlichen Lehrbegriff zu beschränken; er hat vielmehr durch zersetzende Kritik desselben den Raum und das Recht für seine theologische Speculation zu gewinnen getrachtet. Dessen ungeachtet ist Schleiermacher thatsächlich der Urheber der weit verbreiteten Ansicht, daß die systematische Theologie direct und ausschließlich an den kirchlichen Lehrbegriff gebunden sei, welche als Sediment seines Wirkens in denen zurückgeblieben ist, welche theils in der Beweglichkeit des theologischen Denkens ihn nicht zu erreichen vermochten, theils seinem Einflusse in jeder Beziehung entzogen zu sein meinen. Das Gewicht, welches Schleiermacher auf den kirchlichen Lehrbegriff als den Stoff der dogmatischen Theologie legt, erklärt sich aus seiner energischen Auffassung des Factors der Gemeinschaft für das geistige Leben überhaupt und die Religion insbesondere (I. S. 488). Freilich reimen sich damit nicht die Elemente einer metaphysischen Weltanschauung und die pietistische Heilsordnung, welche Schleiermacher unter dem Titel des frommen Bewußtseins bestätigend oder verbessernd um den kirchlichen Lehrbegriff herumspielen läßt. Ueber diese Incongruenz in Schleiermacher's Theologie hat Landerer [1]) richtig geurtheilt, daß sie durch den Mangel an historischem Sinne verschuldet wird; und es ist derselbe Mangel, welcher den Nachfolgern Schleiermacher's erlaubt, ihren Begriff von der Theologie ausschließlich nach dem Gedanken zu bilden, der doch nur den Einen Pol des theologischen Interesses jenes großen Mannes bildet.

2. Die positive oder dogmatische Theologie also hat es weder direct mit den Dogmen zu thun, noch kann sie Wissenschaft

1) Herzog's RE. XIX. S. 402: Wir können nicht zugeben, daß in der Ergänzung Schleiermacher's durch Daub und umgekehrt schon der wahre Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daub's Forderung, die objective Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt ebenso berechtigt als die Schleiermacher's, ihre psychologische Wirklichkeit zu erkennen. Allein es fehlt Jedem nicht nur das Richtige des Andern, sondern es fehlt Beiden ein Drittes, nämlich der wahrhaft historische Sinn; und nur diese Ergänzung verbürgt auch den Fortschritt der wissenschaftlichen Theologie, welcher die Aufgabe der Gegenwart bildet.

sein, wenn sie von vorn herein dem gesetzlichen Maßstabe der Dogmen oder des kirchlichen Lehrbegriffs mechanisch unterworfen ist. Gerade die Gestaltung der Theologie, welche, wie es scheint, am meisten das Gepräge des kirchlichen Lehrbegriffs an sich trägt, folgt nur der Absicht auf abschließende Erkenntniß der christlichen Offenbarung nach dem Maßstabe der heiligen Schrift. Und zwar ist hierin nicht blos der Stoff, sondern auch das formelle Princip der Dogmatik im Sinne des 17. Jahrhunderts bezeichnet. Denn der Schlüssel für die zugleich formelle und materielle Norm, welche man in der heiligen Schrift erkannte, ist nicht schon vollständig in der Hypothese von der Verbalinspiration derselben enthalten, sondern erst in der Verbindung zwischen ihr und der Behauptung des Zeugnisses des heiligen Geistes in den Gläubigen. Es ist der Orthodoxie noch keineswegs mit der Annahme gedient, daß die Bücher der Bibel durch die specifische Wirkung des heiligen Geistes direct und wörtlich Gottes Wort sind, und daß keine anderen Bücher auf dieses Prädicat Anspruch haben. Denn nur die ausgelegten Bücher können eine dogmatische oder positive Erkenntniß des Christenthums begründen. Unter welcher Form der Erkenntniß, nach welchem Maßstabe der Auslegung aber wird der Inhalt der inspirirten Bücher zur Norm der positiven Theologie? In dieser Rücksicht macht der Katholicismus die in der Kirche sich fortsetzende, dem Worte Gottes gleichartige Ueberlieferung der Apostel geltend, die Wiedertäufer die individuelle Inspiration, der Socinianismus die menschliche Vernunft. Indem die protestantische Theologie keines dieser Principien zulassen konnte, weil man sich durch die Erfahrung von ihrer Incongruenz zu dem Worte Gottes überzeugt hatte, forderte man zunächst eine Auslegung der Schrift aus sich selbst, das Verständniß alles Einzelnen in ihr gemäß dem Zusammenhange mit dem Ganzen. Um jedoch durch diese Aufgabe nicht auf einen oder den andern der abgewiesenen Maßstäbe zurückzufallen, bildete man den Grundsatz, daß die heilige Schrift sich selbst richtig auslege, d. h. daß derselbe heilige Geist, der sie bis auf den Buchstaben hervorgebracht hat, seiner Art nach nicht in dem Buchstaben ruhe, sondern durch denselben hindurch das heilsmäßige Verständniß seiner schriftlichen Producte in dem aufmerksamen und gläubigen Leser oder Hörer der heiligen Schriften bewirke. Das ist das testimonium spiritus sancti, dem gemäß die heilige Schrift nicht blos als der

Stoff, sondern auch als die Ursache jeder Stufe evangelischer Heilserkenntniß, also auch der technischen theologischen behauptet wird, worüber man alles vergaß oder bei Seite setzte, was an intellectueller Thätigkeit in dem andächtigen Leser des „Wortes Gottes“ oder in dem theologischen Erforscher und systematischen Ordner seines Inhaltes vor sich ging. Die Linie der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts wird also von denen keineswegs erreicht, welche die Hypothese von der Verbalinspiration der heiligen Schrift auf die Fahne schreiben, um dann mit den Mitteln der kirchlichen Ueberlieferung und der subjectiven frommen Erfahrung oder den Postulaten derselben den Heilsinhalt des „Wortes Gottes“ zu erheben. Wer nicht den Muth hat, auch die Behauptung des testimonium spiritus sancti als Attribut der heiligen Schrift auf sich zu nehmen, darf sich keinen Ruhm aus dem Bekenntniß der Verbalinspiration der heiligen Schrift machen!

Denn mag auch jener Begriff alles dasjenige umfassen, was man unter der religiösen Erfahrung versteht, so ist er eben formell ganz anders beschaffen als der Begriff der Erfahrung, ja er ist demselben geradezu entgegengesetzt. Als Erfahrung bezeichnet man eine Bewegung, deren Subjekt das menschliche Ich ist; im testimonium spiritus sancti aber wird das Ich als Object und seine Heilserfahrung und Wahrheitsüberzeugung als Wirkung einer andern Kraft gedacht. Und so wenig wird in jenem Begriffe auf die psychologischen Bedingungen gerechnet, die in dem uns geläufigen Begriff der Erfahrung eingeschlossen sind, daß dieselben vielmehr durch den mystischen Mechanismus des göttlichen Geistes verneint werden. Deshalb ist dieses Formalprinzip des religiösen und des theologischen Erkennens unbrauchbar; sein Mechanismus ist sogar noch unerträglicher für das theologische Erkennen, als derjenige, welcher in dessen Unterwerfung unter das Gesetz des kirchlichen Lehrbegriffs ausgedrückt ist; denn dieser rechnet wenigstens auf die formale Freiheit in der Befolgung des Gesetzes. Soll aber in dem Zeugniß des heiligen Geistes nicht blos ein geheimnißvolles Postulat, sondern ein praktisches Princip bezeichnet sein, so verkehrt es sich in eine durchaus materialistische Erkenntnißtheorie, wovon man sich an Vilmar's „Theologie der Thatsachen“ überzeugen kann. Endlich ist in dem Princip des testimonium spiritus sancti keine Abstufung zwischen den Bedingungen des allgemeinen religiösen Erkennens und der theologischen Wissenschaft

vorbehalten, da man auf jener Stufe der evangelischen Kirche überhaupt zwischen Religion und Theologie kaum unterscheidet.

Es ist ein diesem Standpunkte formell entgegengesetzter Grundsatz der Theologie, welcher gegenwärtig gerade von Solchen vertreten wird, welche sich sachlich auf der Spur oder in der Nähe der alten Schule zu halten bestreben. Thomasius producirt alle Lehren aus der Erfahrung, und postulirt ihre Wahrheit aus ihrem im subjectiven Glaubensleben erprobten Zusammenhange. In charakteristischer Weise spricht es Hofmann[1]) aus: „Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges Verhältniß zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin." Mit Berufung auf Hofmann, wenn auch mit einiger Modification behauptet ferner Lipsius[2]), daß, da „alle wissenschaftliche Forschung an der Erfahrung ihren gegebenen Stoff hat, die Forschung über die Erscheinungen des Geisteslebens, zu denen der Glaube zu zählen sein wird, es ohne Zweifel mit inneren geistigen Erfahrungen zu thun hat. Wir müssen also ausgehen von den inneren Thatsachen des Glaubenslebens, welche den eigenthümlichen Gehalt evangelischen Glaubenslebens bilden." Zum Erweise der Allgemeingiltigkeit solcher individuellen Darstellung, wie sie Hofmann in seinem „Lehrganzen" entworfen hat, würde erst nachträglich die Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift zu erproben sein. Der Stoff der systematischen Theologie wird also hier nicht aus der geschichtlichen Quelle und in objectiver Gestalt nachgewiesen, sondern in der Gestalt des subjectiven religiösen Bewußtseins des einzelnen Theologen. Kommt es aber weiterhin auf die Form, nämlich auf die Art der Geistesthätigkeit an, wodurch der Stoff religiöser Erfahrung zum wissenschaftlichen System ausgeprägt wird, so habe ich schon bei Beurtheilung eines andern Satzes von Hofmann, welcher dem Theologen auferlegte, sein persönliches Christenthum auszusagen, das specifische Merkmal des Theologen im Unterschiede von dem Prediger und dem Liederdichter vermißt. Dasselbe wird auch in

1) Schriftbeweis I. S. 10.

2) Glaube und Lehre. Theologische Streitschriften (1871) S. 56.

dem eben angeführten Satze durch die Forderung „wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstaussage" nicht nachgewiesen. Denn die individuelle Selbsterkenntniß, welche der Theolog an seinem Christenthum übt, wird niemals wissenschaftlich sein, außer wenn der Theolog in seiner Absicht, das allgemeine Christenthum zu erkennen, seine Beobachtungen an sich selbst mit den ausgesprochenen Erfahrungen Anderer vergleicht. Zu der „wissenschaftlichen Selbsterkenntniß" kommt also der Theolog nur darum, weil er sich ein anderes Object setzt, als ihm Hofmann zuweisen will, nämlich das Christenthum als eine Allen gemeinsame geistige Bewegung. Was aber die „wissenschaftliche Selbstaussage" betrifft, so ist das ein Widerspruch in sich. Auch der Theolog, wenn er sein individuelles Christenthum ausspricht, im Gebet, im Austausch mit vertrauenswürdigen Personen, zur Erläuterung einer theologischen Lehre, braucht dabei keine wissenschaftlichen Mittel. Wenn ich aber wissenschaftliche Formen in der Rede über die religiösen Erfahrungen anwende, auch indem ich dabei meine eigenen mir vergegenwärtige, so geschieht es nur aus der Absicht, das allgemeine Christenthum allgemeingiltig zu bezeichnen; und dieses ist das specifische Merkmal der theologischen Darstellung des Christenthums [1]).

Auch die von Lipsius angedeutete Methode, die gemeinsamen inneren Erfahrungen, auf welche bei allen Christen in irgend einem Maße zu rechnen wäre (a. a. O. S. 21. 32. 37), als den Stoff der Theologie zu fixiren, erscheint mir nicht als richtig. Denn die Gewißheit der Gotteskindschaft, der Sündenvergebung, die Ausübung von Buße und Glaube, gehören zwar durchaus dem innern Leben des Einzelnen an; um aber ihre Eigenthümlichkeit vollständig zu bezeichnen, sieht Lipsius selbst sich genöthigt, sogleich auf ihre Anknüpfung an die geschichtliche Person Christi und auf ihre Regelung durch dieselbe hinzuweisen. Ferner bedarf die Annahme der Gemeinsamkeit jener inneren Erlebnisse eines Bewußtseins jedes Einzelnen, daß und warum er mit den Anderen zu der religiösen Gemeinde Christi gehört. Denn sonst würden

1) Wie schon I. S. 615 bemerkt worden ist, hat Hofmann in den Vorlesungen über Ethik die oben beurtheilte Ansicht aufgegeben und sich meiner Aufstellung angeschlossen. Er hat aber nicht bemerkt, daß er dann eine andere Methode der theologischen Darstellung einschlagen mußte.

alle jene Erfahrungen doch nicht als christliche Erfahrungen und nicht als gleichartige gemacht. Soll aber auch mit dieser Ergänzung der Complex der christlichen gemeinsamen Erfahrungen das Object der theologischen Erklärung bilden, so fragt es sich, ob der Theolog auch alle die möglichen und nothwendigen inneren Acte vollständig und deutlich und in gegenseitiger richtiger Stellung vergegenwärtigt. Denn nur die vollständige und die deutliche Erfahrung wird eine richtige wissenschaftliche Erkenntniß nach sich ziehen. Wodurch aber soll die Bürgschaft für das Vorhandensein dieser Erfordernisse geleistet werden? Die Beobachtung der Anderen wird um so weniger zu diesem Zwecke genügen, als die wahrhaft Frommen ihre religiösen Erfahrungen nicht leicht öffentlich werden vernehmen lassen. Die Beobachtung Anderer wird vielmehr manche Verschrobenheiten religiöser Stimmung erkennen lassen. Nach welchem Maßstabe werden sie von der gesunden Religiosität unterschieden werden? Ich fürchte, daß ein Theolog, der diesen Weg einschlägt, eben seine Persönlichkeit als den Maßstab wird vordrängen müssen, wonach er die gesunden religiösen Erfahrungen als solche feststellt, ohne daß er dafür Gewähr leisten kann, daß er alle richtigen religiösen Erfahrungen vollständig und in geordnetem Zusammenhange gegenwärtig hat. Also auch in dem Vorschlage von Lipsius ist die offenere und energischere Behauptung Hofmann's der Kern der Sache: der Theolog soll sein individuelles Christenthum zur Anschauung bringen, und durch den Schriftbeweis nachträglich als allgemeingiltig beweisen. Aber, wie gesagt, freie Wissenschaft kann auf dem Wege nicht zu Stande kommen, welche vor allem Uebrigen aus der Absicht auf Vollständigkeit und Deutlichkeit und auf Richtigkeit der gemeinsamen Anschauung des Gegenstandes hervorgehen muß.

3. Die dogmatische Theologie, welche eine positive abschließende Erkenntniß der christlichen Offenbarung erstrebt, wird eben deshalb an die Absicht geknüpft sein, daß das Christenthum als allgemeine geistige Bewegung allgemeingiltig erkannt werde. In dieser Absicht gründete sich die alte Theologie auf den ausschließlichen Gebrauch der heiligen Schrift. Denn, mochte dieselbe als Ausdruck eines Lehrgesetzes oder als Organ des sich selbst bezeugenden heiligen Geistes aufgefaßt werden, in jedem Falle

ließ sich aus ihr eine allgemeingiltige Darstellung des christlichen Gedankeninhaltes schöpfen. Da nun die Zusammenfassung der kirchlichen Ueberlieferung mit der heiligen Schrift ebenso wenig diesem Zwecke dienlich ist, wie die Erfahrung des frömmsten und zugleich gebildetsten Einzelnen, so wird erprobt werden müssen, ob nicht die Begründung der systematischen Theologie auf die heilige Schrift und zwar auf sie allein aufrecht zu erhalten ist. Indessen ist die Entscheidung über den Sinn dieses Grundsatzes und seine Gründe nicht so einfach, als sie für gewöhnlich behandelt wird. Denn an dem Gegensatz zwischen Hofmann und der repristinirten lutherischen Dogmatik hat sich die Abweichung ergeben, daß jener die Schrift als die Quelle der vollständigen Heilsgeschichte, diese als den nachträglichen Maßstab für einen in der Ueberlieferung zu Stande gekommenen Lehrcomplex anwendet (I. S. 622). Da ferner die heilige Schrift nur in einer bestimmten Auslegung im Voraus oder nachträglich ein System der Lehre begründen kann, so handelt es sich in beiden Fällen um den Maßstab der Auslegung. Denn die Auslegung, welche die heilige Schrift sich selbst geben soll, ist in dem prätendirten Zeugnisse des heiligen Geistes nicht nachgewiesen; vielmehr sind gerade die Methoden, denen man durch diesen Anspruch zu entgehen suchte, nach einander in der evangelischen Kirche in Uebung gewesen. Nämlich in der Orthodoxie legte man die Schrift nach der kirchlichen Ueberlieferung, im Rationalismus nach der gewöhnlichen Vernunft aus, und der Anspruch auf pneumatische Exegese, welcher in der Bengel'schen Schule umgeht, bezieht sich auf nichts Anderes, als daß die technischen Mittel der Auslegung durch eine unmeßbare individuelle Inspiration gekrönt werden sollen. Endlich muß man zur Auskunft darüber bereit sein, worauf die specifische Bevorzugung der biblischen Bücher vor allen anderen christlichen Schriften zum Zweck der Darstellung des theologischen Systemes beruht.

Mag man den alten Begriff von der Inspiration glaubwürdig finden, oder ihn durch eine andere Hypothese ersetzen, so muß immer erst entschieden werden, warum diese Auszeichnung gerade diesen Büchern zukommt und keinen anderen? Denn auch wenn man direct nur die Bücher des Neuen Testaments als die Quelle oder die Norm der christlichen Theologie ins Auge faßt, und die theologische Bedeutung des Alten Testaments darein setzt,

daß aus ihm die geschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung richtig erkannt werden, so ist die Sache noch nicht damit abgemacht, daß der Vorzug der Apostel vor den übrigen Christen den ausschließlichen Werth ihrer Bücher vor den übrigen begründe. Es ist einerseits eine unbewiesene Voraussetzung des Irenäus, daß die Apostel den heiligen Geist ohne Maß gehabt haben, die anderen Christen nur theilweise; andererseits wird durch diese Behauptung, auch wenn sie verständlich sein sollte, der Bestand des neuen Testaments nicht gedeckt, da dasselbe sehr werthvolle Schriften von Nichtaposteln enthält. Oder vielmehr sie wird durch die Anerkennung der Briefe des Jakobus und an die Hebräer, um von Marcus und Lukas zu schweigen, ebenso widerlegt, wie durch die Thatsache, daß die Mehrzahl der zwölf Apostel ohne eine sichere Spur ihres Wirkens verschollen ist. Also die vollkommenste Theorie von der specifischen Inspiration der Apostel, die man sich ausdenken könnte, beweist für den anerkannten Werth der Bücher des Neuen Testamentes theils zu viel, theils zu wenig. Deshalb kommt es darauf an, wenn überhaupt der Abstand ihres Werthes von dem aller übrigen christlichen Gedankenbildung oder Literatur festgehalten werden soll, einen andern Weg, den der geschichtlichen Beurtheilung, einzuschlagen. In dieser Richtung bewegt sich auch Hofmann[1]), indem er den neutestamentlichen Schriften den Werth „eines vollständigen Denkmals des Anfanges der Christenheit" beilegt. Dazu gehört, seiner Ansicht gemäß, daß sie sämmtlich von Gliedern der ersten Christenheit herrühren, und daß sie das Christenthum in allen nur denkbaren Gegensätzen und Beziehungen seiner Entstehungszeit darstellen, deshalb also geeignet sind, die Christenheit auf dem Wege zu ihrem Ziele stetig zu bereiten und zu leiten. So beachtenswerth dieser Fingerzeig ist, um die Auctorität des Neuen Testaments für die christliche Kirche ohne das mißliche Mittel einer Inspirationstheorie festzustellen, so scheint mir doch dieses Verfahren von einem Bedenken getroffen zu werden, welchem auch die in der Dogmatik hergebrachte Behandlung des Problemes unterliegt.

Nämlich die Auctorität der heiligen Schrift, welche durch die dogmatische Lehre von der Verbalinspiration begründet wird, kann als solche nur richtig verstanden werden im Gegensatze gegen

1) Schriftbeweis II. 2. S. 81—93.

die Auctorität einer vorgeblichen mündlichen Ueberlieferung der Apostel und gegen die Auctorität der kirchlichen Literatur. Ferner kann sie als ausschließliche nur bezogen werden auf die dogmatische Theologie und auf die obersten Normen des christlichen Lebens, nicht aber auf die Führung des christlichen Lebens in allen Einzelheiten; da hierbei der Wechsel in der gesellschaftlichen Lage der Christenheit in Betracht kommt. Nun hat man zwar in der Polemik das Problem der Auctorität der heiligen Schrift immer in jenem Gegensatze betrachtet, hat aber gemeint, in der Dogmatik davon absehen und die Auctoriät der heiligen Schrift absolut feststellen zu sollen. Man hat ferner in der Erörterung des testimonium spiritus sancti unter anderen Erfahrungen auch die übersprungen, daß die religiöse Erkenntniß in der Gemeinde stets vielmehr von der kirchlichen Ueberlieferung, sowie von kirchlichen Gesängen und von Erbauungsbüchern, als von der Lesung der ganzen Schrift abhängt, ja daß sie diese eher wie jene entbehren kann. Wie kann man aber überhaupt die specifische Auctorität der heiligen Schrift auch nur aussprechen außer in ihrer Vergleichung mit der ursprünglich mündlichen, dann aber in der kirchlichen Literatur niedergelegten Ueberlieferung? Diese Rücksicht wird auch von Hofmann nicht genommen, indem er ausführt, daß die Schriften des Neuen Testaments in allen denkbaren Beziehungen die Bewegungen der Kirche zu normiren vermöchten. Nämlich weder ist es verbürgt, daß allen möglichen Beziehungen des Christenthums durch die Vorbildlichkeit der Schriften des Neuen Testaments Genüge geleistet sei, noch ist die Möglichkeit widerlegt, daß die leitende Instanz für die eine oder andere eintretende Beziehung des Christenthums in einem spätern Denkmale der kirchlichen Literatur erkannt werden müsse, noch ist bewiesen, warum die maßgebende und leitende Bedeutung für die christliche Kirche gerade der im Neuen Testament dargestellten Anfangsgestalt des Christenthums und warum sie keiner andern Entwicklungsstufe desselben beigelegt werden darf. Kurz die ausschließliche Auctorität des Neuen Testaments für die theologische Erkenntniß der christlichen Offenbarung kann nur im Vergleich mit der folgenden Literatur gemeint sein, und kann nur in dieser Beziehung bewiesen werden, während sie für die allgemeine religiöse Erziehung und Andacht theils nicht ausschließlich, theils nur indirect zur Geltung kommt.

Denn direct ist die Theologie berufen, zum Zwecke der Leitung des kirchlichen Unterrichtes die authentische Kenntniß der christlichen Religion und Offenbarung zu gewinnen; diese aber kann nur aus Urkunden geschöpft werden, welche der Stiftungsepoche der Kirche nahe stehen, und aus keinen anderen. Diese Reflexion kann freilich nicht auf einen allgemeinen Erfahrungssatz des Inhaltes begründet werden, daß jede geistige Macht in der Geschichte ihre Eigenthümlichkeit in dem Beginn ihres Wirkens deutlich und vollständig zu erkennen giebt, und daß sie in dem Maße sich verflacht und durch fremde Elemente verschleiert wird, als ihre Wirkung in die Breite geht. Soweit die Geschichte der Religionen überhaupt Gelegenheit zu solchen Beobachtungen darbietet, kann man dieselbe Behauptung, die über das Christenthum gemacht ist, auch an dem Buddhismus und dem Islam erproben. Jedoch schon auf die Geschichte der hebräischen Religion ist sie nicht anwendbar. Dieselbe hat ihre eigenthümliche Ausbildung durch die Propheten erfahren, nachdem sie einen Bestand von Jahrhunderten hinter sich hatte. Die göttliche Offenbarung im israelitischen Volke erstreckt sich also in verschiedenen Absätzen und in entsprechenden Stufen fortschreitender Bereicherung durch lange Zeiträume hindurch, bis sie ihr Ziel in der vollendeten Offenbarung durch Christus erreicht. Es ist also nur als ein Gesetz der auf Universalität angelegten Religionen zu erkennen, daß ihre Eigenthümlichkeit in dem Wirken ihrer Stifter klar und vollständig ausgeprägt ist. Diese Thatsache aber erklärt sich im Allgemeinen aus der geschichtlichen Stellung derselben im Vergleich mit den Volksreligionen. In diesen ist die Religionsgemeinde als Volksgemeinde gegeben; in jenen nicht. Kommt es also überhaupt zu einer Gemeindestiftung für eine universelle Religion, so ist es nothwendig, daß deren Inhalt in der Person und dem Wirken des Stifters in vollkommener Deutlichkeit ausgeprägt sei, und dadurch von den umgebenden Mächten abgegrenzt werde. Für das Christenthum insbesondere ergiebt sich die Richtigkeit dieser Beobachtung noch aus seinem Charakter als der Religion der Versöhnung mit Gott. Die Gründungsepoche derselben umfaßt aber nicht blos das persönliche Wirken Christi, sondern auch die erste Generation seiner Gemeinde, da ohne diesen bestimmten Erfolg die Absicht des Stifters nicht als wirksam erkannt werden kann. Die Urkunden dieser wirksamen Offenbarung sind die Bücher des Neuen Testaments, da

die mündliche Ueberlieferung von Christus und seinen Aposteln entweder in den Evangelien niedergelegt ist und im Einklang mit den Briefen gestanden haben wird, oder als verschollen und verloren angesehen werden muß.

Es scheint nun, daß man die ausschließliche Geltung dieser Bücher als authentischer Urkunden der christlichen Religion schon dadurch feststellen könnte, daß die ersten Schriftsteller der folgenden Generation grundsätzlich und thatsächlich durch die Reproduction von Gedanken apostolischer Herkunft die maßgebende Auctorität der Bücher des Neuen Testaments anerkannt haben, und daß alle folgende Theologie und christliche Paränese nicht anders verfahren kann. Allein von zwei Seiten her wird das Letztere verneint. Theils wird die heidenchristlich-kirchliche Literatur als Ausdruck der in der Kirche erhaltenen apostolischen Ueberlieferung auf gleiche Höhe mit den Apostelschriften erhoben, theils werden die Schriften des Neuen Testaments in den Fluß der durch Parteigegensätze geleiteten Literaturbewegung der alten Kirche hineingezogen, so daß eine Dogmatik, welche dieser Geschichtsbetrachtung entsprechen würde, eben darum gegen ihre Uebereinstimmung mit dem Neuen Testament gleichgiltig wäre. Jene neukatholische Ansicht, welche im 5. Jahrhundert entsprungen und im 16. Jahrhundert zum Abschluß gelangt ist, wird freilich durch die altkatholische Ansicht von dem Kanon des Neuen Testaments präscribirt, weil sie auf nichts anderes zurückgeht, als auf die Ansicht der Gnostiker von der geheimen mündlichen Ueberlieferung. Der modernen radicalen Ansicht habe ich in der „Entstehung der altkatholischen Kirche"[1]) die Beobachtung entgegengesetzt, der unverkennbare Abstand der heidenchristlichen Literatur des nachapostolischen Zeitalters von dem Neuen Testament sei trotz ihres absichtlichen Anschlusses an dasselbe darin begründet, daß die Schriftsteller unfähig gewesen sind, sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der Gedanken Christi und der Apostel zu bemächtigen[2]). Die Kehrseite

1) Zweite Ausgabe (1857) S. 282 und öfter.

2) Ich nehme die Gelegenheit wahr, zwei Einwendungen zurückzuweisen, welche diese Ansicht erfahren hat, um an ihnen einmal zu beweisen, auf wie wenig Aufmerksamkeit und Ueberlegung man bei theologischen Gegnern zu rechnen hat, wenn man das Schicksal hat, nicht in ihre Parteitendenzen einzustimmen. Zuerst hat Baur (die Tübinger Schule, 1859. S. 66) gefunden, daß jene Ansicht die kläglichste Vorstellung sei, die man sich von dem Zu-

davon ist die Beobachtung, daß die Erkenntniß der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller von dem Inhalte, der Bestimmung

---

stande des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen könne; wenn dem so wäre, so könne man sich nicht genug wundern, daß es überhaupt noch ein Christenthum gab, daß seine geringe Lebenskraft nicht in kurzer Zeit wieder erlosch, daß die Judenchristen nicht wieder ins Judenthum, die Heidenchristen ins Heidenthum zurückfielen. Was ist hier zu beklagen, als daß der große Kritiker in der Eile nicht beachtet hat, daß ich a. a. O. S. 307 die Christologie eines Justin und seiner Nachfolger als den Grund specifisch christlicher Ueberzeugung des Heidenchristenthums bezeichnet habe, durch welche man sich ebenso vom Heidenthum wie vom Judenchristenthum abgrenzte. „Daß Christus im Grunde der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos und als solcher Gott sei, widerspricht der jüdischen und jüdisch-christlichen Ansicht und bildet einen durch nichts zu verwischenden Gegensatz gegen die alte Religion . . . . Und indem die Kategorie des neuen Gesetzes es nicht hinderte, daß man wieder ceremonielle und sociale Ordnungen mosaischen Ursprunges in das heidenchristliche Leben einführte, so ist es der nothwendige Ausdruck des christlichen Selbstgefühls der heidenchristlich-katholischen Kirche, daß sie die jüdischen Christen wegen ihrer niedrigen Vorstellung von Christus verachtete und von sich fern hielt." — Der andere Gegner ist Graul, welcher sich (die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters, 1860. S. 161) so äußert: „Wir wollen ihm nicht mit Baur entgegnen, daß das die kläglichste Vorstellung sei, die man sich von dem Zustande des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen könne." Wie gnädig und doch wie unhöflich! „Nur daran erinnern müssen wir, daß wenn jene Ansicht haltbar wäre, dann die Judenchristen am meisten geeignet sein mußten, in die Tiefe der Paulinischen Gedanken einzudringen. Der innerste Grund jener Mängel (des nachapostolischen Heidenchristenthums) liegt sicherlich viel tiefer und doch näher; er ist ein allgemein menschlicher, denn das Princip der Gesetzlichkeit ruht in der menschlichen Natur selbst, ist die eigentliche und allgemeine Krankheit in der Sphäre der Religion und beherrscht darum gleichermaßen alle außerchristlichen Religionen." Hiegegen bemerke ich erstens, daß man nicht geeignet ist, in dieser Sache mitzusprechen, wenn man nicht den Unterschied zwischen der prophetischen Gestalt der Religion des Alten Testaments und dem Judenthum kennt, aus welchem folgt, daß wenn der Ideenkreis des Neuen Testaments mit jener Gestalt in Continuität steht, das pharisäische und das essenische Judenchristenthum eben nicht zum Verständniß des Paulus disponirt ist; — zweitens daß man ein schlechter Historiker ist, wenn man mit so schiefen Gemeinplätzen etwas erklären will, wie der von dem allgemein menschlichen Zuge zur Gesetzlichkeit; — drittens daß diese Appellation insbesondere auf den vorliegenden Fall gar nicht paßt, weil es sich nicht blos um die Erklärung des gesetzlichen Zuges im Heidenchristenthum handelt, sondern auch um andere Mißdeutungen, wie die Auffassung der Prophetie

und der göttlichen Begründung des Christenthums, ebenso wie der Gedankenkreis Christi durch ein solches authentisches Verständniß der Religion des Alten Testaments vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judenthum, dem pharisäischen, dem sadducäischen, dem essenischen abgeht. Wenn daneben die Bestimmungen über das Endgericht, welche Christus und die Apostel aussprechen, durch die im Judenthum aufgekommenen Gesichtspunkte vorbereitet sind, so hat doch Jesus dieselben schwerlich einfach angenommen, sondern sie aus seiner eigenthümlichen Stellung zur Menschengeschichte in origineller Weise erzeugt. In der vorher aufgestellten Beobachtung wird nun die geschichtliche Bedingtheit der Person Christi auf das Bestimmteste fixirt; und in dem Maße, als diese Thatsache sich unserer geschichtlichen Erklärung entzieht, dient sie dazu, den Eindruck der Eigenthümlichkeit Christi zu verstärken. Indem aber auch die neutestamentlichen Schriftsteller an jener ächten alttestamentlichen Normirung ihrer christlichen Gedanken theilnehmen, welche ebenso in den Schriften der judenchristlichen Secten, wie in denen der kirchlichen Heidenchristen der nachapostolischen Zeit vermißt wird, so ist die Theologie, welche die christliche Religion aus den ursprünglichen Quellen zu erkennen hat, nur an die Schriften des Neuen Testaments gewiesen.

Diese Motivirung des specifischen Vorzuges der Bücher des Neuen Testaments vor aller übrigen christlichen Literatur beruht freilich auf einer Vergleichung der biblischen mit der heidenchristlich-kirchlichen Theologie, welche nicht kurzer Hand vollzogen werden kann, und deshalb könnte es scheinen, als ob das eingeschlagene Verfahren im Vergleich mit irgend einer Inspirationstheorie sehr unpraktisch sei. Indessen wenn es sich bei der Inspiration wirklich um eine Theorie handelt, so kann jener allgemeine Begriff auf die einzelnen Bücher nur angewendet werden durch Vermittelung eines besondern Merkmals an denselben, welches sie von den anderen altchristlichen Büchern unterscheiden läßt. Da nun der apostolische Ursprung, den man als jenes besondere Merkmal vorausgesetzt hat, nicht zureicht, um die Inspiration sämmtlicher Bücher des N. T. zu erweisen, so müssen die Vertreter

---

als Mantik, und die Auslegung der Gewalt zu binden und zu lösen als Vollmacht Sünden zu vergeben (vgl. Steitz, der neutestamentl. Begriff der Schlüsselgewalt. Stud. u. Krit. S. 481 ff.).

jeder Inspirationstheorie einen andern Mittelbegriff sich gefallen lassen. Gesetzt nun, daß das von mir bezeichnete Merkmal der Bücher des N. T. als ein solcher dienlich wäre, so kann der Umstand, daß seine Feststellung eine zu große Mühe der Forschung erfordere, ihm nicht zum Nachtheil gereichen. Denn die Erkenntniß des Besondern wird niemals so aus der Luft gegriffen, wie es nach der Meinung Mancher mit dem Allgemeinen der Fall ist. Vielmehr bleibt die Inspiration der neutestamentlichen Bücher ein werthloses Postulat, wenn sie nicht durch einen Schluß vollzogen werden kann, dessen Mittelbegriff als das besondere Merkmal aller jener Bücher nachweisbar ist. Ich finde nun, daß die von mir bezeichnete Eigenthümlichkeit, die authentisch alttestamentliche Bedingtheit des fundamentalen christlichen Ideenkreises, mehr oder weniger stark in allen Schriften des N. T. hervortritt, und daß auch solche Briefe, die man nicht für ächt halten kann, jenes Merkmals nicht entbehren. In dem Maße aber, als jene Eigenthümlichkeit einzelnen Anschauungen in apostolischen Büchern abgeht, erweisen sich solche schon immer als mehr oder weniger ungeeignet zum theologischen Gebrauche [1]). Mag man also auf eine Theorie von der Inspiration dieser Schriften bedacht sein, so wird die bezeichnete Beobachtung des unterscheidenden Merkmals derselben nicht umgangen werden können. Indessen kommt umgekehrt in Betracht, daß, indem man sich dieser Eigenthümlichkeit, der Schriften des N. T. versichert hat als des Merkmales ihrer specifischen Unterschiedenheit von allen übrigen Schriften des christlichen Alterthums, als des Kennzeichens ihrer Angehörigkeit zu der Ursprungsepoche des Christenthums, man eine Inspirations**theorie** für diese Schriften entbehren kann. Dieses ist nun auch der günstigste Fall. Denn wenn man durch das bezeichnete Merkmal der Schriften des

1) Ich meine hiermit namentlich die apokryphe Vorstellung, daß das mosaische Gesetz von den Engeln als einer Gott untergeordneten, bezw. ihm entgegengesetzten Auctorität herrühre, andererseits die Bestimmung der Christen zum Antheil an der θεία φύσις als dem Gegentheil der φθορά, also gleich ἀφθαρσία (2 Petr. 1, 4). Das ist der heidenchristliche Begriff des höchsten Gutes, welcher seit Justin die kirchliche Theologie leitet. Daß aber hellenistische Gedanken gleicher Art, oder Einflüsse Philons sich noch auf andere Schriften des N. T., insbesondere auf das Ev. Johannis und den Brief an die Hebräer erstrecken, das ist niemals bewiesen, und davon kann ich mich nicht überzeugen.

N. T. befähigt wird, sie von allen anderen christlichen Büchern in Hinsicht des überlegenen Werthes thatsächlich zu unterscheiden, so darf man auf jede Erklärung dieser Sache verzichten, namentlich aber auf solche Erklärungen, welche aus unklaren und der Erfahrung zuwiderlaufenden Annahmen geschöpft werden.

Also die Theologie, welche den authentischen Inhalt der christlichen Religion in positiver Form darstellen soll, hat denselben aus den Büchern des N. T. und aus keiner andern Quelle zu schöpfen. Da aber die Theologie im Dienste der Kirche steht, und unter den gegenwärtigen Verhältnissen nur in einer bestimmten Particularkirche möglich ist, so steht der Theolog, indem er den Stoff seiner Erkenntniß allein aus dem N. T. schöpft, auch unter der Leitung der kirchlichen Lehrordnung. Wie dieselbe in der lutherischen Kirche beschaffen ist, ist es nothwendig, das Maß ihrer Auctorität für den Theologen genauer zu bestimmen, da man sich nicht gleichgiltig dagegen verhalten kann, daß schon seit längerer Zeit der Glaube an die volle Congruenz zwischen den kirchlichen Lehrurkunden und der heiligen Schrift hinfällig ist. Der Lehrbegriff in der lutherischen Kirche besteht, wie es Melanchthon [1]) ausdrückt, aus den articuli fidei und der doctrina de beneficiis Christi. Die ersten sind die Lehren, welche direct im apostolischen Glaubensbekenntniß ausgedrückt sind, oder, wie die von der Dreieinigkeit und den zwei Naturen in Christi Person, in dasselbe eingerechnet werden; der andere Theil der kirchlichen Lehre ist die Heilsordnung der Reformation. Beide Theile sind verschiedenartig. Luther hat Andeutungen einer systematischen Umarbeitung der „Glaubensartikel" gemacht, um sie in Einklang mit der Anlage der „Lehre von den Wohlthaten Christi" zu setzen (I. S. 218). Diese Aufgabe ist jedoch von ihm nicht gelöst worden; und kirchenpolitische Gründe hielten ihn wie seine Nachfolger bei der möglichst unveränderten Reproduction der Lehren von Christi Person und von der Trinität fest. Wer nun als Theolog in voller Ueberzeugung für die Heilsordnung der Reformation und die Congruenz derselben mit der neutestamentlichen Norm eintritt, kann gerade wegen der systematischen Einheit der Lehre sich zur Umarbeitung der aus der alten Kirche überlieferten Lehren genöthigt sehen, deren directe Congruenz mit dem N. T. aus

1) De ecclesia et auctoritate verbi dei (1539). C. R. XXIII. p. 600.

manchen Gründen seit langer Zeit zweifelhaft geworden ist. Nun legt selbst Philippi[1]) den kirchlichen Lehrnormen nur einen negativen Werth für die Theologie bei. Derselbe ist jedoch positiv so zu verstehen, daß durch die Beschlüsse der Synoden zu Nicaea und Chalcedon die Probleme zwar nicht gelöst, aber aufrecht erhalten sind, welche durch die entgegenstehenden für häretisch erklärten Lehrweisen verschoben oder verkürzt worden waren. Unter dieser Bedingung bewähren sich die beiden Theile der Lehrordnung in der lutherischen Kirche theils als directe, theils als indirecte Anleitung zur Erhebung des authentischen Inhaltes der christlichen Religion aus dem N. T.

Für die Erbauung des theologischen Systems aus diesem Stoff bietet aber die Lehrnorm der lutherischen Kirche noch einen eigenthümlichen Maßstab dar. Nämlich dieselbe verpflichtet die Theologie auf die heilige Schrift, so fern sie, wie Luther sagt, Christum treibet, also in dem Complex der directen Darstellung des Heiles der Menschen. Sie verpflichtet aber nicht dazu, daß man alle Ueberzeugungen und Lebensordnungen der ältesten Christengemeinde, welche man vorgeblich oder wirklich im N. T. findet, in eine dem Dienste der Kirche gewidmete Darstellung von Theologie aufnehme. In dieser Richtung unterscheidet sich zunächst der Calvinismus vom Lutherthum. Calvin hat die Lehre von der doppelten Prädestination, obgleich er selbst sie unpraktisch findet, in sein System aufgenommen, blos weil er sie durch Paulus anerkannt zu sehen meinte; er hat ferner die Kirchendisciplin und den Grundsatz der Coordination aller Pastoren für unverbrüchliche göttliche Ordnungen angesehen, weil diese Einrichtungen der ältesten Gemeinden durch N. T.-liche Schriften bezeugt sind. Weiterhin hat der reformirte und der radical-mystische Pietismus in Deutschland die Auctorität des neuen Testaments dahin verstanden, daß die socialen Verhältnisse der ältesten Gemeinde zu Jerusalem als die nothwendige Norm für alle Zeiten gelten müssen. Endlich hat die Bengel'sche Schule die urchristliche Hoffnung auf die Nähe der Erscheinung Christi und den Beginn des tausend-

1) Kirchliche Dogmatik II. S. 150: „Die kirchlichen Lehrbestimmungen sind nur das Geländer, welches nach beiden Seiten vor dem Sturze in den Abgrund bewahrt, nur die Tonnen, welche das richtige Fahrwasser abstecken." Also — wie ich hinzusetze — nicht der niedergelassene Schlagbaum, welcher die freie Bewegung hemmt.

jährigen Reiches, und was damit zusammenhängt, als den nothwendigen Abschluß des theologischen Systems reclamirt, blos weil die Apokalypse des Johannes als das letzte Buch im Kanon steht (I. S. 607). Diesen Ausschreitungen gegenüber befolgt die lutherische Lehrordnung den Gesichtspunkt, daß zwar alle nothwendigen Lehren von dem Heil durch Christus in der heiligen Schrift stofflich begründet sein müssen, daß jedoch nicht alle nachweislich urchristlichen Hoffnungen und Lebensformen nothwendige Glieder der kirchlichen Theologie sind. Und wenn man den Zerfall des Calvinismus und die Ziellosigkeit der pietistischen Bestrebungen zur Verbesserung der lutherischen Kirche und der Theologie beobachtet, so hat man keine Ursache, die Gesammtanschauung vom Christenthum anders abzugrenzen, als es in den Lehrurkunden der lutherischen Reformation im Gegensatze zu den katholischen wie den wiedertäuferischen Satzungen geschehen ist.

4. Die heilige Schrift, insbesondere das N. T., bewährt sich als die Quelle für die positive Theologie durch die Auslegung. Kommt es also darauf an, den Grundsatz für dieselbe zu bezeichnen, so darf bemerkt werden, daß im Voraus weder für den Grundsatz noch für die Anwendung eines solchen die Unfehlbarkeit gewährleistet werden kann, welche von schwachen Gemüthern entweder ersehnt oder prätendirt wird. Da die Auslegung der heiligen Schrift nach dem positiven Maßstabe der kirchlichen Ueberlieferung innerhalb der von der Reformation abstammenden Kirche ungiltig ist, so kann in derselben Niemand auf eine Instanz rechnen, welche auch nur die Illusion eines irrthumsfreien Verständnisses der heiligen Schrift aufrecht erhalten dürfte. Denn wie es in der katholischen Kirche keine einhellige Ueberlieferung giebt, so ist auch der symbolische Lehrbegriff in der lutherischen und in der reformirten Kirche nicht ohne Brüche, und wichtige Punkte desselben sind von ebenso streitiger Auslegung, wie gewisse Stellen der heiligen Schrift. Ich sehe also von denen ab, welche nicht einsichtig genug sind, um zu wissen, wo allein der Durst nach unfehlbarer Auslegung der Schrift oder irrthumsfreier Lehrentscheidung gestillt wird. Für den evangelischen Theologen kann es sich nur um die Aufgabe der A u s l e g u n g d e r h e i l i g e n S c h r i f t a u s i h r s e l b s t und um die annähernde Lösung dieser Aufgabe handeln. Hiebei kommt es nun nicht blos auf die grammatische

Kenntniß und die logische Fertigkeit, das Einzelne im Zusammenhange des Ganzen zu verstehen, sondern insbesondere auf die ästhetische Application, nämlich auf die Kunst an, den Umfang, die Beziehungen, die Höhenlage der Religion des A. T. in richtiger Anschauung zu reproduciren, um demgemäß auch die Urkunden des Christenthums in ihrem ursprünglichen und geschichtlichen Sinne zu verstehen. Die einzelnen Bedingungen dieses Verfahrens lassen sich im Voraus nicht demonstriren, sondern nur an dem Product, nämlich der biblischen Theologie zur Erfahrung bringen. Denn diese Disciplin in ihrem historischen Sinne ist die aus sich selbst ausgelegte heilige Schrift, oder wenigstens erstrebt sie dieses Ziel. Natürlich kann man sich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen, wenn man von vorn herein sich weigert, auf die Aufgabe einzugehen. Obgleich aber dieselbe schon seit hundert Jahren formulirt ist, so wird sie noch immer dadurch discreditirt, daß die herrschende Exegese in wichtigen Punkten gewisse dogmatische Schemata befolgt, in denen sich ein unberechtigter Einfluß der kirchlichen Ueberlieferung auf die biblische Theologie zeigt. An dieser Stelle soll ein Punkt kurz erörtert werden, welcher für die Disposition der Theologie des N. T. sehr bedeutsam ist, bisher aber auch unter einer dogmatischen Voraussetzung Noth leidet.

Bekanntlich stellt die katholische Ansicht die Apostel ebenso unbedingt über die Gemeinde, wie den Stifter derselben, und deshalb auch die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe und die Priester. Diese Ansicht beherrscht theilweise auch die bei den Protestanten übliche Geschichtsbetrachtung, da man in der Reformation das Interesse hatte, die Diener des göttlichen Wortes an dem Privilegium der Apostel theilnehmen zu lassen, welche an der Stelle Christi zu lehren hatten. Demgemäß pflegt man auch in der biblischen Theologie zwischen Christus und den Aposteln nur wie zwischen zwei abgestuften gesetzlichen Auctoritäten über die christliche Lehre in der Gemeinde zu unterscheiden. Man macht sich unter dem Eindrucke des ererbten Grundsatzes nicht klar, daß die Apostel in erster Linie als die Jünger Christi die erste Gemeinde selbst sind, und nur deshalb zur Verbreitung des Evangeliums bestimmt wurden (Marc. 3, 14), weil die erste Generation für die Entstehung einer zweiten zu sorgen hat. Diesem Bewußtsein entspricht aber gerade die briefliche Literatur des N. T., deren Verfasser stets dem Gesammtbewußtsein der

christlichen Gemeinde Ausdruck geben, so daß z. B. Paulus nur in Hinsicht der Disciplin seine Auctorität als die Auctorität Christi selbst der Gemeinde gegenüberstellt. Als Quellen für die christliche Religion nehmen also die Evangelien und die Briefe des N. T. das Verhältniß der Abstufung so ein, daß sie zugleich in einem Gegensatze stehen. Die identischen Beziehungen des Evangeliums werden von Christus als dem Stifter der Gemeinde, von den Aposteln als den Sprechern der gestifteten Gemeinde geltend gemacht. Erst diese Beobachtung sichert auch die biblische Theologie vor dem immer noch fortschleichenden Irrthum, als sei die Lehre Christi und der Apostel, die man rein historisch ermitteln will, mehr oder weniger gleichartig der theologischen Lehre. Dieser Verwechselung ist man in dem Maße weniger ausgesetzt, als man erkennt, das Christus alles, wovon er redet, in die Wechselbeziehung zwischen seinem Lebensberuf und seiner eigenthümlichen Stellung zu Gott einschließt, und daß die Briefe, namentlich die des Paulus, nicht blos um des Zierrathes willen mit Danksagung und Fürbitte beginnen, sondern daß sie dadurch als religiöse Rede aus dem Bewußtsein der religiösen Gemeinschaft heraus bezeichnet sind. Wenn auch in den am meisten beachteten Briefen des Paulus der Zweck der Belehrung und das Mittel der Argumentation mit Selbständigkeit auftreten, so beweisen andere Briefe, wie er die scheinbar lehrhaftesten Zusammenhänge nur in der Ausführung von Dank und Fürbitte vorträgt. Die religiöse Rede also ist die Grundform der Gedankenbildung in den Briefen des N. T., weil dieselben regelmäßig mit Danksagung und Fürbitte beginnen und mit Ermahnungen schließen; hingegen bildet nicht eine theologische d. h. wissenschaftliche Absicht die Grundform der apostolischen Gedankenreihen, wenn auch in der Argumentation zur Widerlegung abweichender Meinungen ein Element wissenschaftlicher Art eintritt. Eine andere Probe für den religiösen und nicht theologischen Charakter der apostolischen Vorstellungsreihen bietet der oft verkannte Umstand, daß die in den Briefen vorgetragene Vorstellung von Christus auf die Merkmale seines gegenwärtigen Zustandes, auf die Erhöhung zu Gott und die Herrschaft über die Gemeinde und die Welt sich richtet. Erst von hier aus werden die Vorstellungen von dem Werthe seines irdischen Lebens und seines Todes theils gebildet, theils sicher gestellt. Wenn sich in den Briefen des N. T. Andeutungen davon finden, was die Theo-

logen unter dem Titel der Präexistenz Christi als sehr einleuchtende Wahrheit zu behandeln pflegen, so sind es Folgerungen aus der Gewißheit des Glaubens an den, der als der Herr und Gott gegenwärtig ist. Wenn man hingegen die Christologie der Apostel zu reproduciren unternimmt von der Voraussetzung aus, daß sie geworden seien wie unser Einer, nämlich Theologen, wenn man demgemäß erwartet, ihre Reden werden wie die Dogmatik vom präexistenten Christus bis zum postexistenten fortschreiten, so thut man ihnen Gewalt an und verdirbt die biblische Theologie.

Als die aus sich selbst ausgelegte heilige Schrift ist die biblische Theologie, insbesondere die des N. T., nicht System oder Reihenfolge von loci theologici, welche als Schriftbeweis sich mit den Theilen des kirchlichen Lehrbegriffs decken möchten, sondern sie stellt eine Reihe religiöser Gedankenkreise dar. Unter diesen steht der des Stifters denen gegenüber, welche sich aus dem Bewußtsein der gestifteten Gemeinde erheben mit Merkmalen theils der Uebereinstimmung, theils der individuellen Eigenthümlichkeit. Soll der so geformte Stoff als Quelle für die dogmatische Theologie nutzbar gemacht werden, so wird ohne Frage alles dasjenige als maßgebend zu betrachten sein, was sich als übereinstimmenden Gedankenstoff des N. T. ausweist. Die nachfolgende Darstellung wird es darthun, daß die Uebereinstimmung in den hier interessirenden Gedanken überaus weit greift, daß namentlich auch der Kreis der Anschauungen Jesu mit den ihnen formell gegenüber stehenden Gedankenbildungen der Apostel in Einklang ist. Dagegen kommt weder die Abweichung in den alttestamentlichen Anlehnungspunkten noch der Unterschied der Gesichtskreise der einzelnen Apostel durch die Beziehung auf verschiedenartige Gegner in solchen Betracht, daß nicht eine allseitige Ergänzung stattfände. Indessen treten dabei folgende zwei Bedenken in Geltung. Erstens fragt es sich, wie sich die Dogmatik zu dem individuellen Gedankenstoff im N. T. zu verhalten hat, eine Frage, die um so wichtiger ist, als der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben, um welchen es sich handelt, eine eigenthümliche Bildung ist, durch welche sich Paulus von den übrigen Vertretern des N. T. unterscheidet. Zweitens fragt es sich, wozu überhaupt die biblisch theologische Normirung der Dogmatik dienlich sein wird, wenn sich ergeben sollte, daß in dem hier in Betracht kommenden Gedankenkreise alle Parteien über den Gesichtskreis des N. T. hinausgewachsen sind.

In ersterer Beziehung könnte erwogen werden, ob nicht für den dogmatischen Gebrauch der individuelle paulinische Lehrtypus hinter die übereinstimmende Art der anderen Apostel zurückgesetzt werden müßte. Indessen ist es doch nicht gleichgiltig, daß die abendländische Kirchenlehre seit Augustin, in verschärfter Weise aber die reformatorische Auffassung des Christenthums sich gerade ganz direct auf die individuelle Gedankenbildung des Paulus stützt. Außerdem hat die Geschichte der Lehre es erwiesen, daß dieselbe das reformatorische Lebensideal trägt, auf welches der Protestantismus nicht verzichten kann, und das er aus den Irrgängen des Pietismus zurückgeführt werden muß. Andererseits hat man sich zu vergegenwärtigen, daß es in der Kirche stets solche geben wird, welchen das Christenthum in dem Gepräge des Jakobus oder in dem des Johannes zugänglicher sein wird, als in dem des Paulus. Dieselben werden aber auch immer irgendwie hinter dem Lebensideal der lutherischen Reformation zurückbleiben. Die Kirchlichkeit, welche dem Theologen zusteht, wird also im Voraus durch ein Verständniß der Geschichte festgestellt werden, welches ich im ersten Bande darzulegen unternommen habe.

Es wurde die Regel dafür gesucht, wie die Dogmatik die individuellen und die allgemeinen Gedankenbildungen des N. T. zu verwerthen habe. Anstatt dieser Regel hat sich eine Auskunft darüber ergeben, wie die Kirchlichkeit des Dogmatikers bedingt sein wird. Vielleicht läßt sich jene Regel überhaupt nicht im Voraus feststellen, sondern es wird darauf ankommen, die gegenseitige Ausgleichung der allgemeinen und der individuellen Züge der biblischen Theologie erst durch das Experiment zu erreichen. Um so mehr aber wird dies innerhalb der von mir verfolgten Aufgabe geboten sein, als auch zwischen der reformatorischen Auffassung der Rechtfertigung und dem Gedankengange des Paulus die volle Uebereinstimmung nicht stattfindet, welche man vorauszusetzen pflegt. Der charakteristische Hintergrund des evangelischen Bewußtseins von der Rechtfertigung ist die stete Vergegenwärtigung der Unvollkommenheit der sittlichen Leistung des Wiedergeborenen, welche er auch im Verhältniß zur erwarteten Seligkeit auszuüben hat. Diese Stimmung findet nun keinen directen Widerhall bei Paulus, welcher die Nothwendigkeit der Rechtfertigung durch Gottes Gnade nur im Gegensatz zu dem pharisäischen Grundsatz der Rechtfertigung durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes entwickelt, allein

für die im Glauben Gerechtfertigten grundsätzlich das Bewußtsein der Vollkommenheit ihrer Lebensleistung vorbehält. Ich kann im Voraus nicht entscheiden, ob jene Grundstimmung des reformatorischen Christenthums doch durch Aussprüche Christi und der Apostel bestätigt, oder wodurch sie sonst begründet wird, oder ob sie nach biblischer Auctorität eine Berichtigung und Ergänzung zu erfahren hat. Jedenfalls zeigt sich an diesem Punkte, daß der an jene Stimmung angeknüpfte kirchliche Lehrbegriff von der Rechtfertigung nicht eine feste Entscheidung darüber begründet, welcher Stoff neutestamentlicher Gedankenbildung für die Dogmatik anzueignen sei und welcher nicht. Vielmehr wird die reformatorische Anschauung von der Rechtfertigung und wiederum die pietistischen Formen derselben in die experimentirende Vergleichung der neutestamentlichen Gedankenkreise hineingezogen werden müssen.

Hieraus ergiebt sich, daß eine solche systematische Reproduction der Bibellehre, welche nicht blos gegen den kirchlichen Lehrbegriff, sondern auch gegen die ganze Kirchengeschichte gleichgiltig ist, ein unzureichendes Surrogat für die dogmatische Theologie bildet. Wenigstens was das Gebiet der sogenannten Heilsordnung betrifft, ist das christliche Leben nicht blos in seiner katholischen, sondern auch in seiner reformatorischen, geschweige denn in seiner pietistischen und rationalistischen Form über den Gesichtskreis der neutestamentlichen Schriftsteller hinausgewachsen. Gesetzt, daß einzelne dieser Erscheinungen, sofern sie sich von den Vorbildern des N. T. entfernen, fehlerhaft sind, so haben sie das Recht, den Beweis dafür zu erwarten. Eine von dogmatischem Vorurtheile freie Ermittelung der apostolischen Gedankenreihen wird am sichersten zur Ausgleichung von Widersprüchen und Mißverständnissen führen, welche zwischen den Richtungen im Gebiete der evangelischen Kirche obwalten. Jedenfalls ist das nicht die mehr kirchlich interessirte Ansicht, daß man die eigene Partei mit der Kirche identificirt, und die anderen am liebsten aus dem kirchlichen Rechtsverbande ausstoßen möchte. Eine wirklich kirchliche Theologie ist durch die Erkenntniß bedingt, daß die entgegengesetzten Richtungen immer gegenseitig an einander schuld sind, sich immer gegenseitig hervorrufen und steigern, und daß die Parteien abgesehen von dem menschlichen Eigenwillen auch darum gespalten sind, weil keine im Stande ist, mit ihren hergebrachten Mitteln der Erkenntniß allen Bedingungen des evangelischen Christenthums gerecht zu werden.

Erstes Capitel.

Die Beziehungen der Sündenvergebung in dem Gedankenkreise Jesu.

5. Wenn auch das religiöse Gemeinbewußtsein der Bekenner Christi auf einer bestimmten Stufe die Gestalt einer geordneten objectiven Lehre erreicht hat, so ist weder eine solche von dem Stifter dieser Religion ausgesprochen worden, noch hat er überhaupt in seinen Reden irgend eine Form des christlichen Gemeindebewußtseins vorweggenommen oder direct vorgeschrieben. Denn was den eigentlichen Inhalt der christlichen Religion als Religion angeht, spricht er aus seiner Person heraus, und nicht so, daß er sich in die Person der erst zu gründenden Gemeinde hineinversetzte. Die Gebote und Anweisungen aber, welche er auf seine Anhänger und Bekenner in der Gegenwart wie in der Zukunft bezieht, bilden nur einen kleinen Theil seiner Aussprüche, und sind demjenigen untergeordnet, was er in seiner eigenen Person von der Absicht seines Wirkens, von seiner Bestimmung durch Gott, von dem zwischen Gott und ihm bestehenden Verhältnisse zur Erklärung seiner Handlungsweise verkündet. Hätte er gemäß der Voraussetzung der supranaturalistischen wie der rationalistischen Schulen seine Gemeinde auf eine Lehre im genauen Sinn oder auf ein Bekenntnißgesetz begründen wollen, so würde sein aus den Evangelien erkennbares wirkliches Auftreten durchaus zweckwidrig gewesen sein. Weder hat er als Verkünder neuer göttlicher Offenbarung einen Zusammenhang übervernünftiger Wahrheiten dem Verstande seiner Zuhörer dargeboten, noch haben seine verschiedenartigen Erklärungen ihren Zusammenhang in einer von ihm gedachten und für alle Zeiten vorherbestimmten sogenannten reinen

Vernunftlehre. Denn thatsächlich hat er den besondern Boden seines Volkes und der Religionsgemeinschaft desselben für seine Person innegehalten, und alle seine noch so universell gerichteten Aussprüche sind durch die ursprünglichste Beziehung auf die Voraussetzungen der alttestamentlichen Religion bedingt. Er hat also auch keine Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung ausgesprochen, so wenig, daß sogar diese Ausdrücke seinen Reden fast durchaus fremd sind. Der Stoff aber, den er für diese Begriffe allerdings darbietet, hat verschiedene Beziehungen und fällt in verschiedene Gesichtsfelder, so daß er, wenn man ihn ohne die nöthige Vorsicht in einen identischen Gedanken zusammenziehen will, leicht zu Widersprüchen führt. Soll es nämlich überhaupt gelingen, den Zusammenhang der Aussprüche Jesu auf den ihm eigenen Gedankenkreis zurückzuführen, so muß genau darauf geachtet werden, daß seine Verheißungen und seine Forderungen, welche sich gegenseitig bedingen, je nach den besonderen Veranlassungen oder Beziehungen gestaltet sind, welche die Umstände darboten. Wenn also seine Gedanken überhaupt „locirt" werden können, so wird weder das Schema der Linie, noch das der Fläche für die richtige Stellung derselben zu einander ausreichen, sondern man wird in jedem Falle die besondere Höhenlage der Gedanken berechnen müssen, wenn man sie ohne Widerspruch reimen will. Denn die besondere Beziehung der von Jesus ausgegangenen Reden, welche bei jeder Gruppe derselben beachtet werden will, ist zugleich das deutlichste Merkmal dafür, daß seine Wahrheitsmittheilung religiöser und nicht wissenschaftlicher Art ist.

Der besondere Zweck, diejenigen Gedanken Jesu festzustellen, welche in die Lehre von der Versöhnung einschlagen, wird zwar einen vollständigen Ueberblick über seine Verkündigung erfordern; indessen werden manche Glieder derselben nur angedeutet zu werden brauchen[1]). Zunächst tritt Jesus in der Eigenschaft eines

1) Unter den Quellen hat sich die Forschung direct an die synoptischen Evangelien zu halten, von welchen nach meiner Ueberzeugung die Schrift des Marcus den beiden anderen zu Grunde liegt; daneben erkenne ich die sogenannte Spruchsammlung als Quelle des Matthäus und Lukas an, so daß die ursprüngliche Gestalt derselben in den mittleren Capiteln des letztern deutlich hervortritt, hingegen der Inhalt derselben bald bei dem Einen, bald

israelitischen Propheten auf, nicht sowohl, weil er den Eintritt der vollendeten Herrschaft Gottes in der nahen Zukunft verkündet und von seinen Jüngern verkünden läßt (Mc. 1, 15. Mt. 10, 7); als vielmehr, weil er überhaupt ankündigt, daß der eigentliche und der endgiltige Zweck des göttlichen Bundes verwirklicht wird, und zwar mit dem Eindruck, daß sein Reden selbst zu dem unmittelbar bevorstehenden Ereignisse gehört, daß es den Charakter einer That im Auftrage Gottes hat (Mc. 1, 22). Denn daß die Herrschaft Gottes in der Nähe bevorsteht, daß dieses höchste Gut für die Israeliten endlich ins Leben treten soll, hat in Jesu Munde nicht den Sinn, daß die Sache doch der Zukunft und irgend welchen erst zu erwartenden Umständen anheimgestellt werde, sondern jener Ausdruck ist gemäß der vorausgeschickten Erklärung zu verstehen, daß die vorherbestimmte Zeit erfüllt ist (1, 15), in welcher die Herrschaft Gottes über das zu ihr berufene Bundesvolk wirksam wird. Die Herrschaft Gottes ist die Bestimmung des göttlichen Bundes mit den Israeliten, auf welche sich die Hoffnung der Propheten um so dringender gerichtet hatte, je weiter die heidnischen Neigungen des Volkes und dessen politische Abhängigkeit von anderen Völkern von dem Ziele abführten. Der Eindruck dieser Hindernisse war zugleich so groß, daß die Propheten die Erreichung des Zieles nur unter der Bedingung eines Bruches in der Geschichte, nämlich des göttlichen Gerichtes, und einer wunderbaren Ausrüstung des Bundesvolkes mit neuen geistigen Kräften vorstellten. Der Ausgang der kurzen Epoche des makkabäischen Priesterfürstenthumes hatte die Vorstellung von dem übernatürlichen Charakter der erwarteten Rettung in den Gemüthern des Volkes nur befestigt. Aber wie dasselbe

bei dem Andern unverändert geblieben ist. Das vierte Evangelium, welches, abgesehen von Kennzeichen der Ueberarbeitung, ich von dem Zebedaiden Johannes ableite, enthält eine Gestalt der Verkündigung Jesu, die durch die individuelle Aneignung des Verfassers stark bedingt ist, und deshalb den Gedankenkreis Jesu nicht mehr in der ursprünglichen Projection darbietet. Denn der Gedanke des Gottesreiches, welcher die Reden Jesu in den anderen Evangelien beherrscht, ist im johanneischen (3, 3. 5) nur beiläufig vertreten. Wie stark übrigens die alttestamentliche Grundlage der Reden Jesu bei Johannes ist, darüber vgl. Wendt, Der Gebrauch der Wörter ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός im N. T., in Stud. u. Krit. 1883. S. 511 ff.

seine Würdigkeit zu derselben durch die vollste Bundestreue in der Erfüllung des Ceremonialgesetzes darzuthun sich befliß, so rechnete es auf seine politische Unabhängigkeit oder vielmehr auf seine politische Herrschaft über die Völker als die unumgängliche Folge des Eintretens der Herrschaft Gottes, welcher es sich selbst unterwerfen wollte.

Jesus hat seine prophetische Verkündigung und sein gesammtes persönliches Wirken in den Dienst der Herrschaft Gottes nur zu stellen vermocht, indem seine Ueberzeugung den Boden der alten Offenbarung behauptete, und indem seine Lebensführung dem durch das Gesetz festgestellten Umfange der zugleich nationalen und religiösen Sitte seines Volkes treu blieb. Deshalb hat er auch nur zufällig die Grenzen des Landes überschritten; und obwohl er mit den weitest schauenden Propheten darin einig war, daß die entscheidende Wirkung für die Gottesherrschaft auch den anderen Völkern bestimmt sei, ja obwohl er sich der Ahnung nicht verschloß, daß sie nur in den anderen Völkern ihren Bestand gewinnen werde (Mt. 8, 11. 12; 21, 43), so hat er den vorzüglichen Anspruch der Israeliten an seinen Dienst selbst in peinlicher Weise aufrecht erhalten (Mc. 7, 27). Jedoch andererseits hat er weder sich selbst und seine Jünger an die Satzungen gebunden geachtet, durch welche die pharisäische Schule die gesetzliche Cultussitte zugespitzt hatte, noch hat er sich, auch nur mit einem Schritte, der populären politischen Meinung, welche durch dieselbe Schule vertreten war, genähert, daß die gewaltsame Befreiung von der Fremdherrschaft zur Durchführung der Herrschaft Gottes unumgänglich gehöre. Dieses sind auch die nothwendigen Bedingungen, ohne welche die Herrschaft Gottes nicht zu universeller Geltung bestimmt werden konnte. Eben darauf beziehen sich die Grundsätze, welche Jesus neben seiner persönlichen Beobachtung des Ceremonialgesetzes zu dessen Beurtheilung kundgegeben hat[1]; hiedurch wird die Möglichkeit in Aussicht gestellt, daß auch die gesetzlichen Grundlagen der israelitischen Cultussitte in dem Reiche Gottes außer Geltung gesetzt werden.

Die Herrschaft Gottes also, auf welche sich die Rede und die Wirksamkeit Jesu bezieht, hat nicht den Umfang der Welt-

1) Mc. 2, 27. 28; 7, 15; 12, 33. 34. Mt. 17, 25. 26. Vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche S. 29 ff.

leitung, sondern gilt dem geschichtlichen Gemeinwesen des israelitischen Volkes, welches Gott durch seine Gesetzgebung ordnet, und durch deren Ausführung leitet. Der Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnet die Herrschaft Gottes als die ihrer Absicht gemäß wirksame, in Folge unserer Ueberzeugung, daß die Herrschaft Gottes durch Christus eine Gemeinde gefunden hat, welche sich von Gott beherrschen läßt. Nach diesem Maßstabe spricht und schreibt man auch von dem Reiche Gottes unter dem alten Bunde. Indessen ist doch, damit Verwirrung vermieden werde, zu beachten, daß der letztere Sprachgebrauch ungenau ist, und daß weder Jesus noch seine israelitischen Zeitgenossen von einer Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der Vorzeit des Bundesvolkes etwas wissen. Was in dieser Hinsicht die Epoche David's dargeboten hatte, entsprach schon durch den Mangel an Dauer der Idee der Gottesherrschaft nicht vollständig, und die Verklärung der Erinnerung daran, welche in der Aussicht der Propheten vollzogen wird, ließ jene Epoche wirklicher Geschichte vielmehr in die Stellung eines erblassenden Vorbildes des vollen Ideals der Zukunft zurücktreten. Auf dem gemeinsamen Boden der Prophetie des A. T. begegneten sich nun die Ansprüche der Zeitgenossen Jesu und dessen prophetische Verkündigung darin, daß die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in einem Reiche von gehorsamen und gerechten Unterthanen noch bevorsteht, also noch nicht eingetreten ist.

Der zusammenfassende Ausdruck der ursprünglichen Verkündigung Jesu knüpft an die Verheißung der unmittelbar bevorstehenden Offenbarung der Herrschaft Gottes die allgemein geltende Aufforderung zur Sinnesänderung (Mc. 1, 15; vgl. 6, 12; Lc. 13, 3; 15, 7). Diese Zumuthung empfängt ihr volles Licht erst dadurch, daß Jesus in verschiedenen Abstufungen von Deutlichkeit den Gegnern wie den Zweiflern nahe legt, daß sein eigenthümliches berufsmäßiges Wirken selbst die Herrschaft Gottes verwirklicht. Indem er dämonisch Kranke heilt, also die Machtübung des Teufels schmälert, so ist die Herrschaft Gottes in das Leben getreten (Mt. 12, 28). Indem er den Armen die Botschaft des Gottesreiches, den Gefangenen die der Erlösung bringt, indem er Blinde sehend macht, so beweist er sich als den Träger der Gottesherrschaft (Lc. 4, 17—21; Mt. 11, 2—6). Allein es genügte nicht, wenn diese Erkenntniß sich irgendwo in einem augen-

blicklichen Bedürfniß nach Hilfe regte (Mc. 10, 46—52), noch weniger, wenn es in der Erwartung politischer Befreiung auftrat (11, 10); es kam vielmehr für Jesus darauf an, einen bestimmten Kreis von Menschen durch regelmäßige Einwirkung zu dem Gottesreiche zu erziehen, welches als das höchste Gut nur gilt, indem es zugleich die höchste Aufgabe für seine Theilnehmer einschließt. In diesem Sinne hat er die Zwölf aus dem übrigen Kreise seiner Anhänger dazu ausgewählt, ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν (Mc. 3, 14). Jene erste Bestimmung der Zwölf, welche der zweiten übergeordnet ist, bedarf einer um so aufmerksameren Beachtung, als ihre Wichtigkeit schon den folgenden Evangelisten entgangen ist, da Matthäus die Aussonderung der Zwölf überhaupt überspringt, Lukas (6, 13) aber nur ihre Bezeichnung als Boten angiebt. Denn nach der Darstellung des Marcus, dessen Erzählung in ihrem mittleren Theile überhaupt nach der Rücksicht angelegt ist, die Entwickelung des Verhältnisses dieser Jünger zu Jesus erkennen zu lassen, folgt aus der engern Gemeinschaft derselben mit ihrem Meister, daß Jesus sie zugleich zur Erkenntniß der Geheimnisse des Gottesreiches und zu der Ueberzeugung von seiner persönlichen Würde anleitet (4, 11; 8, 29). Indem es nämlich bei seiner prophetischen Thätigkeit darauf ankommt, daß die Jünger den Samen seines Wortes aufnehmen, um vielfache Früchte der Gerechtigkeit zu bringen (4, 14—20), so stellen sie sich durch ihr Bekenntniß unter die Herrschaft, welche Jesus als der gesalbte König in der Vertretung Gottes ausübt. Mit Hinblick auf die Jüngergemeinde, welche sich auf diesem Wege führen läßt, beantwortet Jesus die Frage der Pharisäer, wann und mit welchen Zeichen die Herrschaft Gottes auftreten werde, durch die Erklärung, dieselbe sei in Ausübung mitten zwischen den Fragenden, also an dem Ort, den die israelitische Religionsgemeinde einnimmt (Lc. 17, 20. 21). Von dieser also unterscheidet er seine Jünger als eine neue Gemeinde der Söhne Gottes, welche über die Religionsgemeinde der Knechte Gottes erhaben sind (Mt. 17, 24—27).

Indem Jesus weiß, daß er selbst als der Messias durch sein eigenthümliches Wirken die Herrschaft Gottes ausübt, so hängt für ihn die Verwirklichung derselben in einem Reiche von gehorsamen Unterthanen davon ab, daß er eine Gemeinde bildet, welche zu der sittlichen Aufgabe des göttlichen Reiches unter der

Bedingung geeignet wird, daß sie in ihrem Meister den Sohn Gottes und Träger der Herrschaft Gottes anerkennt. Da er aber diese Anerkennung seiner persönlichen Würde nicht in doctrinärer Weise hervorrief, sondern durch die Erfahrung seiner Jünger in dem engern Umgange mit ihm sich allmählich entwickeln ließ, da deshalb die Anregung der Sinnesänderung und die Erziehung in ihr sich als die nächste Aufgabe an der Jüngergemeinde darbot, so tritt der Gedanke des Gottesreiches in den Reden Jesu vorläufig in die Projection der Zukunft und wird in eine Reihe von Gütern umgesetzt, welche man sich durch das umgewandelte Handeln nach dem Willen Gottes aneignen soll. In diesem Sinne ergeht die Aufforderung an die Jüngergemeinde, nach dem Reiche Gottes und nach Gottes Gerechtigkeit, d. h. nach einer Gerechtigkeit zu streben, welche Gott als solche anerkennt (Mt. 6, 33), und werden diejenigen, welche den Willen Gottes erfüllen, als die Familie Jesu ausgezeichnet (Mc. 3, 34. 35). Die Formen dieser Gerechtigkeit, welche in der sogenannten Bergpredigt durch Beispiele antithetisch erläutert werden, sind in dem Grundsatze zusammengefaßt, daß wenn die Jünger nicht eine Gerechtigkeit leisten, welche von der heuchlerischen der Pharisäer wesentlich verschieden ist, sie nicht in das Reich Gottes eintreten werden (Mt. 5, 20; 23, 23). Die gerechte Handlungsweise, welche in der Bergpredigt anschaulich gemacht wird, und welche ihre Einheit in der Formel der beiden höchsten Gebote, der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten findet (Mc. 12, 29—31), ist der positive Inhalt und die Ausführung der vorgeschriebenen Sinnesänderung im Einzelnen. Denn dieselbe bedeutet den ganzen Umfang des erneuerten Willens. Ja diese praktische Gedankenreihe findet in den Makarismen eine Einleitung, in der sogar die allgemeine Sündhaftigkeit eingeschränkt zu werden scheint, welche in der allgemeinen Zumuthung der Sinnesänderung vorausgesetzt ist. Diese Sätze (Mt. 5, 3—10. Lc. 6, 20—22) weisen darauf hin, daß Menschen vorhanden sind, welche schon die dem Gottesreich entsprechende Gesinnung ausüben, welche also nicht erst ihren Willen zu verändern brauchen. Denn ihre Bezeichnung als solcher, welche nach Gerechtigkeit hungern und dursten, bedeutet nicht das indirecte Eingeständniß ihrer bleibenden sittlichen Unvollkommenheit, sondern ihr Streben nach solcher Gerechtigkeit, welche Gott anerkennen wird. Aber wie die Gerechtigkeit im Sinne des Alten Testaments nichts

weniger in sich schließt als die Leugnung des Bedürfnisses nach Sündenvergebung, so entzieht sich diese Klasse von Menschen nur darum der allgemeinen Aufforderung Jesu zur Sinnesänderung, weil sie dieselbe schon bethätigt; ihre Anwartschaft auf das Reich Gottes schließt jedoch die Angehörigkeit zu demselben nur insofern ein, als Jesus sie ihnen zuspricht.

Die vorbereitende Haltung tragen namentlich alle Aussprüche Jesu, in welchen die Theilnahme am Gottesreich und seinen Gütern als Vergeltung, ja als äquivalenter Lohn für das der Sinnesänderung entsprechende Handeln in Aussicht gestellt wird. Dem selbstsüchtigen Wohlthun, der heuchlerischen Frömmigkeit, welche des Lohnes von Gott verlustig geht (Mt. 5, 46; 6, 1. 2. 5. 16), wird in verschiedenen parabolischen Reden die Forderung einer Arbeit im Dienste Gottes gegenübergestellt, welche auf die Erwartung des Lohnes hingewiesen wird; der Lohn aber bedeutet die Theilnahme am Reiche Gottes (20, 1—16; 24, 45—51; 25, 14—30; Mc. 9, 41. 42). Während diese Erklärungen Jesu direct keine Beziehung dazu in sich schließen, daß das Gottesreich sich von seiner Person aus vollzieht, so tritt in anderen Aussprüchen die Ergänzung ein, daß der Lohn für die Leistungen und Aufopferungen bevorsteht, welche man um Jesu willen, im Anschluß an ihn ausübt (Mc. 10, 28—31; Mt. 10, 37—39; 5, 10. 11). Dadurch wird die Combination zwischen Leistung und Lohn in das Gebiet der definitiven Absicht Jesu übergeführt. Wenn es nämlich darauf ankommt, das Reich Gottes als Lohn zu empfangen, so müssen die entsprechenden Leistungen und Aufopferungen durch den Dienst gegen den Stifter des Gottesreiches bezeichnet sein. Und wenn dabei das Rechtsverhältniß zwischen Gott und Mensch, das in dem Begriffe des Lohnes ausgedrückt ist, befremdet, so wird zunächst gerade das Merkmal der Aequivalenz zwischen menschlicher Leistung und göttlicher Gegenleistung durch die besonderen Umstände der Gleichnißreden, in denen der Begriff seine Anwendung findet, aufgehoben; ferner aber läßt die Verknüpfung des Lohnes mit der Anerkennung der das Reich Gottes stiftenden Person Jesu die Gnade Gottes als den leitenden Grund und als den Maßstab des ganzen Verlaufes durchscheinen. Denn wie der Lohn, da er himmlisch, von Gott her ist, reichlich, überfließend, unerschöpflich heißt (Mt. 5, 12; 6, 20; Lc. 6, 23. 38; 12, 33), so wird seine Aequivalenz gegen die Leistung gerade ausgeschlossen,

indem er dieselbe um das hundertfache übersteigen soll (Mc. 10, 29. 30), indem der über Geringes getreu gewesene Knecht über Vieles (Mt. 25, 21—23; Lc. 19, 11—27), ja sogar über Alles gesetzt wird (Mt. 24, 46. 47; Lc. 12, 43. 44), oder indem der Herr zur Vergeltung seiner Dienste selbst ihn bedienen wird (Lc. 12, 37). Da es sich bei dem Gottesreich immer um ein identisches Gut handelt, so kann auch die längere Dienstleistung nicht mehr erwerben als die kürzere (Mt. 20, 1—16), und da man dem göttlichen Herrn zu aller Dienstleistung verpflichtet ist, so bleibt auch kein Raum für Verdienste, die nach Billigkeit belohnt werden dürften (Lc. 17, 7—10).

6. Die Theilnahme am Gottesreich als höchstem Gut wird also nicht als directes Product einer selbständigen Arbeitsleistung gedacht; denn die Fülle der göttlichen Verleihung greift über das Maß der vorausgesetzten menschlichen Leistung hinaus. Und zwischen beiden Theilen kann keine rechtliche Coordination gedacht sein, so gewiß alle diese Gleichnißreden den Eindruck vermitteln sollen, daß alles Streben nach dem Gottesreich (Mt. 6, 33) die Stiftung desselben durch Jesus und hierin die zuvorkommende Gnade Gottes voraussetzt. Deshalb ist es auch nur scheinbar, daß die göttliche Vergebung der Sünden ihren zureichenden Grund und ihr Maß an der vorausgehenden Versöhnlichkeit und Verträglichkeit der Menschen unter einander als an einer selbständigen That nach freiem Entschluß haben soll (Mc. 11, 25; Mt. 6, 14. 15; 18, 35). Denn der Ausspruch Mc. 11, 25, welchen die Socinianer als die eigentliche Regel des Christenthums in dem angegebenen Sinne geltend machen, stellt zwar eine Bedingung, ohne welche das Gebet nicht die richtige Art haben wird; dieselbe wird aber den Jüngern als der Gemeinde Jesu auferlegt, welche der vorausgehenden Gnade Gottes gewiß ist. Nun ist diese Bedingung selbst in dem Mustergebet ausgedrückt (Mt. 6, 12; Lc. 11, 4: καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν). Aber da die Sündenvergebung unter dieser Bedingung von Gott erbeten wird, so wird sie eben von den Gliedern der Gemeinde nicht durch eigenes analoges Verhalten verdient. Wird sie aber von dem Jünger Jesu erbeten, so hat sich derselbe als Glied der Gemeinde, welche Gott als ihren Vater anrufen darf (Mt. 17, 26), dadurch auszuweisen, daß er in der charakteristischen Probe

der Versöhnlichkeit den Willen Gottes erfüllt. Auch dient die Erzählung von der Sünderin (Lc. 7, 36—50) durchaus nicht zur Bestätigung der socinianischen Auffassung des Christenthums. Was Hengstenberg (I. S. 645) unter Zustimmung von Olshausen, de Wette, Bleek herausliest, nämlich daß dem Weibe die Vergebung ihrer Sünden von Jesus zugesprochen sei aus dem realen Grunde, daß sie durch extensiven Liebesbeweis die Intensität ihrer Liebesgesinnung kundgegeben habe, ist im Verhältniß zu der vorangeschickten Gleichnißrede geradezu widersinnig. Während der Pharisäer das Weib gemäß der öffentlichen Meinung für eine Sünderin hält, und sich durch die von Jesus gegen sie eingenommene Haltung an dessen prophetischer Einsicht irre machen läßt, so folgert Jesus aus der Regel, daß sich das Maß der Liebe der Menschen nach dem Maße der erfahrenen Güte und Nachsicht richtet, und aus der Vergleichung des Maßes von Liebe und Freundlichkeit, welches das Weib, und welches wiederum der Pharisäer ihm bewiesen haben, daß ihr ihre vielen Sünden vergeben sind. „Weil sie viel Liebe beweist" (ἠγάπησε πολύ als Resumtion ihrer verschiedenen Handlungen von deren Beginne an) ist also Erkenntnißgrund für die vorausgegangene Sündenvergebung, die ihr von Jesus her unter der Bedingung ihres Glaubens an ihn zu Theil geworden ist; so wie Niemand zweifeln kann, daß der umgekehrte Satz ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ das letztere als reale Folge des ersten ausspricht.

Wie also hinter allen Verheißungen der Theilnahme an dem Gottesreich, welche Jesus an bestimmte sittliche Leistungen knüpft, sein Gedanke wirksam ist, daß er selbst das Gottesreich in der zu ihm gehörenden Gemeinde in das Leben führt, so setzt auch die Bedingtheit der Sündenvergebung durch die Versöhnlichkeit gegen die Menschen, welche den Jüngern direct und indirect vorgeschrieben wird, voraus, daß er selbst als der Sohn des Menschen und als der Gründer der Gemeinde des Gottesreiches die Vollmacht hat, gegenwärtig die Sünden zu vergeben (Mc. 2, 10). Nun gehört die Sündenvergebung in dem prophetischen Entwurfe der Zukunftshoffnung nicht sowohl zu den Functionen, in welchen die Herrschaft Gottes sich an dem Volke bewährt, welches in Gehorsam sich derselben unterwirft und anschmiegt, als zu der Vorbereitung in dem Gerichte, der Scheidung zwischen den unwürdigen und den würdigen Genossen des Bundesvolkes. Das Gericht und die

Aufrichtung der Herrschaft Gottes war von den Propheten stets als wunderbares Eingreifen Gottes in die Geschichte vorgestellt worden, und diejenigen unter ihnen, welche eine Führung der Gottesherrschaft durch den Davididen erwarteten, ließen denselben stets nachträglich eintreten. Wird aber schon die Stiftung des Gottesreiches dem Messias zugewiesen, so zieht die Relation zwischen diesem Acte und dem Gerichte die Folgerung nach sich, daß der Messias auch die Scheidung im Volke vorzunehmen habe; was in der Ansicht des Täufers Johannes deutlich hervortritt (Mt. 3, 10—12). Deshalb ist es auch nicht wahrscheinlich, daß Jesus, indem er sich zur Stiftung des Gottesreiches berufen achtete, jenen Gedankenzusammenhang aufgelöst und das messianische Gericht in jeder Beziehung an den zukünftigen Abschluß des Gottesreiches verlegt haben sollte. Dies ist nur der Fall mit der dramatischen Ausführung jenes Gedankens und in Beziehung darauf, daß auch das von Jesus gestiftete Gottesreich in seiner geschichtlichen Entwickelung wieder von der Sünde durchzogen werden wird (Mt. 13, 24—30. 47. 48). Allein wenn die sinnenfällige Gestalt des Eintretens der göttlichen Herrschaft, auf welche die politische Hoffnung der Israeliten rechnete, von Jesus nicht bestätigt worden ist, so brauchte, ja so vermochte er sogar nicht, auch der sinnenfälligen Ausprägung des Gedankens vom vorausgehenden Gerichte zuzustimmen. Soll er jedoch nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit die feststehenden Beziehungen des Gedankenkreises zerrissen haben, welcher seine persönliche Thätigkeit leitete, so wird er von vorn herein auch der Vollmacht zum Gerichte sich bewußt gewesen sein, das er freilich in derselben geistigen Weise ausüben wollte, wie seine Vorstellung von seiner Gottesherrschaft beschaffen war. Deshalb scheinen mir die Aussprüche im johanneischen Evangelium von der höchsten sachlichen Authentie zu sein, daß er das Gericht vollziehe, zwar nicht als die Verfügung sinnenfälliger Strafübel, aber als die Scheidung der Menschen, sofern in dem einen Theil der Glaube an ihn selbst erweckt wird, in den Anderen der Unglaube beharrt (Joh. 3, 17. 18; 5, 22—24. 26. 27. 30; 12, 47). Freilich enthalten die anderen Evangelien keinen Ausspruch, welcher sich im Wortlaute hiemit berührte; allein sachlich kommt mit jenem Gedanken überein, daß Jesus dem ihm erkennbaren Glauben bestimmter Personen die Sündenvergebung zuspricht (Mc. 2, 5; Lc. 7, 49. 50), daß

er erklärt, nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, indem er durch Erweckung des Glaubens die Menschen von ihren nächsten Angehörigen scheidet (Mt. 10, 34. 35), daß er durch seine Rede je nach der Weckung von Empfänglichkeit oder Widerstand das bisherige Verhältniß der Menschen zum Gottesreiche umkehrt (Mc. 4, 11. 12; Joh. 9, 39).

Dagegen ist es außer Zweifel, daß Jesus, indem er das Gottesreich stiftet, auch die Wirkung des Rettens sich beilegt, welche schon auf der Stufe des Mosaismus, dann aber auch in der spätern prophetischen Erwartung als Vorbedingung dazu gedacht ist, daß die Herrschaft Gottes in dem Bundesvolk zur Ausübung kommt (Lc. 19, 10; 13, 23; Mt. 18, 11; Mc. 10, 26; Joh. 3, 17; 5, 34; 12, 47). Auf der Stufe des Alten Testaments handelt es sich bei dieser Vorstellung darum, daß die politische Abhängigkeit der Israeliten, welche ihrer Bestimmung zum Volke Gottes widersprach, aufgehoben werde. Da nun diese Deutung für Jesus nicht in Betracht kommt, so wird die Unangemessenheit der Lage, aus welcher die σωζόμενοι befreit werden, unbestimmt als das Zerstreutsein bezeichnet (Mt. 23, 37; Joh. 11, 52), aus welchem die Menschen in die Gemeinde Jesu gesammelt werden, oder als der Zustand des Verlorenseins, aus welchem der Berufende sie herausfindet (Mt. 18, 11—14; Lc. 15, 4—10). Denn die Berufung zu dem Segen und zu der gemeinsamen Aufgabe des Gottesreiches ist die Form, in welcher Jesus sein Geschäft des Rettens vollzieht (Mc. 2, 17; Mt. 22, 2—14; 20, 1—16), so daß das Retten und die Anregung der Sinnesänderung zusammenfallen. Rettet Jesus die Verlorenen, indem er sie in seine Gemeinde beruft, über die er die Gottesherrschaft wirksam macht, so sind diejenigen von ihm gerettet, welche durch die Gewährleistung des höchsten Gutes sich zugleich zu dem Gehorsam gegen die Anforderungen an die Gemeinde Jesu bestimmen lassen. Vollzieht sich also die Rettung durch Jesus in dem Antriebe zur Sinnesänderung, so ist das Zerstreut- und Verlorensein Bild der Sündhaftigkeit. Diese Thatsache ist als allgemeiner Zustand der Menschen eben in diesen bildlichen Ausdrücken vorausgesetzt, auch indem als Correlat der zu erwartenden göttlichen Vergebung immer die Mehrheit der einzelnen Thatsünden bezeichnet wird (Mc. 2, 5—10; 3, 28; 11, 25. 26; Lc. 7, 47—49; Mt. 6, 12. 14. 15). Eben in diesen Erscheinungen zeigt sich, daß die

Menschen den Charakter ἁμαρτωλός oder νεκρός haben (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 30; 18, 13).

Um aber das Gewicht dieser Vorstellung zu verstehen, muß man beachten, daß Jesus innerhalb der den Menschen gemeinsamen Sündhaftigkeit zwei Stufen unterscheidet. Nicht alle Sünde ist mit der Fähigkeit gerettet zu werden verbunden; mit denselben Ausdrücken für die Sünde, welche diese Fähigkeit vorbehalten, wird auch ein Grad der Sünde bezeichnet, in welchem die Rettungsfähigkeit und die Möglichkeit der Sinnesänderung ausgeschlossen, vielmehr das endgiltige Verderben sicher ist (Mc. 8, 38; Mt. 12, 39—45; 13, 49. 50; 8, 22). In diesem Sinne wird von allen übrigen Sünden, welche Vergebung finden können, diejenige gegen den heiligen Geist unterschieden, welche die Schriftgelehrten begingen, die gegen ihr Gewissen die Wunderkraft Christi vom Satan ableiteten (Mc. 3, 28—30). Alles dieses aber vereinigt sich in dem Gedanken, daß dieser höhere Grad von Sünde, die Vollendung derselben in ihrer Art, erst zu Stande kommt in dem Widerstande, den man der Erscheinung des vollendeten Guten und der Anbietung der Rettung in Jesu persönlichem Wirken entgegensetzt. Wie es bei Johannes charakteristisch ausgedrückt ist, würde die Sünde, die Jesus vorfindet, als Blindheit kaum für Sünde zu achten sein; sofern aber die Verblendeten sich in absprechendem Urtheil gegen ihn erheben, wird die Sünde in ihnen erst vollständig, d. h. eben mit Ausschluß der Möglichkeit der Rettung (9, 41; 15, 22—24). Diese Unterscheidung im Umkreise der allgemeinen Sündhaftigkeit findet ihr Vorbild an dem Grundsatze des Mosaischen Gesetzes (Num. 15, 27—31), daß zwar die Sünde „aus Versehen" auf dem Wege des Sündopfers Verzeihung findet, daß hingegen die „mit erhobener Hand" die Vernichtung durch den Zorn Gottes nach sich zieht. So wie nun die letztere Art von Sünde einen Abfall von dem Bunde in sich schließt, die erstere Art aber die Bundestreue und den Bestand des Bundes nicht verletzt, so hat die Rettungsfähigkeit nach dem Urtheile Jesu den Sinn, daß man als Sünder von Gott dazu erwählt ist, in sein Reich einzutreten (Mt. 20, 16; 22, 14). Fällt also der Umfang der göttlichen Erwählung und der Kreis derjenigen, an welche Jesus äußerlich seine berufende Rede richtet, nicht zusammen, so kommt durch die erfolgreiche Berufung an den Tag, wer von Gott zur Theilnahme an seinem Reiche vorherbestimmt ist (Lc. 10, 20;

Mt. 25, 34). Umgekehrt wird die Berufung eben an denen wirksam, welche Söhne des Friedens (Lc. 10, 6), d. h. zum Frieden vorherbestimmt sind, oder welche durch Gottes Willen auch in der Verlorenheit schon Kinder Gottes sind (Joh. 11, 52; 8, 47; 17, 6; 18, 37) und an dem göttlichen Zuge zur Wahrheit theilnehmen (6, 44. 45). Wenn also die Sündhaftigkeit die negative Voraussetzung der rettenden oder erlösenden Wirkung Christi ist, so ist sie auf einen relativen Grad bestimmt, und zwar dadurch, daß mit ihr in den einzelnen Personen die geheime Erwählung durch Gott zusammengedacht wird. Hingegen die Sünde, welche den in ihrer Art vollendeten Grad des Widerspruchs gegen Gott darstellt, schließt die Möglichkeit der Rettung aus, sofern sie überhaupt erst durch die Entscheidung des Willens gegen die durch Jesus vertretene Heilsabsicht Gottes zu Stande kommt, und nicht schon vorher vorhanden ist.

Die bisher erörterten Beziehungen des Gedankenkreises Jesu kommen also auf Folgendes hinaus. Er verkündigt das gegenwärtige Eintreten der Herrschaft Gottes in dem Bundesvolk, indem er sich selbst als den berechtigten Träger derselben darstellt oder errathen läßt. Er denkt deshalb an die Vollziehung des göttlichen Reiches nur unter der Bedingung, daß eine Jüngergemeinde sich zu ihm als dem Inhaber der Gottesherrschaft bekennt. Er bewährt die Richtigkeit dieses Zusammenhanges, indem er durch Zusicherung der Sündenvergebung und Anregung der Sinnesänderung diejenigen, welche mit Glauben sich ihm anschließen, von den übrigen Unwürdigen scheidet und aus ihrer Verlorenheit in der Sünde rettet [1]). Indem jetzt die Frage danach sich erhebt, wie sich die Absicht der Gottesherrschaft Jesu in dem Reiche Gottes verwirklicht, soll nur daran erinnert werden, daß hiefür zwei Grenzpunkte aus der Anschauung Jesu schon feststehen, nämlich seine Würde als des Christus oder Messias und die von ihm wirksam berufene Gemeinde derer, welche sich zu seiner Würde

---

1) Auf derselben Linie d. h. ohne Hervorhebung der specifischen Bedeutung des Todes Christi, halten sich auch die zwei Aussprüche des Petrus in der Apostelgeschichte (2, 38; 3, 19), indem der letztere durch die vorhergehende Rede dahin erläutert wird, daß der Zweck der Auslöschung der Sünden von Sinnesänderung und Umkehr insofern abhängt, als diese zur Anerkennung Jesu führen. Ebenso daselbst (13, 38. 39) der Ausspruch des Paulus.

bekennen, und durch diesen Act sich als solche ausweisen, welche von der übrigen Welt geschieden, aus der Sündhaftigkeit gerettet und im Geheimen von Gott erwählt sind. Soll nun in diesen und durch diese das Reich Gottes zu Stande kommen, so geschieht es so, daß man den leitenden Willen Gottes durch die That befolgt. Diejenigen sind die Verwandten Jesu, welche den Willen Gottes (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) ausführen (Mc. 3, 35). Der entscheidende Werth liegt also nicht schon in dem Bekenntnisse der Herrschaft Jesu und in irgend welchen durch das Interesse an ihm bedingten großartigen Leistungen, sondern in dem sittlichen Gehorsam der Bekenner Christi (Mt. 7, 21—23). Dieses ist die Gerechtigkeit, welche man zugleich mit dem Reiche Gottes vor allem Andern zu erstreben hat, und ohne welche man nicht zu demselben gehört (6, 33; 5, 20). Der directe Maßstab derselben liegt in der Gesetzgebung des Alten Testaments vor, wie sie von dem Propheten Moses begonnen und von den übrigen Propheten fortgesetzt, endlich wie sie in den beiden höchsten Geboten der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten, einschließlich des Feindes zusammengefaßt ist (5, 17; 22, 36—40; 5, 43—48; Lc. 10, 25—37). Aber die Erfüllung des Gesetzes führt zum ewigen Leben, unter der Bedingung des Anschlusses an die Jüngergemeinde und der besonderen Verzichtleistungen, welche dazu nothwendig sind (Mc. 8, 34—37; 10, 17—22). Unter dieser Voraussetzung kommt durch die Uebung der Gerechtigkeit in der Gemeinde der Bekenner Christi das Reich Gottes zu Stande, in einem zeitlichen Verlaufe, welcher an dem Wachsthum der Pflanze und an der Durchdringung des Mehles mit dem Sauerteig seine Vorbilder hat (Mc. 4, 26—32; Mt. 13, 31—33). Hiedurch ist zugleich angedeutet, daß das Gottesreich seine volle Verwirklichung nicht schon in der Gegenwart Christi, sondern in der Zukunft hat (Mc. 9, 1); und gerade im Angesicht des scheinbar ungünstigen Ausganges seiner Lebensabsicht, indem er sich vor dem Hohenpriester als den Christus bekennt, fügt Jesus die Gewißheit hinzu, daß er fortan unter den Merkmalen der Danielischen Vision sich als den Herrn des Gottesreiches bewähren werde (14, 62). Endlich ist das dem Gottesreich entsprechende sittliche Handeln durch den Gedanken geleitet, daß das Reich Gottes das höchste Gut ist, dessen Erwerb alle Güter, auch solche, welche wie die Ehe sittlichen Werthes sind, überwiegt (Mc. 9, 43—47; Mt. 13, 44—46; 19, 12), und daß, wer Gott

dient, nicht zugleich einer andern Macht verpflichtet sein kann (Mt. 6, 24). Wie nun hierin auch das höchste Gut erlebt oder das ewige Leben erzielt wird, so ist das Streben nach dem Gottesreich als Voraussetzung eingeschlossen, indem Jesus denjenigen das Leben verbürgt, die es seinetwegen aufzuopfern bereit sind (Mc. 10, 28—30; 8, 35), nämlich indem sie darin einer Nöthigung folgen, welche sich aus der Gottesherrschaft Jesu ergiebt. Mit diesen Anforderungen und Vorschriften steht im Einklang, was Jesus in den Reden bei Johannes als sein persönliches Verhalten bezeichnet. Kommt das Reich Gottes zu Stande, indem seine Jünger den Willen Gottes ausführen, so beruht sein Anspruch, das Reich Gottes zu stiften, darauf, daß es seine Speise, d. h. das Mittel seiner Selbsterhaltung wie der Genuß seines persönlichen Selbstgefühls ist, den Willen und das Werk Gottes, welches seine Berufsaufgabe bildet, zu vollbringen (Joh. 4, 34). Diese Solidarität mit Gott als seinem Vater erklärt er nicht, aber bezeichnet er, indem er das Geheimniß seines Lebens ausspricht, nämlich daß er Gott kennt, um ihn zu offenbaren auf Grund dessen, daß Gott allein ihn als seinen Sohn kennt (Mt. 11, 27). Deshalb sind die Werke, die er im Auftrage Gottes übt, Gottes Werke selbst (Joh. 9, 3. 4; 10, 14). Allein indem er die Liebe Gottes als den Grund seiner eigenthümlichen Persönlichkeit und seines entsprechenden Wirkens voraussetzt (15, 9; 17, 26), so bezeichnet er als die Bedingung dieser Thatsache, daß er selbst die Gebote Gottes beobachtet, insbesondere daß er bereit ist, in seinem Berufe sein Leben aufzuopfern (15, 10; 10, 17). Diese Anschauungen müßten für das synoptische Bild Jesu ergänzt werden, auch wenn sie sich nicht bei Johannes vorfänden.

7. Obgleich Jesus sich nicht als den Stifter des Gottesreiches und als den Inhaber der Vollmacht, Sünden zu vergeben, wissen konnte, wenn sein Gewissen und seine Erinnerung durch irgend eine eigene Vergehung befleckt gewesen wären, so ist er sich doch bewußt gewesen, daß sein Wirken erst dann vollständig und seine Absicht erst dann sicher gestellt sein werde, wenn er seiner Aufgabe auch unter den Leiden treu blieb, welche in Folge seines göttlichen Berufs und der feindseligen Gegenwirkung der bestehenden Weltmächte gegen dessen Ausübung ihn treffen werden. Indem er als Spitze derselben die gewaltsame Tödtung vorhersah,

kam es für die Authentie wie für den Erfolg seines Wirkens darauf an, daß er die Versuchungen überstand, welche aus der Collision des Selbsterhaltungstriebes mit der Berufspflicht sich ergeben konnten. Die synoptischen Evangelien lassen Jesus nach dem Bekenntnisse des Petrus mit der Vorherverkündigung des Todes an seine Jünger beginnen, den die Feindschaft seiner Gegner über ihn verhängen wird (Mc. 8, 31). Der Pragmatismus dieser Darstellung ist klar. Denn nachdem seine Jünger in ihm den Messias erkannt hatten, mußte der Versuchung, seine Aufgabe im politischen Sinne zu verstehen, direct entgegengewirkt werden. Und wie die Lage von Jesus beurtheilt werden mußte, konnte er schon früh nicht zweifelhaft darüber sein, daß die sich steigernden Gegenwirkungen, welche seine öffentliche Thätigkeit erfuhr, sich in gewaltsamer Beendigung seines Lebens vollenden würden. Wie früh sich diese Ueberzeugung in ihm festgestellt hat, läßt sich aus den Quellen nicht ermitteln. Denn die Andeutung, welche er Mc. 2, 20 gegen die Schriftgelehrten ausspricht, hat keine Zeitbestimmung, da die Gruppe von Schilderungen des Conflicts zwischen Jesus und den Schriftgelehrten, der sie angehört, nur aus sachlicher Rücksicht gebildet ist. Allein seitdem er den Jüngern den Tod vorhergesagt, hat er nach der Darstellung des Marcus (8, 34. 35) auch dem zufällig versammelten Volke die entsprechende Wahrheit nicht verhehlt, daß man in der Gemeinschaft mit ihm überhaupt bereit sein müsse, auf das Leben zu verzichten, um es im wahren Sinne zu erhalten. Diese Gedankenreihe stützt sich auf die Erfahrung, welche alle Gerechten und Propheten haben machen müssen (Mt. 5, 11. 12; 23, 34—36); sie beruht aber im Grunde auf der Erkenntniß, daß das sittliche Recht der Selbsterhaltung seine Schranke an der Berufspflicht hat.

Diese Gedankenreihe, in welcher Christus zwischen sich, den Propheten und seinen Jüngern keinen wesentlichen Unterschied macht, wird nun aber überboten durch zwei Aussprüche, in welchen Jesus seiner Bereitwilligkeit, um des Berufes willen zu sterben, den Zweck hinzufügt, dadurch einen Heilserfolg für seine Jünger hervorbringen. Er ist gekommen zu dienen, καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mc. 10, 45); und in der Abendmahlshandlung bezeichnet er seinen bevorstehenden Tod als das Bundesopfer zu Gunsten Vieler (14, 24). Da nun hiebei ohne Zweifel die Verkündigung des Jeremias (31, 31) von dem

neuen Bunde, der auf Vergebung der Sünden begründet werden soll, anklingt, so ist der Zusatz bei Mt. 26, 28, wenn auch nicht authentisch, so doch sachgemäß richtig. Jedoch bevor zur Erklärung dieser Aussprüche übergegangen werden kann, darf nicht unerwähnt bleiben, daß Baur[1]) ihre Aechtheit in Zweifel gezogen hat. Den Sinn der ersten Erklärung findet er in dem Gedanken, daß Jesus um den Preis seines Lebens die Menschen aus der Gefangenschaft der Sünde und des Todes befreien wolle. „Wie paßt nun aber, muß man fragen, zu der voraufgehenden einfachen Ermahnung zur Demuth und zu aufopfernder Gesinnung eine solche dogmatische, schon einer bestimmten Erlösungs- und Versöhnungstheorie angehörende Vorstellung, — daß die Sünden nicht ohne ein für sie gegebenes Aequivalent aufgehoben werden können? Entweder also hat Jesus den Ausspruch nicht gethan oder in einer andern Form. Die vorangehende Ermahnung Jesu hat ihren vollständigen Sinn auch ohne einen weitern Zusatz; — also kann er nur gesagt haben, des Menschen Sohn sei nicht gekommen um zu herrschen, sondern um zu dienen, und aus Liebe zu den Menschen alle Leiden zu übernehmen, die mit seinem Berufe verbunden sind.“ Das ist kein kritisches, sondern ein ganz willkürliches Verfahren! Gegen die Aechtheit der Abendmahlsworte argumentirt Baur in folgender Weise. Da das Gebot der Wiederholung der Handlung bei Paulus und bei Lukas in den Berichten des Marcus und Matthäus fehlt, und dadurch die Vermuthung hervorgerufen werde, daß es nicht von Jesus ausgesprochen sei, so müsse die weitere Vermuthung erlaubt sein, ob die (von allen vier Zeugen vertretene) Hinweisung auf die versöhnende Kraft des Todes Jesu von ihm selbst herrühre. „Je leichter jene Worte περὶ πολλῶν und ὑπὲρ ὑμῶν als bloße Zusätze genommen werden können, um so mehr kann man auf den Gedanken kommen, daß sie ursprünglich nicht zur Sache gehören. Die Handlung Jesu hat auch ohne die Beziehung auf die Versöhnungsidee ihren guten Sinn, wenn wir annehmen, in der Ahnung seines nahen Todes habe er seinen Leib mit dem gebrochenen Brot und sein zu vergießendes Blut mit dem Wein verglichen.“ Nun komme freilich das Blut als das des neuen

1) Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie (nach seinem Tode herausgegeben) S. 100 ff.

Bundes in Betracht, in der Beziehung, „daß der Tod Jesu nicht blos Bundesopfer, sondern auch Sühnopfer sei, daß durch seinen Tod eine Versöhnung gestiftet werde, wie unter dem alten Bunde nicht stattfand, daß man also nur durch diesen Versöhnungstod selig werden kann, nicht aber durch das, was der alte Bund enthielt, auch nicht durch die Erfüllung des Gesetzes." Daß nun diese Gedankenreihe Jesu fremd sei, folgert Baur daraus, daß sie 1) in Widerspruch stehe mit der Erklärung in der Bergrede, er sei nicht gekommen, um die alte Religionsverfassung, das Gesetz auch nur im Geringsten aufzuheben, — hingegen S. 55 erklärt Baur, daß Jesus sich über die fortdauernde Geltung des Gesetzes nicht auf solche Weise ausgesprochen haben könne, wie ihm der judaistische Matthäus beilegt; 2) daß wenn sich Christus wesentlich als den Versöhner der Menschen mit Gott durch seinen Tod angesehen hätte, zu erwarten wäre, er werde diesen Gedanken zum Gegenstand seiner Lehrvorträge gemacht haben, — hingegen S. 45 hat Baur Jesus als den Stifter neuer Religion dadurch bezeichnet, daß er nicht einen dogmatischen Lehrbegriff, sondern nur Grundanschauungen und Principien als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins vorgetragen hat; 3) daß der von Jesus vorgeschriebene Weg der Gesetzerfüllung zum Zwecke des Gottesreiches zwar das Bedürfniß nach Sündenvergebung nicht ausschließe, daß aber sonst nie von ihm auf deren Anknüpfung an einen Versöhnungsact hingewiesen, sondern einfach vorausgesetzt werde, daß alle, welche ihre Sünden von Herzen bereuen, unmittelbar der Vergebung derselben versichert sein dürfen, — was nicht wahr ist, da Jesus die Sündenvergebung an seine Person und das gläubige Vertrauen zu derselben knüpft. Dieses aber ist eine Thatsache, deren richtiges Verständniß die nächste Voraussetzung für den Gedanken bildet, daß seine Person auch in ihrer Vollendung durch den Tod der Gemeinde der Gläubigen die Sündenvergebung verbürgt. Baur's Zweifel gegen die Authentie der Abendmahlsworte sind so gewiß einer kritischen Launenhaftigkeit entsprungen, als „die Kritik" von Holsten[1]) wenn auch ungern die Aechtheit der beanstandeten Aussprüche Jesu zugesteht.

1) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus (1868) S. 176 ff. in der Abhandlung über „die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangelium".

Dieser Gelehrte nämlich hat den Zusammenhang des Gedankens der Abendmahlsrede mit dem übrigen Bestande der Anschauung Jesu von seinem Leiden so erörtert, daß darin eine Modification der Ansicht auftritt, welche Baur zu der gewaltthätigen Ausscheidung getrieben hat. Die Anspielung Jesu auf seinen Tod als Sühnopfer bei der Abendmahlshandlung versteht Holsten in demselben Sinne, den er der gleichen Vorstellung des Paulus abgewonnen hat. Der Tod des Messias, welchen Paulus als den Ausdruck des neuen Heilsprincips bekennt und verkündet, soll von Paulus als der einzige Inhalt der messianischen Thätigkeit Jesu unter dem Gesichtspunkte erkannt sein, daß darin die absolut nothwendige Vermittelung des göttlichen Heilswillens enthalten sei. Der Tod des Messias sei stellvertretendes Sünd- oder Schuldopfer für die Sünde der Sündigen, damit diese in Folge des Opfers Gerechtigkeit und Leben empfangen, nach der Regel der Heilsökonomie, daß der Tod des Sündopferthiers stellvertretender Tod des Sünders sei (a. a. O. S. 136). Nun findet aber Holsten daneben sowohl in der Apokalypse, als auch in den synoptischen Reden Jesu den Gedanken, daß Jesus den Märtyrertod in Folge seiner Berufstreue erleidet, wie die Propheten; und diese historisch-religiöse Reflexion vergleicht er mit jener dogmatisch-religiösen in folgenden Urtheilen. „In dieser nämlich ist der Kreuzestod Ausdruck des besondern göttlichen Heilswillens, in jenem Sinne Ausdruck des allgemeinen göttlichen Schicksalswillens; in der einen die Heilsthat Gottes und des Messiasheilands selbst, und der höchste Ausdruck göttlicher Gnade gegen die Menschen, in der andern die Sündenthat der Menschen, und der höchste Ausdruck menschlicher Verstocktheit gegen Gott[1]); in der einen die Offenbarung des neuen Heilsprincips, in der andern nur die Verwirklichung eines allgemeinen weltgeschichtlichen Gesetzes; in der einen der wesenhafte Zweck der Sendung des Messiasheilands, in der andern ein begleitender Umstand des Erdenlebens des Messiaspropheten; in der einen der absolut nothwendige Act der Heilswirksamkeit des Messiasheilands, in der andern als eine

1) Ich bemerke hiezu, daß diese Antithese nach Holsten's Voraussetzungen selbst nicht vollständig ist; der Märtyrertod ist nur der Erscheinung nach That der Feinde Gottes, im Grunde aber die That des vollständigen Berufsgehorsams gegen Gott.

für das Heilswerk absolut gleichgiltige Thatsache[1]) nur das letzte Glied in der Reihe von Leiden des Messiaspropheten; in der einen ist der Kreuzestod die Substanz, in der andern ein Accidens des messianischen Heilswerkes[2]). Beide Anschauungen schließen sich gegenseitig aus, sobald die dogmatisch-religiöse die vollen Consequenzen ihres Principes gezogen hat" (S. 148). Obwohl also Jesus den dogmatischen Gedanken eines stellvertretenden Sühnopfertodes ohne Zweifel in den Abendmahlsworten auf sich bezogen hat, so habe doch „die Kritik" kein Recht, diesem Gedanken eine für das messianische Bewußtsein Jesu entscheidende Bedeutung beizumessen, da sich keine Spur davon finde, daß Jesus seinen Sühnopfertod auf eine für die Heilsökonomie nothwendige Willensfügung Gottes zurückführe. Vielmehr ergebe sich aus dem Gebet Jesu in Gethsemane, daß er die Vollendung des messianischen Werkes auch ohne seinen Tod als möglich weiß, daß er, wenn er seinen Tod als gewiß ahnte, ihn doch nur von dem freien Schicksalswillen Gottes als begleitenden Umstand seiner messianischen Wirksamkeit abhängig dachte. Demnach drücke die Abendmahlsrede Jesu nur einen Gedanken des Augenblickes aus, der weder das Bewußtsein Jesu, noch das seiner Jünger zu erfüllen und momentan umzugestalten vermochte; erst in der Folge durch Paulus sei er wirksam geworden, die ursprüngliche Idee des Märtyrertodes zu verdrängen (S. 177—179). Dieses Resultat der Kritik, sagt Holsten, könnte nur irrig sein, wenn es mit dem messianischen Bewußtsein Jesu in Widerspruch stände. Um also eine solche Einwendung abzuschneiden, verräth der Kritiker, daß Jesus selber sich in dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur als den zum Sohne Gottes im kommenden Himmelreich erst noch bestimmten Messias erfaßt, daß er die volle Wirklichkeit des Messiasthums erst an den wirklichen Eintritt des Himmelreiches durch eine Allmachtsthat Gottes geknüpft habe, für welchen seine gegenwärtige Wirksamkeit nur einleitende Vorbereitung sei. Mit

1) Ich bemerke hiezu, daß nach dem Gange der Vergleichung diese Angabe ungehörig ist, denn die religiös-historische Reflexion soll sich ja nicht auf das Heilswerk beziehen. Also nach Holsten's Prämissen ist der Tod des Messiaspropheten eine in seinem Schicksal relativ nothwendige Thatsache.

2) Diese Antithese ist wieder unrichtig gebildet. Sie muß heißen: In der einen ist der Kreuzestod die Substanz des Heilswerkes, in der andern ein Accidens im Schicksal des prophetischen Individuums.

dieser irdischen Lage Jesu sei nun von Anfang an die Vorstellung von Leiden untrennbar verknüpft; aber nach dem Maßstabe der Lebensordnung, welche die Bergpredigt enthält, sei die Vorstellung von einem Sühnopfertode des Messias für Jesus überflüssig und undenkbar. Sie konnte erst eintreten, wenn er aus seinem ursprünglichen Vorstellungskreise hinaustrat; sie trat auf Anlaß der äußern Situation des Passahmahles in ihm auf; aber weil sie seinem eigensten messianischen Bewußtsein fremd war, hielt er sie nicht fest, sondern kehrte im Gebet in Gethsemane und in der Klage über Verlassenheit durch Gott zu der ersten Anschauung von der blos individuellen Beziehung der Leiden zurück (S. 182—185).

Unter dem Unbegreiflichen, welches diese Erörterung darbietet, bemerke ich zunächst, daß der Kritiker dieses, wie er es darstellt, ganz zufällige Auftauchen der Sühnopfervorstellung in der Abendmahlshandlung unmittelbar vorher als das Ergebniß der nothwendigen Dialektik des messianischen Bewußtseins in Jesus ankündigt; nur ist es S. 184 bei dieser Ankündigung geblieben, ohne daß ihr eine Folge gegeben würde. Denn übrigens wird eben die Behauptung festgehalten, daß Jesus nur zufälligerweise seinen Tod als Opfer angesehen habe. In dem Beweise dieser Behauptung hat man aber nicht nur die Fertigkeit der Dialektik sondern auch die Sicherheit in der Logik zu vermissen. Denn daß Holsten die beiden Ansichten vom Tode Christi, welche er unterscheidet, und welche sich nach seinem Urtheile gegenseitig ausschließen, also sich widersprechen, nicht einmal durch richtig gebildete Antithesen zu erläutern vermocht hat, glaube ich durch meine Anmerkungen erwiesen zu haben. Wenn also die eine dieser Ansichten auf den besondern Heilswillen, die andere auf den allgemeinen Schicksalswillen Gottes zurückführt, so kann ich darin keinen Grund ihres Widerspruches, vielmehr gerade die Möglichkeit dessen erkennen, daß die erste Ansicht von der zweiten eingeschlossen wird, daß die dogmatisch-religiöse Reflexion vom Sühnopfertode Christi die historisch-religiöse Reflexion auf seinen Märtyrertod voraussetzt, und daß umgekehrt diese Ansicht sich zu jener zuspitzt. Oder seit wann gebietet die Logik, das Besondere und das Allgemeine als Gegensätze zu denken, aus deren gleichzeitiger Beziehung auf das einzelne sich ein Widerspruch ergäbe? Wenn die Sühnopfertheorie, wie Holsten (S. 136) dieselbe formulirt, den Sinn

eines stellvertretenden Strafvollzuges enthält, bei welchem sich der Messias rein passiv verhält, so ist dieser Gedanke freilich gänzlich gleichgiltig dagegen, daß der Messias dieses Verhängniß Gottes zugleich als die Folge seiner Berufstreue übernimmt. Allein wenn jener Strafvollzug, wie Holsten stets behauptet, den Sinn eines Opfers des Messias hat, wenn er, wie es S. 148 heißt, die Heilsthat Gottes und des Messiasheilands selbst ist, so ist er nur denkbar mit Einschluß des Berufsgehorsams, der zugleich dem besondern Heilswillen und dem allgemeinen Schicksalswillen Gottes entgegenkommt. Freilich scheint diese Auffassung des Sühnopfers als einer That des Messiasheilandes nur ein neues Versehen neben den logischen Ungenauigkeiten in der Reihe der Antithesen zu sein. Denn wo Holsten die Sühnopfertheorie des Paulus darstellt, welche ihm zugleich für Jesus und für alle Schriftsteller des Neuen Testaments maßgebend ist, ist jene Bedingung der eigenen That des Messiasheilandes nicht ausgesprochen, und wie ich vermuthen muß, indirect ausgeschlossen. Nun kommt diese Theorie inhaltlich auf das hinaus, was Paulus Gal. 3, 13 angedeutet hat; aber Holsten hat kein Recht, die Loskaufung der Israeliten vom Fluche des Gesetzes durch stellvertretenden Kreuzestod des unschuldigen Jesus gerade als den Sinn des Sühnopfers zu bezeichnen. Denn weder hat Paulus dort jenen Gedanken der Wirkung des Kreuzestodes Christi als die Deutung seines Opfers eingeführt, noch konnte er nach der allgemeinen Verfassung der Opferidee die von Holsten vollzogene Combination beabsichtigen. Es wird späterhin in § 29 bewiesen werden, daß die Anschauung des Todes Christi als Opfer und dessen Auffassung als Mittel des Loskaufes der Israeliten vom Fluche des Gesetzes nach ganz entgegengesetzten Schemata entworfen sind. Die Confusion beider Gedanken verschuldet die falschen Distinctionen Holsten's zwischen Opfertod und Märtyrertod Jesu; und indem der Kritiker selbst es sich unmöglich macht, den Abendmahlsworten einen constitutiven Sinn für den Gedankenkreis Jesu abzugewinnen, so hat die Gewissenhaftigkeit, die ihn bewegt, sie für ächt zu halten, doch keine andere Wirkung, als die dreiste Leugnung ihrer Aechtheit durch Baur.

Auch ein Verdienst der Neuheit fehlt diesen Offenbarungen der „Kritik“ über das Selbstbewußtsein Jesu gänzlich. Sie sind nichts anders als Trümmer der socinianischen Ansicht von Christus.

Hat Jesus, nach Holsten, in seinem Tode wesentlich nur den möglichen zufälligen Ausgang seines Lebens als des Gerechten und Propheten geahnt, so betonen die Socinianer diesen Gedanken, um die Vorbildlichkeit Jesu anstatt seiner Vermittelung der Versöhnung zu behaupten[1]). Hat Jesus, nach Holsten, sich in dem Menschensohn nur als den zum Sohne Gottes im kommenden Himmelreich erst bestimmten erfaßt, hat er aber die volle Wirklichkeit seines Messiasthums an den wirklichen Eintritt des Himmelreiches durch eine Allmachtsthat Gottes geknüpft, so steht dies insoweit im Einklang mit der socinianischen Lehre, als dieselbe die geforderte Allmachtsthat Gottes in der Auferweckung Christi nachweist[2]). Man renkt aber alle Glieder der quellenmäßigen Selbstdarstellung Jesu aus, wenn man leugnet, daß er in demselben Sinne Gott seinen Vater nennt, in welchem er sich selbst als den Sohn des Menschen bezeichnet, und wenn man leugnet, daß er durch sein Reden und Wirken das Reich Gottes in seiner Jüngergemeinde in der Gegenwart zu gründen behauptet. Wenn nun die Gründungsthat des Reiches Gottes nach der Darstellung Jesu sich zu der vollendeten Durchführung desselben verhält, wie der Same zur Frucht, so ist es eine unrichtige Darstellung von Holsten (S. 182), daß Jesus seine Wirksamkeit in der diesseitigen Weltzeit als nur einleitende Vorbereitung zur Gründung des Reiches Gottes betrachte. Es ist Geschmackssache, ob man das Säen als einleitende Vorbereitung der Aernte zu betrachten beliebt; in der Meinung Jesu aber ist der Same, den er ausstreut, unter der Bedingung des empfänglichen Bodens, der wirksame Grund der Frucht, welche der Aernte werth ist. Und der Sinn dieses von Jesus gebrauchten Bildes ist, daß er durch die

---

1) F. Socini Brevissima religionis christianae institutio. Bibl. Fratrum Polon. Tom I. p. 667: Qua ratione Christus suo ipsius exemplo credentes ad persistendum in illa singulari pietate, sine qua servari nequeunt, movere potuisset, nisi atrocem mortem, quae pietatem facile comitari solet, gustasset?

2) L. c. p. 665: Ipsa scriptura sacra — pro eodem accipit, Jesum esse Christum, et Jesum esse filium dei. Hinc enim factum est, ut quia Jesus rex populi dei et sic Christus perfecte et absolute non fuit, nisi postquam a mortuis resurrexit, per ipsam resurrectionem dicatur constitutus fuisse dei filius, quum illum deus a mortuis excitavit (Rom 1, 4). Holsten (S. 181) erklärt diese Stelle ganz übereinstimmend.

Verkündigung des Gottesreiches und seiner sittlichen Bedingungen und Regeln in den empfänglichen Gemüthern seiner Jünger das Gottesreich gründet, welches sich demgemäß durch deren entsprechendes Handeln wirklich entwickelt, in der Gegenseitigkeit des menschlichen Gehorsams und der Herrschaft Gottes. Wenn endlich Baur die von der Bergpredigt vorgeschriebene Lebensordnung als den Kern des Christenthums betrachtet, nach Maßgabe deren nicht zu erwarten sei, daß die Sündenvergebung an eine besondere Versöhnungsthat geknüpft werde, sondern nur, daß sie unmittelbar der Reue folge, so entspricht dieses durchaus dem Socinianismus[1]). Holsten aber bleibt sogar noch unter der Linie desselben, indem er ohne alle Berücksichtigung des Factors der Sündenvergebung die christliche Heilsordnung im Sinne Jesu dahin bestimmt, daß „die bessere Gerechtigkeit des Himmelreiches eine subjective gesetzliche Gerechtigkeit ist, welche vom Menschen selbstthätig erworben wird nach reinigender Buße und Umkehr durch wahrhaft religiöse, innere und wesenhafte Erfüllung des gesetzlichen Willens Gottes im eigenen sittlichen Wollen und Thun" (S. 173). Geschichtlich angesehen ist diese Gedankenreihe eben kein vollständiger Ausdruck der Meinung Jesu. Denn alle sittengesetzlichen Belehrungen und Vorschriften der Bergpredigt sind von Jesus an den ständigen, zu seiner dauernden Umgebung erwählten Jüngerkreis, an die „Söhne Gottes" (Mt. 17, 26) gerichtet, die er als die Gemeinde des Gottesreiches unter der Bedingung auszubilden bestrebt war, daß die Genossen desselben in ihm den Christus, d. h. den Herrn und Gründer des Gottesreiches anerkennen sollten. In dem Glauben an ihn war den Jüngern die Sündenvergebung sicher, welche Jesus, wo er sie für Jemand ausspricht, auf den Glauben an ihn selbst bezieht. Alle sonst nachweisbaren Glieder der

1) De Christo servatore III, 2: Duplex est genus delinquentium, unum eorum, qui interdum quidem labuntur, nulli tamen delicto sunt mancipati, sed vitam universam ad divinam normam dirigunt; alterum eorum, qui vel multis, vel uni vitio sunt dediti. Illis pro benignitate sua non imputat deus errata illa, in quae nonnunquam prolabuntur, quia iam pure et innocenter vivunt; his vero non imputat delicta, si resipiscant, quia deinceps pure et innocenter vivunt. Sic in utrisque puritas et innocentia quaedam causa est, ut deus illis peccata condonet. Hac autem ea fides continetur, sine qua fieri non potest, ut quis deo placeat (Hebr. 11, 6). Haec est illa obedientia, quae nos deo gratos facit.

Verkündigung Jesu fallen aus einander, wenn man diesen Zusammenhang nicht erkennt. Die Bedeutung der Jüngergemeinde für das Verständniß der Verkündigung Jesu giebt die Darstellung des Marcus von dem Wirken Jesu in Galiläa deutlich zu erkennen, da sie nach den fortschreitenden Beziehungen des Jüngerkreises zu Jesus geordnet ist. Die Irrungen der Kritik von Baur und Holsten in Hinsicht des Gedankenkreises Jesu hängen demgemäß auch davon ab, daß sie bei der unkritischen Ansicht von der secundären Natur des Marcusevangeliums stehen geblieben sind.

8. Allerdings soll der Abstand nicht verhehlt werden, welcher zwischen den gelegentlichen Zusicherungen der Sündenvergebung durch Jesus und seinen beiden Aussprüchen obwaltet, daß er sein Leben als λύτρον in den Tod hingeben und daß er im Tode das Opfer des neuen Bundes vollziehen werde. Nun zeigte sich aber, daß bei den eben beurtheilten Kritikern mit dem Zweifel an der Aechtheit oder an der spezifischen Bedeutung dieser Aussprüche eine vollkommene Nichtachtung des Umstandes verbunden war, daß übrigens Jesus die Sündenvergebung von dem Verhältniß der Menschen zu seiner Person abhängig gemacht hat. Erscheint also auch dieser Umstand für Manche befremdend, so wird es geboten sein zu ermitteln, wie sich die Idee der Sündenvergebung im Alten Testament ausgeprägt hat[1]). Denn wie das Bewußtsein Jesu von seiner Aufgabe und seiner Person durch die entsprechenden Beziehungen der Religion des Alten Testaments bedingt und innerlich geregelt war, so muß man die Voraussetzungen seines Verfahrens der Sündenvergebung eben dort suchen. Diese Untersuchung ist aber auch deshalb nicht zu umgehen, da gerade die Socinianer die Methode der Sündenvergebung im Alten Testament für ihre Auffassung der Sache in das Feld geführt haben. Allerdings handelt es sich dabei direct um ihren Widerspruch dagegen, daß die Sündenvergebung im Christenthum an die Vermittelung der Strafgenugthuung Jesu geknüpft sei;

---

1) In der folgenden Nachweisung kommt es nicht darauf an, die wahrscheinliche geschichtliche Entwickelung der Religion des A. T. zu berücksichtigen, sondern die Reihenfolge ihrer Urkunden, welche Jesus mit seinen jüdischen Zeitgenossen übereinstimmend als die geschichtliche Ordnung angesehen hat. Diese ist ausgedrückt in der Formel: Gesetz und Propheten.

allein dieser Widerspruch gilt auch indirect dem allgemeinen Gedanken, daß die Sündenvergebung im Christenthum eine öffentliche Angelegenheit, eine Grundbedingung der religiösen Gemeinde, eine Voraussetzung der sittlichen Selbstthätigkeit ihrer Glieder sei. Denn die Socinianer kennen die Sündenvergebung nur als Privatgut für den Einzelnen und als entferntere Folge seiner Pflichterfüllung und Tugendbildung (I. S. 325).

Wie die Schriftsteller des Alten Testaments überhaupt alle Beziehungen zwischen Gott und Mensch nach dem Gesichtspunkte des göttlichen Bundes mit Israel beurtheilen, so kommt dort auch die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer göttlichen Vergebung von Sünden nur in Betracht gemäß der Stellung, welche sich Gott zu dem Bundesvolke gegeben hat. In dieser Beziehung lassen sich jedoch im Alten Testament zwei Stufen religiöser Ordnung und religiöser Reflexion unterscheiden, welche zwar in der leitenden Idee Gottes übereinstimmen, übrigens aber in der Schätzung der Sünde, in der Vorstellung von den Mitteln der Sündenvergebung, deshalb aber auch in der ganzen Temperatur der Auffassung der Sache von einander abweichen. Das mosaische Gesetz knüpft die Vergebung der Sünden aus Versehen an die Darbringung von Sünd- (und Schuld-)Opfern, indem es für die Sünden mit erhobener Hand überhaupt keine Möglichkeit von Vergebung vorbehält (Num. 15, 27—31). Der Grund jener Ordnung ist von Seiten Gottes sein besonderer Gnadenwille gegen das in den Bund gestellte Volk (Exod. 34, 6. 7; Num. 14, 18); ihre Bedingung von Seiten der Israeliten liegt darin, daß durch die Versehenssünde der Bund nicht gebrochen wird, wie durch die Sünde mit erhobener Hand. So bleibt der Israelit zum Opfer berechtigt, er wird aber im gegebenen Falle durch seine allgemeine Absicht der Bundestreue zu dessen Darbringung verpflichtet, als zu dem Mittel, welches Gott positiv angeordnet hat, damit die Schuld der begangenen Vergehung aufgehoben werde. Es bleibt einer spätern Erörterung vorbehalten, den Sinn der gesetzlichen Sündopfer zu deuten; indessen soll hier bemerkt werden, daß das Element der Reue oder Trauer über die Vergehung beim Sühnopfer insofern vorausgesetzt wird, als das Gesetz auf die Freiwilligkeit der Darbringung rechnet, wenn der Einzelne sich vergangen hat, und für das dem ganzen Volke geltende jährliche Sündopfer eine allgemeine Demuthsfeier vorschreibt (Lev. 16, 29—31).

Uebrigens aber hängt die Vergebung der Sünden an dem opus operatum der Opferhandlung, gemäß der Anordnung des Gottes, der seine allgemeine Gnadenabsicht gegen das Bundesvolk durch dieses Mittel zur Vergebung der Versehenssünden wirksam macht. Die Sündopfer sind im Gesetze angeordnet für alle Vergehungen, durch welche aus Versehen irgend eines der göttlichen Gebote verletzt worden wäre. Allein sie werden auch bestimmt vorgeschrieben theils für gewisse Zustände körperlicher Unreinheit, welche wegen ihrer Analogie mit der Verwesung des Todten als gottwidrig geachtet werden, ohne daß nach unseren Begriffen eine Schuld dabei obwalten kann (Lev. 12, 6. 7; 15, 14. 15. 29. 30), theils für die unabsichtliche Berührung unreinen Aases (5, 2). Hierin erscheint eine eigenthümliche Bedingtheit des in der Gesetzgebung maßgebenden Gedankens von der Sünde, wofür sich schon bei den Schriftstellern der mosaischen Bücher keine Analogie findet. Denn diese setzen die Sünde, sowohl ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach, in die freie That des menschlichen Willens, auch wenn die Schwachheit desselben zugleich mit dem Reize des sinnlichen Genusses in Betracht gezogen wird. Es kommt hier nicht darauf an, die Herkunft dieser doppelten Gedankenreihe zu erklären; jedenfalls ist die Gleichstellung gewisser körperlicher Unreinheit mit der sittlichen Verfehlung aus Fahrlässigkeit und Uebereilung unter dem Gesichtspunkte der möglichen Vergebung Gottes der Ausdruck einer ältern Stufe der alttestamentlichen Religion, über welche die in allen ihren übrigen Documenten niedergelegte Erkenntniß der Sünde hinausgreift. Deshalb verhält sich die Vorstellung der Dichter und Propheten von der göttlichen Vergebung, welche der geistigen Auffassung der Sünde entspricht, gerade gegen die Vorstellung von den Sündopfern gleichgiltig. Erst dadurch, daß während des Exiles der Prophet Ezechiel das Interesse an den priesterlichen Ueberlieferungen des Cultus mit der Herstellung des israelitischen Gemeinwesens in Verbindung setzte, ist es dazu gekommen, daß die detaillirte Ordnung der Opfer in dem sogenannten Priestercodex die Oberhand über die Anschauungsweise aller anderen Propheten in der Gemeinde des neuen Tempels gewann. Andererseits aber setzt sich auch in der auf das Gesetz gegründeten Gemeinde die prophetische Ansicht von Sünde und Sündenvergebung fort. Die Psalmen, welcher dieser Epoche angehören, sind der ein=

leuchtende Beweis davon, daß die ernsten Verehrer Jahwe's ihr Bedürfniß nach Sündenvergebung gerade nicht an dem Institute der Sündopfer befriedigten.

Daß die gesetzliche Regel der Vergebung von Sünden aus Versehen durch die Sündopfer nicht genügte, konnte man schon in der Erinnerung an manche Wendungen in der Geschichte des Bundesvolkes erproben. Denn diese vergegenwärtigte wiederholte Fälle solchen Ungehorsams des ganzen Volkes, welcher die Qualität des Abfalles vom Bunde in sich schloß, und deshalb nach dem Gesetze nur die Vernichtung des ganzen Volkes durch den Zorn Gottes zu erwarten hatte. Man wußte aber, daß derselbe abgewendet, und daß anstatt dessen die göttliche Vergebung erreicht worden war. Erklärlich ist nun aber, daß dies nicht durch gesetzliche Sündopfer geschah, deren Voraussetzung, nämlich der Bestand des Bundes, eben hinfällig geworden war. Vielmehr versucht Moses nach der Anbetung des goldenen Kalbes durch seine Fürbitte den Bund zu erneuern (Exod. 32, 30—35) ferner als Gott das Murren des Volkes über die Vernichtung der Korachiten durch eine Pest erwiderte, werden Rauchopfer (Num. 17, 6—15), als David den Zorn Gottes durch die Zählung des Volkes herbeigezogen hatte, Brandopfer und Heilsopfer dargebracht (2 Sam. 24); endlich ordnet Hiskia Rauchopfer an, um den Zorn Gottes abzuwenden und den Bund zu erneuern (2 Chron. 29, 10. 11). In allen diesen Fällen wird auf ein Maß göttlicher Gnade und Bereitwilligkeit zu vergeben gerechnet, welches ebenso über die gesetzlichen Bedingungen des Bestandes des Bundes hinausgreift, wie es als unabhängig von der Institution der Sündopfer dargestellt wird. Da nun der Abfall der Majorität des Volkes vom Bunde sich immer wiederholte, und doch der Glaube an den Bestand desselben für die ihrem Gott treuen Israeliten unumgänglich war, so bilden die Propheten den Grundsatz, daß Gott seine Gnade und Barmherzigkeit in dem Umfange ausübt, in jedem Falle des untreuen Volkes sich wieder anzunehmen, wenn sich dasselbe zu ihm bekehren würde (Hos. 6, 1—3; 11, 7—9; 14, 2—9; Jer. 18, 5—10; Ezech. 33, 10—16; Jes. 54, 7—10; Joel 2, 12—14). Man folgerte diesen Grundsatz theils aus der Stetigkeit des Willens, mit welchem Gott sich überhaupt zu dem Bunde mit dem erwählten Volke entschlossen hatte (Ps. 106, 44. 45) und rechnete auf seine Langmuth wegen seines Namens, d. h.

weil er sich überhaupt an das Bundesvolk offenbart hatte (Jer. 14, 20. 21; Ezech. 20, 43. 44; 36, 22—32; Jes. 48, 8—11); theils reflectirte man zu diesem Zwecke darauf, daß es Ehrensache für Gott gegenüber den anderen Völkern sei, seine Absicht an dem erwählten Volke trotz aller von demselben dargebotenen Hemmungen durchzuführen (Deut. 32, 26. 27; Ezech. 20, 21. 22; Joel 2, 17—19). Es ist nur eine besondere Anwendung jenes Gedankens, wenn es heißt, daß Gott seine Strafgerichte wegen Zions, d. h. deswegen beschränkt, weil er sich daselbst eine bleibende Stätte seiner Gnadengegenwart gegeben hat (1 Kön. 11, 13. 32; 14, 21). Es ist jedoch ein neuer Gesichtspunkt, daß diese partielle Verschonung aus Rücksicht auf die Gerechtigkeit Davids erfolgt ist (1 Kön. 11, 13. 32; 15, 4; 2 Kön. 8, 19; 19, 34). In derselben Weise wird die Verschonung des Volkes davon abhängig gemacht, daß Mose, der Auserwählte Gottes für dasselbe Fürbitte geleistet hat (Ps. 106, 23), und umgekehrt wird die Vertilgung gedroht, weil in Jerusalem auch nur Ein Gerechter vergeblich gesucht worden ist, um dessen willen Gott verziehen haben würde (Jer. 5, 1; Ezech. 22, 30). In diesem Gedanken ist ausgedrückt, daß die Unwürdigkeit des untreuen Volkes wegen seiner Gemeinschaft mit Einem gerechten Bundesgenossen für Gott nicht in Betracht kommen soll, um demselben seine Gnade zu entziehen. So ist der Gesichtskreis der Gesetzgebung, in welcher bei dem immer wiederholten Abfalle des Volkes die Erfolglosigkeit der Bundschließung begründet sein würde, überschritten; allein es verdient bemerkt zu werden, daß auch die beiden Redactionen, in welchen die Gesetzgebung vorliegt, von der prophetischen Behauptung begleitet sind, die Gnade und Bundestreue Gottes seien dem abfälligen Volke in jedem Falle, daß es sich bekehren wird, durchaus gewiß (Deut. 30, 1—5; Lev. 26, 38—45).

Obgleich nun die Erinnerung an die mosaische Epoche des Volkes mehrere Fälle darbot, in denen die Fürbitte des Mose und außerordentliche Opfer den Zorn Gottes abwandten und ihn zur Verzeihung des Abfalles bestimmten, so galt doch von da aus kein einfacher Schluß auf die Wahrscheinlichkeit der Vergebung für schwere Vergehungen der Einzelnen. Ebenso wenig folgt aus dem spätern prophetischen Grundsatz von der Bereitwilligkeit Gottes, das untreue Volk als Ganzes wieder anzunehmen, direct die gleiche Gewißheit der göttlichen Vergebung für schwere Ueber-

tretungen des Einzelnen. Man darf auch nicht darauf rechnen, daß irgend welche Cultushandlungen, insbesondere Opfer zu jenem Zwecke als dienlich erscheinen. Es ergiebt sich vielmehr im Gegentheil, daß der noch so große Eifer, Gott durch Opfer zu dienen, demselben mißfällt, wenn daneben Betrug, Gewaltthat, Duldung von Diebstahl und Ehebruch im Volke vorherrschen (Micha 6, 6—16; Ps. 50, 7—21). Denn das Opfer der Frevler ist dem Herrn ein Gräuel (Prov. 15, 8). Hienach erklären sich die wiederholten Aussprüche von Dichtern und Propheten, daß Gott keine Opfer begehre (Ps. 40, 7; Hos. 5, 6; 6, 6; Amos 5, 21. 22; Jes. 1, 11; Jer. 6, 20; 7, 21. 22), da sie doch keinen allgemeinen Widerspruch gegen die Cultussitte bezeichnen können, aus der besondern Rücksicht auf die abergläubische Volksmeinung, daß die Pünktlichkeit des symbolischen Gottesdienstes die Mängel der sittengesetzlichen Haltung übertrage, oder gar die göttliche Vergebung für dieselbe vermittele. Denn nach dem Gesetze selbst hat der Opfercultus nur dann seine Richtigkeit, wenn der Bund durch die absichtliche Beobachtung des ganzen Gesetzes aufrecht erhalten, nicht aber, wenn er durch sittenloses Treiben des Volkes immerfort gebrochen wurde.

Also, wenn die Gnade des Bundesgottes auch dem Einzelnen Vergebung solcher Sünden verbürgen sollte, von denen er sich bewußt sein mußte, daß sie nicht blos absichtslos und aus Versehen begangen waren, so wird davon abgesehen, daß irgend welche freiwillige Opfer zureichen, um sich der Versöhnung mit Gott zu versichern. Zwar könnte die Analogie mit der Urgeschichte des Volkes diese Folgerung zu begründen scheinen. Denn die außerordentlichen Opfer, welche den Zorn Gottes in den oben (S. 54) angeführten Fällen angewendet haben, drücken aus, daß das Volk darin seine Bereitwilligkeit erklärt, den gebrochenen Bund wieder anzuknüpfen. Das Gleiche durfte also auch dem Einzelnen gestattet werden, wenn es feststand, daß Gott im Allgemeinen bereit sei, Bundesbruch zu verzeihen. Indessen wegen der Wahrscheinlichkeit des Mißbrauches achteten die Propheten dieses Mittel als bedenklich, und, weil sie einen höhern religiösen Gesichtspunkt geltend machten, achteten sie es als überflüssig. Denn da die symbolische Opferhandlung nicht als bloßes opus operatum, sondern durch die leitende Gesinnung ihren Werth hatte, und da die Erfahrung lehrte, daß man die Opfer oft genug in jenem

Sinne und mit Vorbehalt der frevelhaften Gesinnung ausübte, so verlangen die Propheten directe und unzweifelhafte Proben der Reue als Bedingungen für die Aneignung der Verzeihung Gottes. Denn was dem ganzen Volke zugemuthet wird, daß es Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen, daß es sich zu ihm bekehren und seiner Stimme gehorchen soll (Deut. 4, 29—31), daß es unter Weinen, mit dem unmittelbaren Affecte die Aufrichtigkeit seiner Reue und seiner Bekehrung zu Gott bethätigen solle (Jer. 3, 21. 22; 31, 9; 50, 4. 5; Joel 2, 12—17; Ps. 130, 7. 8), daß es mit dem wörtlichen Eingeständnisse der begangenen Missethaten und des Rechtes der empfangenen Strafe die ausgesprochene Bitte um Vergebung verbinde (Hos. 14, 3; Jer. 31, 18—20; Klagel. 3, 39—42; 1 Kön. 8, 47—53), das gilt auch als Bedingung dafür, daß der Einzelne Vergebung finde. Wer seine Uebertretungen bedeckt, hat kein Gelingen, wer sie aber bekennt und unterläßt, erlangt Barmherzigkeit (Prov. 28, 13). Dies bedeutet aber nur den Ausdruck des gründlichen Mißfallens, welches der reuige Sünder an sich selbst empfindet, wodurch er es verbürgt, daß er seine geistige Selbsterhaltung mit dem Sündenstande für unvereinbar achtet. Deshalb ist das Opfer, welches Gott zum Zwecke der Versöhnung gefällt, ein gebrochener Geist; ein gebrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten (Ps. 51, 19). Denn Gott thront zwar in heiliger Höhe, aber auch bei denen, die zerschlagenen und demüthigen Geistes sind, daß er erquicke den Geist der Demüthigen und erquicke das Herz der Zerschlagenen (Jes. 57, 15). Diesen Charakter der aufrichtigen Reue tragen nun solche Bekenntnisse und Bitten, wie in Ps. 25, 7; 31, 10. 11; 32, 1—5; 38, 5—10. 19; 40, 12. 13; 41, 5; 51; 65, 4; daß ihr Erfolg in dem Gemüthe der Dichter die Gewißheit der göttlichen Verzeihung gewesen sei, wird jedoch nur Ps. 32, 5 mit Bestimmtheit bezeugt. Diese Erweisungen der Reue, welche nicht in den Verdacht einer Umkehr mit Trug (Jer. 3, 10) gerathen können, sind an sich werthvoller als Opfer und werden deshalb im Allgemeinen als der geistige Ersatz derselben den Opfern entgegengesetzt (Ps. 40, 7—9; 50, 8—14; 51, 18. 19).

Die Erwartung der Sündenvergebung unter den bezeichneten Bedingungen hegen die frommen Israeliten nur, indem sie die stete Bereitwilligkeit zu verzeihen bei ihrem Bundesgott voraussetzen, und ihr Gesichtskreis umfaßt nichts weniger als ein natur-

gemäßes Verhältniß Gottes zu den Menschen. Vergegenwärtigt man sich auch die Allgemeinheit des Sündigens unter den Menschen (Gen. 8, 21. 22; 1 Kön. 8, 46; Ps. 130, 3. 4; 143, 2) oder erhebt man sich bis zur Annahme der Anerbung der Sünde (Ps. 51, 7), so wird dadurch oder durch die Betonung der menschlichen Schwäche nur der Grad des Bedürfnisses nach Sündenvergebung, nicht aber ein natürlicher Anspruch an die Nachsicht Gottes ausgedrückt (Ps. 103, 12—18). Es sind also nur hypothetische Reflexionen des Dichters, daß von dem Menschen wegen seiner irdischen Gebrechlichkeit sittliche Reinheit nicht zu verlangen sei, und daß es deshalb als eine Härte erscheine, wenn Gott dessen Handeln einer genauen Beurtheilung unterwirft (Hiob 4, 17—21; 14, 1—3). Die Documente der alttestamentlichen Religion begründen nichts weniger als den socinianischen Gedanken, daß Gott im Allgemeinen die Sünde als ein Merkmal des endlichen Charakters der Menschen aus einem Entschlusse der Billigkeit übersieht. Die Erwartung der Sündenvergebung, welche von den frommen Dichtern im Alten Testament ausgesprochen wird, stützt sich durchaus auf die positive Unterlage der Idee des göttlichen Bundes mit Israel. Aber wie sehr auch dieser Gedankenkreis über die festen Institutionen der Bundesreligion hinausgreift, so ist er doch mit eigenthümlichen Schranken behaftet. So wie die göttliche Verzeihung für die Gegenwart erbeten wird, hat das Bedürfniß danach durchaus nur individuelle Geltung auch unter den frommen Israeliten. Neben jener Frömmigkeit des zerschlagenen Herzens stehen die Kundgebungen einer gewiß nicht minder aufrichtigen Frömmigkeit, welche ausspricht, daß sie die Wege des Herrn innegehalten und keine Schuld vor Gott begangen habe (Ps. 18, 20—25; 26, 3—11; 59, 4; 17, 3—5), also auch nur um Verzeihung der unbewußten Sündenregung und um Schutz vor Versuchung zur eigentlichen Missethat zu bitten braucht (Ps. 19, 13. 14).

Ferner ist die Bitte um Verzeihung oder das Bekenntniß der Schuld meist untrennbar verbunden mit der Forderung der Befreiung von dem Druck durch Ungerechte, von dem gesellschaftlichen Uebel (Ps. 25, 17—19; 69, 6 ff.; 79, 1—9; 85, 2. 3). In dem Schicksal des Volkes, welches die Propheten herbeizuführen streben, mußte ja beides zusammenfallen. Erschien die Verwerfung des untreuen Volkes in dem Verluste der politischen

Selbständigkeit und in allen daraus folgenden Uebeln, so konnte die göttliche Verzeihung, welche auf die Bekehrung des Volkes in Aussicht gestellt wurde, in nichts anderem angeschaut werden, als in der Aufhebung des Strafzustandes und in der Herstellung nationalen Glückes. Wenn nun aber die einzelnen Frommen für die Gegenwart die Sündenvergebung und die Befreiung von den ungerechten Feinden begehrten, so ist es sehr zweifelhaft, ob sie unter diesem Gesichtspunkt jemals des Erfolges gewiß geworden sind, welcher nur in dem Einen Falle (Ps. 32, 5) ausdrücklich anerkannt wird. Nun sind endlich unter den zahlreichen Liedern, in welchen die Frommen die Befreiung aus dem Drucke der Ungerechten von der Gnade Gottes erbitten, diejenigen selten genug, welche zugleich das Bekenntniß der Sünden enthalten und deren Vergebung erwarten. Darf also angenommen werden, daß die unter dem Drucke der Ungerechten stehenden Frommen sich je und je zusammengefunden haben, so ist nichts unwahrscheinlicher, als daß sie sich gerade in einem gemeinsamen gesteigerten Sündenbewußtsein und dabei in einer stetigen Gewißheit göttlicher Vergebung begegnet sind. Ist während der ganzen Dauer der alttestamentlichen Religion keine allgemein giltige Lösung der Antinomie erreicht worden, welche man in dem Zusammensein von sittlicher Gerechtigkeit und gesellschaftlichem Uebel so schwer empfand, so hat auch das heißeste Begehren der einzelnen Frommen nach Vergebung der Sünden nicht die Bedeutung, daß eine engere Gemeinde auf Grund dieser religiösen Stimmung jemals zu Stande gekommen wäre. Vielmehr wird es einer neuen Bundstiftung vorbehalten, daß das Volk durch allgemeine Sündenvergebung in den Stand gesetzt wird, das Gesetz Gottes in seine Gesinnung aufzunehmen, und in allen seinen Gliedern ohne Unterweisung durch Andere Gott als seinen Herrn zu erkennen, um nicht wieder Abfall zu begehen (Jer. 31, 31—34).

Vergleicht man hiemit die analogen einzelnen Erklärungen Jesu, so hält sich zunächst die Parabel vom Pharisäer und vom Zöllner in demselben Gebiete der Vorstellung, welches durch die Sündenbekenntnisse der Psalmisten und durch ihre Bitten um Vergebung bezeichnet ist. Unter der Voraussetzung der Gnade Gottes gewinnt der Zöllner die Rechtfertigung durch das Eingeständniß seiner Sündhaftigkeit und die Nachsuchung der Versöhnung mit Gott (Lc. 18, 13. 14). Da er seine Bitte nicht auf

Abwendung von Uebeln richtet, die ihn drücken, so beurtheilt auch Jesus seinen Erfolg unabhängig von den Beziehungen seiner äußern Lebenslage rein als geistiges Gut. Dies ist auch der Fall, indem Jesus in seiner Würde als der Sohn des Menschen dem Gelähmten und der Sünderin wegen ihres gläubigen Vertrauens auf ihn selbst die Sündenvergebung zusichert (Mc. 2, 3—12; Lc. 7, 50). Nun fügt er im ersten Falle, um diese seine Vollmacht zur Ueberzeugung zu bringen, die Befreiung von dem Uebel der Krankheit hinzu; im andern Falle folgt dem stillschweigenden Urtheile der göttlichen Verzeihung wenigstens die relative Beseitigung des gesellschaftlichen Uebels, das der Sünderin nachging, nämlich die freundliche Zulassung zum Verkehre mit Jesus selbst. Die Aufhebung der Uebel erscheint also in diesen Fällen nicht als die nothwendige, sondern als zufällige Begleitung der Sündenvergebung. Jesus nimmt dieses Recht in Anspruch ohne Zweifel in der Consequenz der Ansicht von der Gnadenbereitschaft Gottes, welche die Propheten des Alten Testaments ausgebildet haben, weil er selbst der Vertreter und das Organ dieses Gottes, seines Vaters ist. Indem er seine Gemeinde aus solchen bildet, welche er durch die Berufung aus der Sünde rettet, so gründet er seine Gemeinde auf das allgemeine Urtheil der Sündenvergebung über diejenigen, welche an ihn als den Träger der Gottesherrschaft glauben. Allein indem er die Aufgabe der politischen Befreiung des israelitischen Volkes von sich ablehnt, setzt er die von ihm verliehene Sündenvergebung außer Beziehung zu derjenigen Befreiung von den gesellschaftlichen (politischen) Strafübeln, welche in der Aussicht der Propheten stets festgehalten worden war. Demnach ergiebt sich, daß die Auffassung der Sündenvergebung durch Jesus nicht erreicht wird, wenn man sie als unmittelbare oder von selbst verständliche Zuthat zu der religiösen oder der sittlichen Würdigkeit der einzelnen Subjecte, und wenn man sie wesentlich als Erlaß von Strafübeln auffaßt. Als Bedingung der zu verwirklichenden Gottesherrschaft wird vielmehr die Sündenvergebung auch von den Propheten als specifische Gnadengabe Gottes für das ganze Volk, also als öffentliche Angelegenheit des Vollzugs des Bundes betrachtet. Hingegen die Verbindung zwischen der Aufhebung der Strafübel und der Sündenvergebung für das Volk, welche die Propheten behaupteten, und welche die einzelnen Frommen auch für sich erwarten, macht

Jesus ungiltig, indem seine Gottesherrschaft über das Volk die Nothwendigkeit der politischen Befreiung desselben ausschloß. Das Vorurtheil also, welches z. B. Nösselt (I. S. 470) aus dem Alten Testament ableitete, daß Straferlaß und Sündenvergebung gleichgeltende Begriffe seien, paßt wirklich nicht mehr für den Gedankenkreis und für die Verfahrungsweise Jesu. Es ist vielmehr ebenso wenig maßgebend für das Verständniß der Anschauung Jesu, als das auf die Psalmen begründete Vorurtheil der Socinianer, daß die Sündenvergebung auch im Christenthum eine Privatangelegenheit der einzelnen gerechten oder reuigen Menschen sei.

9. Bewährt sich so auf diesem Punkte die Originalität oder vielmehr der specifische Offenbarungscharakter Jesu, so empfiehlt es sich, sogleich die Untersuchung darüber anzuknüpfen, ob es wahrscheinlich ist, daß Jesus die Bedeutung seines Leidens für das Heil seiner Gemeinde direct aus dem Alten Testament geschöpft hat. Es ist nämlich die allgemein herrschende Ansicht, nicht blos, daß jener Gedanke Jesu thatsächlich präliminirt ist durch die Schilderung des Knechtes Gottes in der Weissagung des babylonischen Jesaia, sondern auch, daß Jesus die Erkenntniß seines Leidensschicksals und seiner Heilsbedeutung vor Allem aus diesem Vorbilde geschöpft und danach seine Absicht auch dem Tode nicht auszuweichen gebildet habe. Der Knecht Gottes, dessen Leiden Jes. 52, 13–53, 12 eine Deutung empfängt, welche im Alten Testament sonst nirgendwo anklingt, und von deren Nachwirkung auch die jüngeren Bücher des alexandrinischen Kanon keine Spur enthalten, bezeichnet im Sinne des Propheten nichts weniger als den zukünftigen König aus Davids Geschlecht. Der Prophet stellt vielmehr eine ihm gegenwärtige Erscheinung dar. Da nun das Buch, in dessen Umfang sich diese Episode vorfindet, unter dem Knechte Gottes stets das Volk Israel in seiner bundesmäßigen Bestimmung und unter den entgegengesetzten Merkmalen des gegenwärtigen Strafzustandes und der unmittelbar bevorstehenden Wiederherstellung in seine berufsmäßige Höhe schildert, so scheint auch in jener Episode dasselbe Subject gemeint zu sein. Indessen läßt sich diese Voraussetzung nicht mit voller Klarheit in der Auslegung des Stückes durchführen. Der Knecht Gottes, welcher nicht aus eigener Verschuldung leidet, wird vielmehr so bestimmt

von dem Volke unterschieden, unter dessen Verschuldung er leidet, und das durch sein Leiden geheilt wird, daß man immer wieder auf die Annahme zurückgeführt wird, der Prophet habe eine bestimmte einzelne Person seiner Zeit im Auge gehabt. Nun ergiebt sich nicht nur, daß das Stück den Zusammenhang der Gesammtweissagung unterbricht, sondern auch, daß sein Inhalt in dem spätern Theile derselben gar nicht nachwirkt. Dadurch wird der Schluß aufgedrängt, daß es dem Buche des babylonischen Jesaia ursprünglich fremd, und nur zufällig wegen der Gleichnamigkeit des Subjectes in jenes Buch eingeschoben ist[1]). Es darf also ohne Rücksicht darauf erklärt werden, daß in Jesaia 40—66 sonst der Knecht Gottes das israelitische Volk bedeutet. Die Erklärung dieses Stückes wird aber dadurch besonders erschwert, daß der Text nicht ohne Entstellungen überliefert zu sein scheint; indessen werden die hauptsächlichen Züge der Schilderung durch diesen Umstand nicht zweifelhaft gemacht.

Es handelt sich in dem Abschnitt um ein Ereigniß, welches das größte Aufsehen bei Völkern und bei Königen macht. Der Knecht Gottes, welcher durch Krankheit und Wunden so entstellt war, daß er kaum mehr einem Menschen glich, welcher deshalb von Allen verachtet und gemieden war, wird das Staunen vieler Völker erregen und Könige verstummen machen. Denn derselbe wird sich auf deren Höhe erheben, indem er Führer einer Vielheit wird, nämlich des ihm sich anschließenden Volkes Israel, und indem er an der Spitze desselben mit Mächtigen Beute theilt, d. h. die politische Macht des Volkes durch Sieg wiederherstellt. So beziehen sich der Eingang und der Schluß des Abschnittes auf einander (52, 13—15; 53, 12); und dadurch wird die Vermuthung nahe gelegt, daß nicht eine prophetische Persönlichkeit, sondern ein Glied des Königsgeschlechtes den Gegenstand der Rede bildet. Zugleich ergiebt sich, daß auch diese Schilderung sich auf der politischen Linie der prophetischen Erwartung hält. Denn wenn es nur bildliche Bezeichnung eines moralischen Erfolges an dem Bundesvolk wäre, daß der Knecht Gottes Viele zu seinem Antheil erhielte und mit Mächtigen Beute theilte, so würde sich der Vorgang derjenigen Oeffentlichkeit entziehen, welche im Ein-

1) Vgl. Ewald, Propheten des alten Bundes (zweite Ausgabe) III. S. 27.

gang ohne allen Zweifel ganz wörtlich genommen wird. Ein anderer Contrast wird aufgezeigt zwischen dem leidenden Knecht Gottes und dem Verhalten, welches das Volk bisher gegen ihn eingenommen hat. Als Knecht Gottes steht der bezeichnete Mann in der vollen Bundestreue; überdies hat er Niemand Unrecht gethan, noch Betrügerisches geredet; er hat sein persönlich nicht verschuldetes Leiden ohne alle Klage ertragen (53, 9. 7). Hingegen das Volk war dem Bunde nicht treu; sie gingen Alle irre, indem jeder seinen Weg verfolgte, und zugleich beurtheilten sie das Leiden des Knechtes Gottes ungerechter Weise als eine von ihm verschuldete und verdiente Strafe (53, 6. 4). Dies Urtheil hat freilich gewechselt. Indem der Prophet den wirklichen Werth des Leidens des Knechtes Gottes als eine Offenbarung über den Arm, d. h. die absichtliche Fügung Gottes ausspricht, und indem er die Zustimmung seines Volkes zu dieser Erkenntniß voraussetzt, so erwartet er, daß das Volk sich dem Knechte Gottes als sein Geschlecht anschließen, und daß er in langem Leben und mit Freudigkeit an dessen Spitze den Rathschluß Gottes zu dem schon bezeichneten Erfolge ausführen werde (53, 1. 10. 11). Das Leiden des Knechtes Gottes, welches bis zur Ausgießung seines Lebens in den Tod, bis zum ehrlosen Begräbniß unter den Gottlosen sich steigert, ist nämlich nach der Anordnung Gottes nicht die Folge eigener Verschuldung, sondern die Folge der Uebertretungen des dem Bunde untreuen Volkes. Seine Leiden und Schmerzen sind diejenigen, welche eigentlich von dem Volke gemäß dessen Schuld hätten getragen werden sollen. Sie sind die Züchtigung, welche zum Zweck der Besserung dem Volke direct hätte zu Theil werden sollen. Indem also der Knecht Gottes an der Stelle des ungehorsamen Volkes leidet, so urtheilt der Prophet, der dieses als die Erkenntniß des Volkes selbst ausspricht, daß in Folge dessen die Heilung des Volkes eingetreten ist (53, 8. 9. 4. 5).

Wie nun freilich diese Beziehung zwischen Ursache und Wirkung gedacht ist, wird in der prophetischen Rede nicht ausgesprochen, und man hat sich zu hüten, dem Propheten Mittelbegriffe on moderner Herkunft und von abstracter Haltung unterzuschieben. So klar der Gedanke ausgesprochen ist, daß der gerechte Knecht Gottes nach Gottes Fügung dasjenige leidet, was die untreuen Israeliten hätten leiden sollen, daß er in dieser Beziehung für die Empörer eintrat (53, 12), so wenig denkt der Prophet daran,

daß dadurch der allgemeinen Strafgerechtigkeit Gottes eine Genugthuung gewährt sei. Denn sofern das Leiden als die Gegenwirkung Gottes gegen die Uebertretungen des Volkes aufgefaßt wird, heißt es מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ (53, 5); hierin aber ist der Begriff der Strafe ausgedrückt nicht gemäß einer göttlichen Nothwendigkeit der Vergeltung, sondern gemäß einem Bedürfniß der Uebertreter nach Besserung und nach Frieden. Dieser Gesichtspunkt kann auch nicht durchkreuzt werden durch die Rücksicht auf den Satz אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ (53, 10). Denn wie die freiwillige und geduldige Verzichtleistung auf das Leben mit einem Schuldopfer verglichen werden kann, ist nichts weniger als klar. Wenn Schuldopfer dem Gesetze gemäß vorgeschrieben sind, wo es sich um unwissentliche Verletzung gewisser Bundesrechte Gottes handelt [1]), so reicht dieser Sinn nicht heran an die Situation des leidenden Knechtes Gottes, da das Volk, an dessen Stelle derselbe bis in den Tod leidet, in bewußtem Bundesbruch begriffen war. Endlich aber hat kein Opfer des Alten Testaments den Sinn einer rechtlichen Genugthuung an Gott. Ist also nicht etwa anzunehmen, daß auch in diesem Satze eine Verschiebung des Textes vorliegt, so zeigt wenigstens die Parallelstelle in V. 12 הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ, daß auf die vorhergehende Vergleichung mit dem Schuldopfer jedenfalls kein Gewicht gelegt wird. Also eine Rückwirkung des von Gott über seinen Knecht verhängten Leidens auf das Urtheil Gottes über das Volk im Sinne eines juristischen Satisfactionsbegriffs wird von dem Propheten nicht gedacht. Dagegen die im Namen des Volkes ausgesprochene neue Beurtheilung des Leidens des Knechtes Gottes als einer Züchtigung zu unserem Frieden mit der Wirkung, daß wir, das Volk, geheilt wurden (53, 5), ist nicht unverständlich, wenn man sich an die immer wiederkehrende Beobachtung erinnert, daß religiöse Märtyrer ihre Umgebung nicht blos zu begeistern, sondern auch durch Beschämung der Lauheit auf die Bahn der Glaubenstreue zu bringen vermögen. Wie in dem vorliegenden Falle diese Umkehr des Volkes, welches vorher gegen das Leiden seines ausgezeichneten Vertreters gleichgiltig war, insbesondere sich vollzogen hat, welche Gründe der Prophet hatte, seine als Offenbarung aufgefaßte Einsicht in die Bedeutung des Leidens des Knechtes Gottes

1) Vgl. Riehm in Theol. Studien u. Kritiken 1854. S. 105.

zugleich als die Sache des in der Umkehr begriffenen Volkes darzustellen, entzieht sich der Beobachtung. Wenn indessen der überlieferte Text darauf hinzuweisen scheint, daß der Kned,t Gottes selbst durch seine Einsicht (בְּדַעְתּוֹ) d. h. durch Belehrung, die er ausgeübt hätte, dazu beigetragen habe, die Vielen zur Gerechtigkeit zu führen (53, 11), so ist es wohl dem Zusammenhang gemäßer, die Conjectur anzunehmen בְּרָעָתוֹ, daß er durch sein Uebel Viele gerecht gemacht hat, ein Gedanke, welcher dem frühern entspricht, daß wir durch seine Striemen geheilt sind.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Gedankenreihe sich mit den neutestamentlichen Aussprüchen über den Opferwerth des Todes Christi nahe berührt, und daß sich jene Prophetie zu einem Bekenntnisse der jüdischen Christengemeinde über ihren Stifter wohl eignet. Nichts desto weniger ist die Beziehung der urchristlichen Gedankenbildung auf dieses Vorbild Jesu viel beschränkter, als man anzunehmen pflegt. Innerhalb der Briefe wird nur 1 Petri 2, 21—25; Hebr. 9, 28; 1 Joh. 3, 5 davon Gebrauch gemacht, und zwar so, daß einzelne Züge der Prophetie in die selbständige Gedankenbildung der Apostel verwebt werden. Nur in einer Schrift secundären Charakters, der Apostelgeschichte 8, 32—35 wird die Prophetie direct auf Jesus bezogen; diese Stelle weist auf jerusalemische Ueberlieferung zurück, läßt also erkennen, daß in der jüdisch christlichen Urgemeinde die Combination zwischen dem Leiden des Knechtes Gottes und dem Tode Jesu vollzogen worden ist. Dieser Gebrauch der Prophetie kann aber in jenem Kreise nicht ausschließlich und, so zu sagen, als dogmatischer Grundsatz gegolten haben; denn der Redactor des ersten Evangeliums, der auch sonst die prophetische Schilderung des Knechtes Gottes auf Jesus bezieht (Mt. 12, 15—21), findet die Uebernahme der Leiden und Krankheiten des Volkes durch den Knecht Gottes in der Heilthätigkeit Jesu erfüllt (8, 16. 17). Hingegen scheint der überlieferte Text des Marcusevangeliums dasjenige zu bestätigen, was sich aus der Apg. 8 ergiebt; allein die bei Mc. 15, 28 ausgedrückte Reflexion, daß die Hinrichtung der zwei Räuber neben Jesus zur Erfüllung von Jes. 53, 12 (καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη) gedient habe, fehlt in den zuverlässigsten Zeugnissen des Textes und ist auch dem ersten Evangelisten, dessen Geschmack sie entspricht, offenbar nicht bekannt gewesen. Ferner fehlt in den Reden Jesu jede directe und wörtliche Spur davon, daß Jesus über die Noth-

wendigkeit und den Werth seines Leidens sich gerade an der jesaianischen Prophetie orientirt habe. Nur in dem Ausspruch Joh. 12, 32 scheint der Anfang der prophetischen Schilderung Jes. 52, 13 anzuklingen. Ferner bei Lc. 22, 37 spricht es Jesus aus, eben jene Schrift über die Zuzählung des Knechtes Gottes zu den Gottlosen müsse jetzt an ihm erfüllt werden. Aber unter den angegebenen Umständen wird die Authentie dieses Ausspruches mehr als zweifelhaft, weil derselbe einer Gruppe von Reden angehört, welche Lukas (22, 24—38) zwischen das Abendmahl und den Gang nach dem Oelberge einschiebt (was Marcus unmittelbar verbindet), welche theils in diesem Zusammenhang, theils überhaupt unverständlich sind, und welche wie eine Anschwemmung von unsicheren Erinnerungen aussehen. Namentlich ist es unverständlich, was die Aufforderung Jesu an die Jünger bedeuten soll, sich zu bewaffnen; diese Aufforderung aber wird durch die Beziehung auf das jesaianische Wort und seine bevorstehende Erfüllung an Jesus motivirt. Jedenfalls ergiebt sich, daß auch Lukas jenes Glossem des Marcusevangeliums nicht gekannt haben kann, in welchem der jesaianische Spruch auf die Gemeinschaft der Hinrichtung Jesu mit den Räubern gedeutet wird. Gesetzt aber auch daß die Mittheilung des Lukas über dieses Citat Jesu zweifellos richtig wäre, so wird daraus nichts weniger zu schließen sein, als daß die ganze Prophetie, aus welcher dieser Satz entlehnt ist, eine constitutive Bedeutung für Jesus gehabt habe. Denn das Indicium, welches Lc. 22, 37 in der überlieferten Gestalt für diese Annahme darbieten könnte, ist hinfällig, da das Wort ἔτι in den besten Zeugnissen fehlt und von Lachmann mit Recht getilgt ist.

Da es sich ferner zeigen wird, daß die beiden Aussprüche Jesu über den Heilswerth seines Todes für seine Gemeinde außer aller directen Beziehung zu dem Vorbilde des leidenden Knechtes Gottes stehen, so ist die herrschende Annahme des Gegentheils eine Hypothese, für welche die Evangelien keinen Stoff des Beweises darbieten. Wenn man demnach wissenschaftlich berechtigt ist, von dieser Hypothese zu abstrahiren, so würde die von jenem Vorbilde unabhängige Bildung des Gedankens den schöpferischen Charakter Jesu in ein helleres Licht treten lassen, und würde der Höhe entsprechen, auf welcher Jesus die aus dem Alten Testament herüberreichende Anschauung von den Bedingungen und dem Sinne der Sündenvergebung so eigenthümlich umgestaltet hat. Es ist

also ein Urtheil specifisch religiösen Glaubens an Jesus, durch welches die wissenschaftliche Unbeweisbarkeit jener Hypothese zu der positiven Ueberzeugung von ihrer Ungiltigkeit ergänzt werden würde. Wer jedoch seinen Glauben vorwiegend nach herrschenden, wenn auch unbeweisbaren Ueberlieferungen richtet, wird diese Ueberzeugung von sich weisen. Von diesem Standpunkt aus wird Folgendes geltend gemacht werden können. Es ist jedenfalls anzunehmen, daß Jesus, der schon mit der Voraussicht bevorstehender Leiden in seine Berufsthätigkeit eingetreten ist, sich an den vielen Psalmen orientirt hat, welche die Leidenslage der Gerechten schildern. Nun sind aber die Anspielungen hierauf in den Reden Jesu so selten wie möglich (Mc. 15, 34, vgl. Ps. 22, 2; Joh. 13, 18, vgl. Ps. 41, 10). Also folgt, daß Jesus auch die Bedeutung der jesaianischen Prophetie für sich selbst tief erwogen und doch in seinen Aussprüchen davon abgesehen haben kann. Hiegegen will ich nicht streiten; allein auch mit diesem Argument bleibt die Annahme der constitutiven Einwirkung jenes prophetischen Vorbildes auf die Gedankenbildung Jesu eine nicht bewiesene Vermuthung.

Es ist im Neuen Testament noch ein Ausspruch übrig, in welchem Jesus mit Beziehungen auf Jes. 53 bezeichnet wird, nämlich das dem Täufer Johannes in den Mund gelegte Wort: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Joh. 1, 29). Da αἴρειν in den LXX. oft genug für נָשָׂא steht, so zeigt sich, daß die Bildung dieses Satzes unabhängig von der alexandrinischen Uebersetzung des jesaianischen Capitels vor sich gegangen ist, welche das hebräische Wort mit φέρειν, ἀναφέρειν wiedergiebt. Zweierlei aber unterscheidet diesen Satz von dem leitenden Grundtexte. Es ist die Rede von der Sünde der Welt, anstatt von den Sünden des israelitischen Volkes; und anstatt den Knecht Gottes zu bezeichnen, wird aus einem beiläufigen Bilde der Geduld desselben das Subject Lamm Gottes abgeleitet, ohne daß die zwischen beiden Wörtern gedachte Beziehung zweifellos hervorträte. Denn keineswegs leuchtet die Erklärung von Hofmann: das von Gott gegebene Lamm, noch weniger die von Meyer ein: das von Gott sich zum Opfer bestimmte Lamm. Das Letztere folgt weder aus dem ganzen Inhalte der jesaianischen Rede, noch aus der sacrificiellen Vorstellung, welche Meyer fälschlich in dem Prädicate des Tragens der Sünde sucht. Deshalb wird auch die Combination des Ausdruckes mit dem Passah-

opfer durch dieses Prädicat unmöglich gemacht. Ist also das Satzsubject an sich und im Vergleich mit dem leitenden prophetischen Texte undeutlich bezeichnet, so kann das Prädicat nichts anderes ausdrücken, als was es im Zusammenhang der Weissagung bedeutet, daß Jesus unschuldig in eine Leidenslage eintritt, welche eigentlich von der sündigen Menschheit getragen werden sollte, und daß diese in Folge des Eindruckes seines unschuldigen Leidens zu Gott zurückgeführt werden wird. Ob nun der Täufer diesen Ausspruch über Jesus gethan hat, kann durch Erwägungen seines apokalyptischen Zustandes, wie sie Meyer anstellt, nicht entschieden werden, da nur die Erfahrung eines solchen Zustandes das Recht verleihen würde zu behaupten, was in demselben möglich ist, oder was nicht. Jedoch ist der Begriff κόσμος dem Evangelisten so eigenthümlich, und so entfernt vom Sprachgebrauch des Alten Testaments, zugleich leiht seine Diction ihre Farbe den von ihm vorgeführten Rednern bekanntlich in so hohem Maße, daß der Täufer schwerlich den Satz ausgesprochen hat: הַנֹּשֵׂא עֲוֹן הַחֵלֶךְ (vgl. Ps. 49, 2; 17, 14). Aber eben so schwer ist der hebräische Ausdruck des Subjects שֵׂה יהוה begreiflich, wenn auf ein Verständniß dieses Begriffs gerechnet werden sollte. Nun klingt der Ausspruch des Evangelisten in seinem ersten Briefe (3, 5) οὗτος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ· καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι noch deutlicher an Jes. 53, 4. 9 an; es scheint mir also das Urtheil kaum umgangen werden zu können, daß die in der christlichen Gemeinde gewonnene Ueberzeugung von der Correspondenz der Leiden Jesu mit denen des Knechtes Gottes dem Vorläufer in den Mund gelegt ist, und zwar in einer wahrscheinlich liturgischen Form, welche der Ausspruch nicht im hebräischen Sprachgebiete empfangen hat.

10. Jedenfalls verhalten sich die Aussprüche Jesu über den Heilswerth seines Sterbens gleichgiltig gegen das Vorbild des unschuldig leidenden Knechtes Gottes, indem sie sich auf andere alttestamentliche Beziehungen stützen [1]). Zunächst erheischt der Aus-

1) Ich wiederhole im Folgenden meine Erklärung von Mc. 10, 45 (aus den Jahrbüchern für deutsche Theol. Bd. VIII. S. 222—238), welche ich durch Meyer's dagegen gerichtete Behauptungen in der fünften Auflage seines Handbuches über das Evangelium des Matthäus (1864) S. 421 nicht für widerlegt achten kann.

spruch Jesu; ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθε — διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mc. 10, 45; Mt. 20, 28) eine Sorgfalt in der Erklärung, welche er nach meiner Ansicht in den mir vorliegenden Erklärungsversuchen noch nicht gefunden hat. Keinem Zweifel kann es unterliegen, daß die Worte auf das bereitwillige Sterben bezogen und daß sie auf die Gewißheit des specifischen Unterschiedes der Person Jesu von den Vielen begründet sind; durchaus unentschieden aber ist auf den ersten Anblick die logische Beziehung des ἀντὶ πολλῶν auf den Satz. Am meisten beliebt ist die Annahme, daß diese Worte nur von λύτρον abhängen, also daß τὴν ψυχὴν αὐτοῦ nur in eine sachliche Vergleichung mit οἱ πολλοί gesetzt werde. Nach dieser Annahme soll nicht das Weggeben des Lebens Jesu an die Stelle irgend einer Thätigkeit der Vielen treten; sondern das wegzugebende Leben Jesu soll in ein Verhältniß eintreten, das ein bestehendes Verhältniß der Vielen beendet und ersetzt. Indem man sich in dieser Erwartung von dem Sinne des Ausspruchs bei der directen Bedeutung des griechischen Wortes λύτρον, Lösegeld, beruhigt, so bieten sich doch zwei Möglichkeiten für die wirkliche Erklärung des Satzes dar. Denn diese geht so vor sich, daß man mit anderen Mitteln, als welche der Wortlaut des Satzes einschließt, das bestehende Verhältniß der πολλοί bestimmt, welches Jesus in seiner Rede vorausgesetzt haben wird. In dieser Hinsicht nimmt Huther (zu 1 Tim. 2, 6) mit Berufung auf Kol. 1, 13 den von den ältesten Kirchenlehrern ausgesponnenen Gedanken an, daß die Menschen unter der Gewalt der Finsterniß sind, und erklärt demgemäß, daß Jesus sein Leben der Macht der Sünde unterwerfen wolle, um für diesen Preis die Herrschaft der Sünde über die Menschen abzulösen. Hofmann [1]) dagegen nimmt als Voraussetzung Jesu den Gedanken an, daß die Menschen als Sünder der göttlichen Strafe verhaftet seien, und erklärt in Folge dessen, daß Jesus durch die Hingebung seines Lebens an Gott die Sünder von der göttlichen Strafe befreien wolle. Beide Erklärungen erwecken jedoch Bedenken. Die erstere genügt freilich insofern der leitenden Anschauung vom Lösegeld, als ihr zufolge das Leben Jesu in dasselbe Verhältniß der Unterwerfung unter die Macht der Sünde versetzt gedacht wird, welches für die Menschen ange-

1) Schriftbeweis, zweite Aufl. II, 1. S. 299.

nommen war. Die zweite Erklärung hingegen knüpft an die Anschauung vom Lösegeld den Wechsel zwischen dem disharmonischen Verhältniß der strafbaren Sünder zu Gott und dem harmonischen Verhältniß Jesu, der in hilfreicher Gesinnung sein Leben durch den Tod dem Vater weiht. Aber auch die erstere Erklärung erlaubt keine vollständige Durchführung der Anschauung vom Lösegeld, da das Bevorstehen der Auferweckung Jesu den von der Sündenmacht eingetauschten Besitz seines Lebens werthlos macht. Deswegen ist von vornherein die Möglichkeit gar nicht abzuweisen, daß Jesus den Gedanken ausdrücken will, sein beabsichtigter Act solle eine Thätigkeit der πολλοί ersetzen, welche denselben von irgend einer Seite zugemuthet würde oder zuzumuthen wäre. Auf dieser Grundlage ergeben sich wiederum zwei Möglichkeiten. Einmal kann ἀντὶ πολλῶν abhängig gemacht werden von ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, so daß das entferntere Object λύτρον nur eine schärfere Anschauung des gemeinten Wechselverhältnisses zwischen dem Act Christi und der Thätigkeit der πολλοί hervorbrächte. Nach dieser Verbindung ergäbe sich der Gedanke, daß Jesu freiwilliges Sterben an die Stelle des Sterbens der Vielen treten soll, dem aber nur das Merkmal der Freiwilligkeit zu sehr mangelt, als daß die versuchte Verbindung die Probe bestände. Zweitens kann ἀντὶ πολλῶν von dem ganzen Satze ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον abhängig gedacht werden, so daß das entferntere Object den Hauptbegriff bildet, in Beziehung auf dessen Realisirung der Act Christi die Thätigkeit der πολλοί ersetzt, und so, daß das nähere Object τὴν ψυχὴν αὐτοῦ den Inhalt bezeichnet, durch den Jesus das λύτρον ausführt, welches die πολλοί nicht mehr auszuführen brauchen. Diese Erklärung bedarf jedoch einer gründlichen Untersuchung.

Zu diesem Zwecke muß man auf das hebräische Wort zurückgehen, welches Jesus gebraucht haben wird. Dieses ist כֹּפֶר, welches die LXX. mit λύτρον übersetzen (Prov. 6, 35; 13, 8; Exod. 21, 30; 30, 12; Num. 35, 31. 32). Aber der Sinn des hebräischen Wortes „Deckung" ist jedenfalls umfangreicher als der jenes griechischen, und dieses ist auch daran zu erkennen, daß die LXX. es an anderen Stellen mit ἐξίλασμα (1 Sam. 12, 3; Ps. 49, 8), ἄλλαγμα (Amos 5, 12; Jes. 43, 3), δῶρον (Job 36, 18) wiedergeben. Schon dieses weist darauf hin, daß der allgemeine Sinn des Wortes mannigfachen Modificationen durch den Zu-

sammenhang, in welchem es vorkommt, unterworfen sein wird. Um so mehr erhebt sich die Aufgabe, die Bedeutung des Wortes durch alle Fälle seines Gebrauches hindurch zu verfolgen, als die neueren Forscher, welche sich über das Wort כֹּפֶר erklärt haben, theils bei einem unbestimmten Tasten nach seinem Sinne es bewenden lassen, theils den Sinn desselben verfehlt haben. Das letztere Urtheil kann ich nicht umhin, gegen Hofmann zu richten, welcher erst dem allgemeinen Begriff „Deckung" den besondern „Zahlung" substituirt hat, und in der zweiten Bearbeitung des „Schriftbeweises" wenigstens dabei verharrt, daß כֹּפֶר der Ausdruck sachlicher Aequivalenz zwischen zwei Gegenständen sei, „was sich deckt mit einem Andern" [1]). Der Hauptgrund für diese Specification des Wortsinnes besteht darin, daß, da in einigen Stellen des alten Testamentes כֹּפֶר mit תַּחַת alternirt, das Eintreten eines Dinges in die Stelle eines andern auf die gegenseitige Deckung ihrer Werthe hinweise. Allerdings für Jes. 43, 3 scheint die Hofmann'sche Erklärung des Wortes vollkommen zu passen: „ich gebe als Deine Deckung Aegypten, Aethiopien, Saba, anstatt Deiner", — nämlich um Israel durch diesen Ersatz aus der Herrschaft Babels zu befreien. Was einem Besitzer die Stelle eines ihm entgehenden Gutes ersetzen soll, muß sich mit dem Werthe desselben decken. Allein dieser Sinn von כֹּפֶר ist dem Zusammenhange gemäß nur möglich, nicht aber nothwendig; vielmehr ist auch eine entferntere Analogie zwischen den parallel gestellten Begriffen von Deckung und Stellvertretung in dem gerade vorliegenden Falle denkbar. Eine andere Möglichkeit der Auslegung ist also vorzubehalten, und zwar um so mehr, als in anderen Stellen, welche Hofmann ebenfalls für seine Erklärung geltend macht, durch כֹּפֶר nichts weniger deutlich ausgedrückt ist als die Anschauung der Aequivalenz des Werthes zweier Dinge. Dieses ist schon nicht durchzuführen an der andern Stelle, in welcher כֹּפֶר mit תַּחַת alternirt, Prov. 21, 18: „Deckung für den Gerechten der Frevler, und anstatt der Rechtschaffenen der Treulose." Der Spruch weist auf die häufige Thatsache hin, daß das Uebel, welches der Böse dem Guten bereitet, nicht diesen, sondern jenen trifft. In diesem Falle findet eine Substitution des Treulosen für die Rechtschaffenen Statt; allein wie der Gedanke der

1) Schriftbeweis II, 1; erste Ausg. S. 145, zweite Ausg. S. 234.

Substitution nicht nothwendig und allgemein auf den Gedanken der Aequivalenz begründet ist, so ist kein Anlaß und keine Möglichkeit vorhanden, im Verhältniß zu dem Uebel, mit dem der Frevler den Gerechten bedroht, das aber über jenen selbst hereinbricht, eine Deckung des Werthes dieser Beiden anschaulich zu machen. Vielmehr kann die Deckung, die der Gerechte an dem Frevler findet, indem dessen Gewaltthat ihm selbst anstatt dem bedrohten Gerechten zum Schaden gereicht, nur im Sinne des Schutzmittels verstanden werden. Dieser Sinn des Wortes findet Anwendung auch auf Prov. 13, 8: „Deckung des Lebens eines Mannes ist sein Reichthum, der Arme aber hört keine Drohung.“ Der Arme nämlich ist vor Drohungen oder vor deren Ausführung dadurch geschützt, daß ihm das Eigenthum fehlt, wegen dessen allein sich Einer bemühen würde, seinem Leben nachzustellen. Den Reichen befähigt sein Eigenthum zum Schutze seines Lebens, sei es, indem es ihm die Mittel gewährt, Gewaltthat abzuwehren, sei es, indem es dem Gegner mehr werth ist, jenen zu gewinnen, als dieses zu beschädigen. Der Reiche und der Arme werden also nur in der Hinsicht mit einander verglichen, durch was ihr Leben vor drohender Gewaltthat geschützt ist; כֹּפֶר muß demnach hier Schutzmittel bedeuten. Sofern aber daran gedacht werden soll, daß der Reichthum das Leben auch in dem Falle schützt, daß der Gegner lieber das Eigenthum als das Leben des Reichen nimmt, so ist hiermit der Gedanke der Aequivalenz dieser beiden Größen gerade ausgeschlossen. Schutzmittel ist also eine unumgängliche Bedeutung des Wortes. Dieses wird dadurch bestätigt, daß auch das Verbum כִּפֵּר an einer Stelle (Deut. 32, 43) die entsprechende Bedeutung schützen in Anspruch nimmt. Am Schlusse des Liedes des Moses, in der Schilderung des glücklichen Ausganges der Bedrängnisse des Volkes, heißt es: „Preiset, ihr Nationen, sein Volk, denn das Blut seiner Knechte wird er rächen und Rache bezahlen seinen Drängern und wird bedecken sein Land, sein Volk.“ Allerdings übersetzt man das Verbum hier mit „entsündigen“, „sühnen“. Aber sofern diese Bedeutung dem rituellen Gebrauche des Verbums in der Opfergesetzgebung und sonst entsprechen mag, so findet doch dieselbe ihre Anwendung auf Personen nur mittels der Präpositionen עַל oder בְּעַד, mit dem Accusativ aber nur auf Geräthe des Heiligthums (Lev. 16, 20. 33; Ezech. 43, 20. 26; 45, 20). Sonst regiert das Verbum

den Accusativ in der Formel כִּפֶּר עָוֹן, Schuld bedecken oder vergeben. Keiner dieser Fälle trifft in der vorliegenden Stelle zu. Auch fordert der Zusammenhang derselben nichts weniger als einen Gedanken an die Entsündigung des von seinen Drängern befreiten Volkes. Hingegen findet die Weissagung der Rache gegen die Feinde des Volkes ihren ergänzenden Abschluß nur in dem Gedanken, daß die bezeichneten Nöthe das erwählte Volk nie wieder treffen sollen, indem Jahwe sein Land und Volk mit seinem Schutze bedecken wird.

Steht demnach für das Wort כֹּפֶר diese Bedeutung „Schutzmittel" fest, so ergiebt sich ferner, daß, wenn dasselbe solche Gaben bezeichnet, durch die man sich, den Umständen gemäß, vor den übelen Folgen eigener schuldvoller Handlungen schützt, die conventionelle Bedeutung „Lösepreis", „Lösegeld" nur von der Hauptbedeutung „Schutzmittel" abgeleitet werden kann. Die Bedeutung „Lösegeld" wird jedenfalls im hebräischen Sprachgefühl begründet sein, da die LXX. כֹּפֶר mit λύτρον wiedergeben; aber weder ist mit diesem Sinne die einzige noch die hauptsächliche Bedeutung jenes Wortes ausgedrückt, noch endlich ist die Aequivalenz des Werthes der Gesichtspunkt für die Ableitung jener Bedeutung, sondern die Bestimmung einer werthvollen Gabe zum Schutze vor Uebeln. Im Einzelnen erprobt sich dieses an folgenden Stellen. Prov. 6, 34. 35: „Eifersucht ist Zorn des Mannes, und nicht wird er schonen am Tage der Rache. Nicht wird er Rücksicht nehmen auf alle Deckung, und nicht wird er geneigt sein, weil du Geschenk mehrest." Hier bezeichnet כֹּפֶר dieselbe werthvolle Gabe, welche nachher שֹׁחַד heißt, durch welche der Ehebrecher die Rache des beleidigten Ehemanns abzuwehren suchen wird. Freilich scheint nun hier der Gedanke nahe zu liegen, daß das Geschenk Deckung heißt, insofern es dem durch die Rache bedrohten Leben des Schuldigen äquivalent ist. Aber wenn der Beleidigte das Geschenk nehmen und deshalb von der Rache an dem Ehebrecher abstehen würde, so geschähe es doch, weil ihm das Geschenk mehr werth wäre, als das Leben seines Gegners zu verletzen. Also erprobt sich die Hofmann'sche Erklärung der „Deckung" an dieser Stelle nicht; vielmehr heißt das hypothetische Geschenk in diesem Falle „Deckung", weil es ein Schutzgeld, eine Gabe zur Schützung des Lebens des Schuldigen sein würde. Einen sehr starken Schein des Aequivalentes hat freilich wieder

das Wort כֹּפֶר in dem Gesetz Num. 35, 30—32, das für den Todtschlag Todesstrafe festsetzt, und das keine „Deckung" zum Zweck der Schonung des Lebens des Todtschlägers oder zum Zweck seiner Flucht in die Zufluchtsstadt zuläßt. Damit trifft das Gesetz Exod. 21, 29. 30 zusammen, welches den fahrlässigen Besitzer eines stößigen Ochsen, wenn der letztere einen Menschen getödtet hat, mit dem Tode bedroht, daneben aber auch eine Geldstrafe für denselben gestattet, welche bei der Tödtung eines Knechtes oder einer Magd auf dreißig Sekel berechnet und welche כֹּפֶר genannt wird. Für die Tödtung eines freien Menschen wird eine höhere Strafe in Aussicht gestellt, aber nicht bestimmt berechnet. Demgemäß scheint die Bedeutung des Aequivalentes der Strafsumme und des Werthes der getödteten Person recht deutlich in dem Worte ausgedrückt zu sein. Allein der Text dieses Gesetzes setzt die Straffumme durch das Wort כֹּפֶר nicht in Vergleich mit dem Leben der getödteten Person, sondern, indem der Ausdruck פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ mit jenem Worte abwechselt, in Beziehung zu dem Leben des Schuldigen. Gemeint ist das Lösegeld oder Schutzgeld für diesen, nicht ein Werth, der sich mit den Werthen der Getödteten deckt, wenn auch die Geldgabe, durch welche das Leben des Schuldigen gedeckt werden soll, nach dem Werthe des durch seine Fahrlässigkeit angerichteten Schadens berechnet wird. Ebenso schließt der Text des Gesetzes Num. 35, 31. 32 den Gedanken aus, als ob die im Falle des Todtschlages ausgeschlossene Geldstrafe כֹּפֶר heißt, weil sie dem durch das Vergehen verfallenen Leben des Todtschlägers äquivalent sein könnte. In dem Satze: לֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ bezeichnet die Präposition לְ nicht das Maß, sondern den hypothetischen Zweck des כֹּפֶר, ebenso wie in dem parallelen Satze: לֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל־עִיר מִקְלָטוֹ. Also ist der Sinn, daß man keine Geldleistung des Todtschlägers gestatten solle, durch die er sein Leben schützen oder durch die er seinen Zweck der Erreichung der Zufluchtsstadt verwirklichen könnte. Man wird deshalb nicht fehlgreifen, wenn man auch die Stelle Jes. 43, 3 so erklärt, daß die Völker, welche für Babel an die Stelle des israelitischen Volkes treten sollen, nicht deshalb כֹּפֶר genannt werden, weil die Werthe der beiden Besitzthümer sich decken, sondern weil der Austausch des Besitzes in der angegebenen Weise dazu dient, Israel vor den Uebeln der Herrschaft Babels zu schützen.

Während also diese Gruppe von Stellen sich der Hofmannschen Erklärung nicht fügt, und auch derjenige Satz, welcher derselben am leichtesten zu entsprechen scheint, anders verstanden werden darf, so scheint jene Erklärung einen Vorschub durch solche Stellen zu gewinnen, in denen das Wort den Sinn „Bestechung" ausdrückt. Amos 5, 12: „Ich kenne eure vielen Vergehungen und eure zahlreichen Sünden, die ihr den Gerechten bedränget, Deckung nehmet und die Armen im Thore beuget." Job 36, 18: „Der Zorn möge dich nicht reizen in der Züchtigung und viel Deckung möge dich nicht beugen." 1 Sam. 12, 3: „Aus wessen Hand habe ich Deckung genommen und meine Augen zugethan seinethalben?" In diesen Stellen ist die Rede von der Haltung eines Richters gegenüber Geschenken, die ihn zu einem ungerechten, aber der einen Partei vortheilhaften Urtheile verleiten sollen. Wenn nun erwogen wird, daß der Werth, durch den man eine Bestechung versucht, sich nach dem Vortheile richtet, den man von einer ungerechten Begünstigung erwartet, so könnte es scheinen, daß bei dieser Gruppe von Stellen die Hofmann'sche Erklärung die Probe bestände. Aber der Zusammenhang in den angeführten Sätzen weist durchaus nicht, weder direct noch ausschließlich, auf diese Beziehung des gewählten Ausdruckes hin, ebenso wenig als hier die Bedeutungen „Schutzmittel" oder „Schutzgeld" angemessen sind. Vielmehr läßt der Parallelismus der Sätze 1 Sam. 12, 3 schließen, daß der Wahl des Ausdruckes eine andere Beziehung zu Grunde liegt. Bekanntlich wird die Bestechung des Richters als Verhüllung oder Blendung seiner Augen vorgestellt (Exod. 23, 8; Job 9, 24). Wenn also eine zur Bestechung des Richters verwendete Gabe „Deckung" heißt, und wenn Samuel in Parallele mit diesem Gedanken vom Schließen der Augen spricht so ist wahrscheinlich, daß die „Deckung" als das Mittel gedacht ist, die Sehkraft und die Urtheilsfähigkeit des Richters unwirksam zu machen. Diese Bedeutung nun wird durch mehrere hervorragende Fälle des Gebrauches des Verbums כִּפֵּר bestätigt, in welchen die Anschauung ausgedrückt ist, daß das Bedecken dazu dient, die eigenthümliche Bewegung oder Thätigkeit einer Person oder eines mit Kraft begabten Gegenstandes zu verhindern oder unwirksam zu machen. Prov. 16, 14: „Ein weiser Mann bedecket den Grimm eines Königs" — bedeutet, daß ein Weiser durch sein geschicktes Benehmen im Stande ist, dem Aus-

bruche des Zornes auch unter dem erschwerenden Umstande, den die Rücksicht auf die königliche Würde mit sich bringt, vorzubeugen, oder denselben unwirksam zu machen. Jes. 47, 11: „Du kannst das Unheil, das über dich stürzt, nicht bedecken"; Jes. 28, 18: „Bedecket wird Euer Bund mit dem Tode und euer Vertrag mit der Unterwelt besteht nicht," — erfordern die gleiche Erklärung. Endlich auch Gen. 32, 21, wo Jakob vor der Begegnung mit dem auf ihn erzürnten Esau spricht: „Ich will sein Angesicht mit dem Geschenk bedecken, das vor mir hergeht, und nachher will ich sein Angesicht sehen; vielleicht wird er mich ertragen," — ist die Bedeckung des Angesichts nur verständlich als Mittel, um die auf dem Gesichte des Erzürnten ausgedrückte Leidenschaft an ihrer weitergehenden Bethätigung zu verhindern. Hofmann freilich will dem Verbum in diesen Stellen den Werth eines denominativum von כֹּפֶר vindiciren und daraus die Bedeutung ableiten „durch Entrichtung eines Aequivalentes beseitigen" [1]). Dieser Sinn paßt aber ebenso wenig zu den Stellen, als die grammatische Behauptung bewiesen ist.

Eine neue Wendung in dem Gebrauch des Wortes כֹּפֶר bietet das Gesetz Exod. 30, 12—16 dar. Die heilige Kopfsteuer von einem halben Sekel für jeden Israeliten heißt כֹּפֶר נַפְשׁוֹ, daneben wird in verwandtem Ausdrucke jene Summe als כֹּפֶר הַכִּפֻּרִים bezeichnet und ihr Zweck לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם. Es ist freilich hergebracht, den Gebrauch des Wortes in diesem Gesetze auf den Sinn von „Schutzmittel, Schutzgeld, Lösegeld" zurückzuführen, weil die LXX. es mit λύτρον wiedergeben und weil die Steuer mit Rücksicht darauf geboten wird, „daß nicht über die Söhne Israels eine Plage komme bei ihrer Musterung" (V. 12). Indessen ist dieser im Eingange des Gesetzes ausgesprochene Zweck der Steuer nur als der entferntere Zweck zu betrachten. Der nächste Zweck der Steuer hingegen wird in V. 16 angegeben, zunächst in dem Ausdrucke לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם, dann aber mit genauer Bezeichnung der Beziehung לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְהוָה. Die Steuer soll den Israeliten dienen zur Erinnerung vor den Augen Gottes, das heißt, sie ist die Bedingung dafür, daß Gott den Einzelnen als Genossen des Bundes anerkennt, und sie ist nur insofern auch ein Mittel des Schutzes vor der göttlichen Plage, als die

1) A. a. O. S. 232. 233.

Entrichtung der Steuer als obligatorischer Beweis der Bundestreue geachtet werden soll. Wenn also das hebräische Wort in diesem Gesetze „Schutzmittel" oder „Schutzgeld" bezeichnet, so bietet der Zusammenhang wenigstens keinen Anlaß zu der Annahme, daß es eine Aequivalenz zwischen dem Geldstück und dem Personleben ausdrücken soll. Der vollständige Sinn des gewählten Ausdruckes, namentlich seine Beziehung auf die Plage kann jedoch erst im Zusammenhang einer spätern Untersuchung (§ 25) ermittelt werden.

Es sind noch zwei Stellen des Alten Testaments übrig, in denen das vorliegende Wort vorkommt. In ihnen wird, wie in dem eben besprochenen Gesetze, כֹּפֶר in ein Verhältniß des Menschen zu Gott hineingestellt, aber freilich nicht mit dem eben gefundenen rituellen Sinne des Wortes. In Ps. 49 tröstet sich der Dichter in dem durch die frevelhaften Reichen ihm zugefügten Unglücke damit, daß dieselben unrettbar dem Tode verfallen seien, daß aber seine eigene Seele durch Gott aus der Hand des Todes befreit und von Gott zu sich werde genommen werden. Daß der Frevler unbedingt dem Tode verfalle, wird nun V. 8—10 in folgender Weise begründet: „Den Bruder vermag nicht zu befreien der Mensch, er wird nicht an Gott die Deckung desselben geben (theuer ist das Befreiungsmittel für ihre Seelen und er giebt es auf für immer), daß er noch lebe für die Dauer und nicht sehe die Grube." Job 33, 23. 24 sagt Elihu in der Schilderung der verzehrenden Krankheit, mit welcher Gott einen Menschen heimsucht: „Wenn für ihn ein Engel-Mittler ist, einer von den Tausend, und er verkündigt dem Menschen sein Recht (wonach er sein Leben einrichten soll), so erbarmt sich Gott seiner und spricht: befreie ihn vom Sinken ins Grab, ich habe Deckung gefunden." Als Folge dieser Erklärung Gottes wird dann die Herstellung der Gesundheit ausgemalt. Beide Male bezeichnet כֹּפֶר eine Leistung oder eine Gabe an Gott, durch welche der Mensch vor dem über ihm schwebenden Verhängniß zu sterben geschützt, oder dasselbe von ihm abgewendet werden soll. Im ersten Falle wird die Möglichkeit einer solchen Leistung eines Menschen für den Andern überhaupt verneint; im zweiten Falle wird ein Engel als übermenschliches Wesen zu dieser Leistung für befähigt erklärt, sofern dieselbe in der zur Besserung des Lebens wirksamen Belehrung des Menschen besteht, und sofern die wider Erwarten hergestellte

Gesundheit des Menschen, also seine momentane Verschonung mit dem Tode als das erreichte Ziel gilt. In der Rede des Elihu alternirt כֹּפֶר mit dem Verbum פְּדָה befreien, im Psalm mit פִּדְיוֹן נַפְשָׁם, wie Exod. 21, 30. Das Mittel des Schutzes vor dem Sterben ist gleichgeltend als Mittel der Befreiung aus der den Menschen bedrohenden Macht des Todes bezeichnet. Da nun als dieses Mittel eine Gabe oder eine Leistung an Gott vorgestellt ist, da ferner ein gewisser Werth der Leistung für Gott eingeschlossen ist, indem dieselbe als Motiv gelten soll, wegen dessen Gott das Todesverhängniß nicht walten läßt, so drängt sich die oben constatirte Modification der ersten Bedeutung von כֹּפֶר für beide Stellen als statthaft auf. Freilich ist in keinem der beiden Fälle eine Entrichtung von Geld bei dem Worte gedacht, wie an den oben vorgeführten Stellen. Aber wenn es im Psalm heißt, daß die Deckung für den Bruder nicht möglich ist, weil sie theuer (zu theuer) für den Menschen sein werde, so ist wenigstens eine Vergleichung des bei der Deckung unumgänglichen Werthes derselben für Gott mit dem allgemeinen Werthzeichen, dem Gelde, angedeutet. Und auch in der Rede des Elihu, wo sogar die bessernde Einwirkung des Engels auf den Menschen als die für Gott genügende Leistung zum Schutze desselben vor dem Tode dargestellt wird, ist deutlich genug der am Erfolge anschauliche Werth dieser Leistung als das für Gott bedeutsame Motiv hervorgehoben. Also wenn auch nicht „Schutzgeld“, „Lösegeld“, so würde doch „Lösepreis“ die dem Sinne des Wortes und dem Zusammenhange der Sätze entsprechende Uebersetzung sein.

Damit ist aber wiederum nichts weniger ausgedrückt, als der Gedanke einer Aequivalenz zwischen der hypothetischen Leistung des Menschen oder der wirklichen Leistung des Engels einerseits und dem Werthe, welchen der Bestand des Todesverhängnisses über die Menschen für Gott hätte. Die Hofmann'sche Erklärung würde sich in den vorliegenden Fällen etwa zu dem Gedanken gestalten, daß Gott durch eine Leistung zu Gunsten des Menschen dafür entschädigt werden müsse, daß er eine Ausnahme von der allgemeinen Ordnung des Sterbens zuließe. Dieses würde voraussetzen, daß das von Gott gehandhabte Verhängniß des Todes über alle Menschen ein Gut für Gott, ein besonderes Mittel seiner Ehre sei. Nur in Folge dessen wäre verständlich, daß, wenn Gott in einem einzelnen Falle darauf verzichten

soll, ihm eine Leistung von Mensch oder Engel erwiesen werden müßte, die von gleichem Werthe für seine Ehre wäre. Allein es ist ein dem Alten wie dem Neuen Testament ganz fremder Gedanke, daß der allgemeine Tod der Menschen, auch als Strafe betrachtet, ein Gut für Gott, ein Mittel seiner Ehre sei; vielmehr verbindet sich in der biblischen Vorstellung vom Tode mit der Anschauung der Wirkungslosigkeit der Menschen die von ihrer Zwecklosigkeit für Gott; ihr Sterben kann also auch nicht dem Zwecke der Ehre Gottes dienen, wie dazu das Leben der Menschen bestimmt ist. Die das Todesverhängniß abwehrende Leistung an Gott kann aber ferner auch nicht auf eine Aequivalenz mit dem zum Dienste Gottes bestimmten und deshalb werthvollen Leben des Menschen angesehen sein. Denn das menschliche Leben, welches durch eine besondere Gabe an Gott vor dem Tode geschützt werden soll, kommt in den voliegenden Stellen eben als solches in Betracht, das dem Tode verfallen, also für Gott werthlos, aber freilich für den Menschen so werthvoll ist, daß er es festhalten möchte. Nach dem Werthe des Lebens für den Menschen selbst richtet sich also überhaupt der Gedanke an einen Lösepreis für dasselbe; indem aber dieser auch einen bestimmten Werth für Gott haben muß, so wird in den vorliegenden Stellen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Werthgabe nur nach einer durchaus zufällig gehaltenen Werthgebung durch das Urtheil Gottes bestimmt, ohne daß nach irgend einer Seite hin eine Aequivalenz der Gabe mit der Gegenleistung Gottes zur Anschauung zu bringen wäre. Während ein Mensch für den Andern nichts zu jenem Zwecke leisten kann, weil der von Gott geforderte Werth der Gabe die menschliche Leistungsfähigkeit übersteigen würde, so gilt die zur sittlichen Besserung führende Belehrung eines Engels als ein Lösepreis genügenden Werthes für Gott; eine Aequivalenz dieser Leistung mit dem vom Tode befreiten Leben des Menschen herauszurechnen, wird uns aber der Ausspruch des Elihu nicht auferlegen.

Der Unterschied dieser Erklärung des Wortes כֹּפֶר als Schutzgeld oder Lösepreis von der Hofmann'schen stellt sich so: Nach Hofmann soll das Wort ursprünglich bedeuten „das, was sich in Hinsicht gleichen Werthes mit etwas Anderem deckt," was also in abgeleiteter Weise auch als Mittel des Schutzes, der Befreiung und Erlösung eines gleich werthen Gegenstandes gebraucht werden

könnte. Hingegen bedeutet das Wort wirklich ursprünglich „Schutzmittel"; in dieser Bedeutung bezeichnet es aber in abgeleiteter Weise auch solche Gaben, welche wegen ihres Werthes den Empfänger zum Schutz von Personen vor drohenden Uebeln oder zu ihrer Befreiung aus drohender Gefahr bewegen können. Die Anwendung des Wortes כֹּפֶר in diesem Sinne steht auch in allen hieher gehörigen Stellen des Alten Testaments nur in Relation zu dem Gedanken der Billigkeit, nicht zu dem Gedanken des Rechtes; hiedurch aber wird bestätigt, daß eine eigentliche Aequivalenz des Werthes eines כֹּפֶר mit dem verglichenen Gegenstande gar nicht im Gesichtskreise des Gebrauches des Wortes liegt. Wenn Prov. 6, 34. 35 es heißt, daß der beleidigte Ehemann keine Rücksicht auf die Geschenke und das Schutzgeld des Ehebrechers nehmen wird, so hat das den Sinn, daß derselbe auf seinem Rechte bestehen wird. Wenn das Gesetz Num. 35, 30—32 kein Schutzgeld für den Todtschläger zugesteht, so heißt das, daß dem Rechte sein Lauf gelassen werden soll. Dagegen wenn Exod. 21, 29. 30 dem Besitzer eines stößigen Ochsen in Folge fahrlässiger Tödtung von Menschen zwar von vorn herein die Todesstrafe angedroht, aber daneben auch die Entrichtung eines Lösegeldes zugestanden wird, so heißt das, daß neben dem Rechte auch die Billigkeit walten soll. So ist es auch nur als Billigkeitsverfahren gedacht, wenn das babylonische Reich für die Befreiung Israels durch die Unterwerfung anderer Völker entschädigt werden soll (Jes. 43, 3). Endlich ist bei Gott keine andere Rücksicht als die der Billigkeit vorausgesetzt, die freilich an der Würde Gottes ein menschliche Vorstellungen übersteigendes Maß findet, indem der Gedanke gebildet wird, daß Gott für eine ihm besonders werthvolle Gegenleistung einem Menschen das Sterben ersparen würde. Und wenn auch die Billigkeit Gottes nicht soweit reicht, daß er einen Menschen zu solcher Werthgabe für einen Andern als befähigt achtete, so wird doch die Billigkeit Gottes durch die von Elihu dargestellte Probe in der eigenthümlichen Zufälligkeit und Unmeßbarkeit ihres Urtheils anschaulich gemacht.

11. Indem ich von der gewonnenen Einsicht in den alttestamentlichen Gebrauch von כֹּפֶר Anwendung auf den Ausspruch Jesu bei Mc. 10, 45 zu machen versuche, so ist zunächst zu bemerken, daß derselbe seine nächste Voraussetzung in Ps. 49 und

seine nächste Analogie an dem Worte des Elihu besitzt. Dieses Verhältniß wird jedoch um so deutlicher, wenn man auch noch die Rede Jesu bei Mc. 8, 35—37 (Mt. 16, 25. 26), namentlich die zu verneinende Frage: τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; in Betracht zieht. Denn auch in diesem Satze wird Jesus das Wort כֹּפֶר gebraucht haben, welches die LXX. Amos 5, 12; Jes. 43, 3 mit ἄλλαγμα übersetzen. Die Gedankenreihe Jesu bewegt sich nun auch in denselben Grenzen, welche die erörterte Stelle von Ps. 49 innehält. Jesus behauptet, daß der Anschluß an ihn und an das Evangelium, möge er auch den Verlust des Lebens zur Folge haben, das Mittel sei, sich das Leben zu sichern. Um nun die Zweckmäßigkeit und die Ausschließlichkeit dieses Mittels erkennen zu lassen, vergleicht Jesus mit seiner Aussage den Fall, daß die ganze Welt erworben und dabei das Leben verloren wird, und verneint durch die Stellung des Gedankens in die Form der Frage jeden Vortheil dieses Verhältnisses zum Zweck der Erhaltung des Lebens. Insbesondere verneint er durch die in V. 37 folgende Frage, daß ein Mensch, also auch der hypothetische Besitzer der ganzen Welt, ein ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ geben könne. Während nun Ps. 49 behauptet, daß kein Mensch eine so werthvolle Gabe an Gott zu richten vermöge, durch die er einen Andern vor dem Tode schützte, so ergänzt Jesus diesen Gedanken durch die Aussage, daß kein Mensch, auch wenn er über alle Mittel verfügte, die im Umkreise der Welt liegen, im Stande sei, eine solche Gabe, natürlich an Gott, zu entrichten, welche ihm selbst das Sterben ersparte oder den eingetretenen Verlust des Lebens rückgängig machte. In der griechischen Uebersetzung des Ausspruches Jesu ist nun durch das Wort ἀντάλλαγμα der Begriff der Gabe an Gott deutlich nach einem Werthverhältnisse bestimmt. Es wird sich aber fragen, im Verhältniß zu welcher Größe der Werth gedacht ist, und nach welchem Maßstabe der Werth bestimmt werden soll. In der ersten Hinsicht ergeben sich zwei Möglichkeiten: ob der Werth des menschlichen Lebens für Gott in Betracht kommt, oder für den Menschen selbst; in der zweiten Hinsicht fragt es sich, ob die als möglich gesetzte, aber in Wirklichkeit verneinte Gabe, indem sie ἀντάλλαγμα genannt wird, nach objectiver Aequivalenz zu dem menschlichen Leben oder nach irgend einem Belieben Gottes bemessen wird. Nach dem Werthe des menschlichen Lebens für

Gott richtet sich der Sinn der Uebersetzung Luther's „Was hälfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und an seiner Seele Schaden litte?" — nämlich Beschädigung seiner sittlichen Kraft und seines moralischen Werthes; — „oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele löse?" — nämlich von der ihm obliegenden Pflicht im Dienste und zur Ehre Gottes zu wirken. Allein diese Deutung beruht auf einer falschen Uebersetzung von ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν (V. 36); dies bedeutet nicht: „moralischen Schaden nehmen", sondern: „das Leben einbüßen". Also kommt der Werth des Lebens nur in Beziehung auf den Menschen selbst in Betracht. Das menschliche Leben nun, welches im Allgemeinen dem Tode verfallen ist und dadurch sowohl für Gott als für den Menschen werthlos würde, hat für den Menschen selbst den höchsten denkbaren Werth; um es zu erhalten und vor dem Tode zu schützen, würde er den höchsten denkbaren Besitz, die ganze Welt, an Gott hingeben, der die Macht über das Sterben hat. Sofern also jede Gabe der Art ἀντάλλαγμα genannt wird, ergiebt der Zusammenhang die Nothwendigkeit, diese Werthgröße nach dem Urtheile des Menschen über den Werth zu berechnen, welchen für ihn sein Leben hat. Schon hieraus ergiebt sich aber, daß ἀντάλλαγμα nicht nach dem Maßstabe der objectiven Aequivalenz mit dem Werthe des Lebens verstanden werden kann. Die Frage: τί δώσει ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; — umfaßt mit ihrer Verneinung außer der von dem Menschen möglicherweise besessenen ganzen Welt alle nur denkbaren anderen Gaben an Gott, die dem Menschen überhaupt Werth haben und deshalb für ihn mit dem Werthe seiner Persönlichkeit vergleichbar sein können. Allein auch die ganze Welt, welche hypothetisch als ἀντάλλαγμα dienen würde, kann der Mensch nicht seinem eigenen Leben äquivalent finden, weil jeder Besitz dem Werthe des Besitzers selbst inadäquat ist. Aber das hypothetische ἀντάλλαγμα kann auch, sofern es einen Werth für Gott haben muß, doch nicht in Aequivalenz mit dem menschlichen Leben gedacht sein. Denn gesetzt, daß der Mensch eine Gabe dieses Werthes an Gott zu entrichten vermöchte, welche also auch dem Werthe der Person nach dem Urtheile Gottes gleich wäre, so würde die Entrichtung einer solchen Gabe an Gott dem Zwecke der Sicherung des Lebens viel mehr widersprechen, als entsprechen. Denn wenn Gott einerseits das Todesverhängniß in

seiner Macht hat, andererseits aber dem Interesse des Menschen an seinem eigenen Leben darum entgegen kommen würde, weil es in Gottes Dienst gestellt sein soll, so würde dieses Interesse zur Beseitigung des Todesverhängnisses gerade dann nicht wirksam sein, wenn Gott einen objectiv äquivalenten Ersatz für das Leben des Menschen empfangen hätte. Ein Ersatz dieser Art ist also im Zusammenhang der vorliegenden Rede Jesu gar nicht denkbar. Dieselbe bewegt sich vielmehr nur in den aus dem Alten Testamente bekannten Voraussetzungen, daß zur Beseitigung des Todesverhängnisses eine Gabe an Gott zureichen würde, die in einem Werthverhältnisse zu der Schätzung Gottes stehen müßte; aber dasselbe bleibt objectiv unbestimmt und unbestimmbar, und nicht blos deswegen, weil der Mensch zu einer solchen Leistung für sich wie für einen Andern als unfähig gelten muß.

Mit diesen Ergebnissen ausgerüstet, trete ich an die Erklärung des Ausspruches Jesu Mc. 10, 45. Aus der Vergleichung desselben mit den beiden Stellen aus Ps. 49 und Job 33 folgt zuerst, daß das λύτρον oder כֹּפֶר, welches Jesus bezeichnet, als Gabe an Gott und nicht an den Teufel gedacht ist. Jesus spricht, indem er unzweifelhaft den Gedankengang von Ps. 49 in seiner Erinnerung voraussetzt, davon, daß er sein Leben in seinem berufsmäßigen Dienen Gott widmet, aber nicht davon, daß er sich der Macht der Sünde oder des Teufels unterwirft. Zweitens setzt Jesus nicht nur indirect voraus, daß kein Mensch für den Andern und Keiner für sich selbst eine solche den Tod abwehrende, werthvolle Gabe an Gott entrichten kann, also was Ps. 49, 8 und Mc. 8, 37 gesagt war, sondern er spricht aus, daß er in dieser Hinsicht an der Stelle Vieler leistet, was Niemand für sich selbst oder für einen Andern leisten kann, wenn es auch Jeder möchte. Drittens setzt das Bewußtsein seiner Befähigung zu der Gabe an Gott in der Analogie des Ausspruchs mit der Rede des Elihu voraus, daß Jesus sich von den dem Sterben verfallenen Menschen specifisch unterscheidet, zunächst insofern als er sich selbst von dem Todesverhängniß ausgenommen weiß und sein Sterben nur als freiwilligen Act der Hingebung des Lebens an Gott denkt (vgl. Joh. 10, 17. 18). Eine besondere Erklärung erheischt der Ausspruch nur, sofern gefragt wird, wie die Worte ἀντὶ πολλῶν zu construiren sind.

Daß nämlich die Worte λύτρον ἀντὶ πολλῶν zu Einem

Begriffe zusammengefaßt werden, wie auch Hofmann will, entspricht ebensowohl dem ersten Eindrucke der Wortstellung als auch den hergebrachten Erwartungen von der Bedeutung des Hauptwortes. Und die Zusammenstellung von כֹּפֶר und תַּחַת scheint wiederum die Hofmann'sche Erklärung jenes Wortes zu begünstigen. Allein es besteht keine Aequivalenz zwischen dem Leben Jesu und den dem Tode verfallenen Vielen. Wenn Jesus voraussieht, daß er sein Leben auch im Tode nur seinem Vater hingiebt, daß er die specifische Zweckmäßigkeit seines Lebens für Gott im freiwilligen Sterben nicht nur beibehält, sondern sogar steigert, so steht das in keiner Gleichung mit dem Leben der anderen Menschen, deren Bestimmung zum Dienste für Gott durch das auf ihnen lastende Todesverhängniß durchkreuzt ist. Man kann also aus der Wortstellung auf die Bedeutung von λύτρον als Aequivalent nur unter der Bedingung rathen, daß man die oben bezeichnete dritte Voraussetzung des Ausspruches Jesu sich nicht klar macht. Hofmann bringt auch durchaus keine Aequivalenz zur Anschauung. indem er das von Jesus hingegebene Leben insofern als Lösegeld deutet, als wegen dessen die Menschen freikommen, während sie sonst der Strafe ihrer Sünden verfallen bleiben. Denn wie schon bemerkt ist (S. 70), tritt das Leben Jesu durch den Tod in ein durchaus harmonisches Verhältniß zu Gott, während eine Strafverhaftung der Menschen gegen Gott die äußerste Disharmonie bezeichnet. Nur der Hintergedanke könnte über die Schwierigkeit hinaushelfen, daß die Bestrafung der Sünder durch das Todesverhängniß ebenso zur Ehre Gottes gereiche wie das dienstfertige Leben und das freiwillige Sterben Jesu in seinem Berufe. Aber dieser von Anselm ausgesprochene Gedanke ist weder direct noch indirect im Alten oder Neuen Testamente niedergelegt. Ueberhaupt ist in den nachgewiesenen Stellen des Alten Testaments, welche die Voraussetzungen des Ausspruches Jesu enthalten, weder das allgemeine Todesverhängniß mit dem Gedanken der allgemeinen Sünde, noch die Erwartung einer Abwehr des Todes mit dem Gedanken der Vergebung der Sünde in Verbindung gesetzt, was freilich im einzelnen Falle z. B. Jes. 38, 17 der Fall ist. Für den Gedanken eines stellvertretenden Strafleidens Jesu zum Zweck der Vergebung der Sünden ist der Ausspruch, der uns beschäftigt, auch nicht in entfernter Beziehung eine Beweisstelle.

Die Worte ἀντὶ πολλῶν müssen von dem ganzen Satze ἦλθον δοῦναι ψυχήν μου λύτρον abhängig gedacht werden. Wenn es nun nach oberflächlicher Beurtheilung des Begriffs λύτρον als möglich erscheint, dieses Wort nur als schärfere Bezeichnung des durch ἀντί ausgedrückten Wechselverhältnisses zwischen dem Sterben Jesu und dem Sterben der Vielen zu verstehen, so wird dieses, abgesehen von dem schon oben (S. 70) angeführten Grunde, durch die nachgewiesene Bedeutung des Wortes כֹּפֶר als Lösepreis verboten. Also bleibt nur übrig, so zu construiren, daß das entferntere Object λύτρον diejenige Wirkung zu Gunsten der Vielen bedeutet, welche Jesus durch Hingebung seines Lebens an Gott hervorbringt, indem zwar die Vielen, Jeder für sich und Einer für den Andern sie zum Zweck der Abwehr des Sterbens hervorbringen möchten, aber nicht können, welche also Jesus an der Stelle der Vielen leistet. Innerhalb dieses Ausspruches bezeichnet λύτρον oder כֹּפֶר eine Gabe specifischen Werthes für Gott, welche deshalb Schutzmittel gegen das Sterben der Anderen ist, wie in den Stellen, nach denen Jesus seinen Gedanken gebildet hat. An der Stelle Vieler und nicht Aller ist aber Jesus sich bewußt, das werthvolle Schutzmittel zu verwirklichen, weil an die bei Mc. 8, 35 bezeichnete Bedingung und demnach daran gedacht ist, daß nicht alle Menschen sich in die Gemeinschaft mit Jesus setzen werden, die es möglich macht, daß derselbe an ihrer Stelle ausführt, was sie ihrerseits vergeblich erstreben würden. Der Sinn des Ausspruchs Jesu ist also; „Ich bin gekommen, anstatt derer, welche eine Werthgabe als Schutzmittel gegen das Sterben für sich oder für Andere an Gott zu leisten vergeblich erstreben würden, dasselbe durch die Hingebung meines Lebens im Tode an Gott zu verwirklichen, aber eben nur anstatt derer, welche durch Glauben und selbstverleugnende Nachfolge meiner Person die Bedingung erfüllen, unter der allein meine Leistung den erwarteten Schutz für sie vermitteln kann."

Darin also stimmt dieser Ausspruch mit der Schilderung des leidenden Knechtes Gottes überein, daß die Stellvertretung einer Menge durch einen Einzelnen in Hinsicht seines Leidens angedeutet ist. Indessen weichen die beiden Gedanken zunächst darin von einander ab, daß der jesaianische Knecht Gottes sein Leiden als Verhängniß über sich erfährt, und nur sich nicht dagegen auflehnt, Jesus aber in sein Sterben im Voraus einwilligt, so

daß es für ihn nicht als aufgenöthigtes Verhängniß zur Erfahrung kommt. Daraus folgt weiter der Unterschied, daß der jesaianische Knecht Gottes den heilsamen Erfolg seines Leidens für sein Volk nicht im Voraus gewußt hat, daß hingegen Jesus in der Absicht auf einen Vortheil seiner Gemeinde seinen Todesweg betritt. Denn während der leidende Knecht Gottes zunächst seinem bundbrüchigen und gleichgiltigen Volke gegenübersteht, welches ihn selbst als einen specifischen Sünder beurtheilt, und erst nachträglich zu der umgekehrten Ansicht übergeht, so vergegenwärtigt sich Jesus von vorn herein die Beziehung seines Todesleidens auf seine an ihn glaubende Gemeinde als eine schon vorhandene Gemeinschaft. Hierin giebt sich die Consequenz der gesammten geschichtlichen Stellung Jesu kund, nämlich daß er die Ausübung seiner Gottesherrschaft oder die Durchführung des Gottesreiches auf die Bildung einer neuen religiösen Gemeinde begründet, welche innerhalb der religiösen Volksgemeinschaft Israels durch die Anerkennung seiner Messianität und durch die Gewißheit der von ihm verbürgten Sündenvergebung abgegrenzt ist (Mt. 17, 24—27). Deshalb gilt für Jesus nicht mehr, wie in der Schilderung des leidenden Knechtes Gottes, die politische Machterhebung des umgestimmten Volkes als die Probe der Heilswirkung seines Leidens, sondern die Befreiung der Glieder seiner Gemeinde vom Tode, sofern derselbe bisher als die endgiltige Vernichtung des Lebens angesehen wurde, und darum auch die Zweckmäßigkeit der einzelnen Menschen für Gott aufzuheben schien.

Denn die Zuversicht der Propheten auf die Unverrückbarkeit der Bundesgnade Gottes hat sich freilich zu solchen Aussichten erhoben, daß das Bundesvolk kein Ende finden werde. Sofern nun jeder Abfall gleich Todeszustand galt, so schildern sie die Wiederherstellung des Volkes als des Trägers des Bundes gelegentlich in dem Bilde einer Auferweckung von Todten (Hos. 6, 1. 2; Ezech. 37, 1—14; Jes. 26, 19), und sofern diese Herstellung als die endgiltige Aufrichtung des Bundes gedacht wird, erheben sie sich zu den kühnsten Ausrufen über die Aufhebung des Todes überhaupt (Hos. 13, 14; Jes. 25, 8). Allein für das Schicksal des Einzelnen ergab sich daraus keine Folgerung. Der Tod, wie er weder Frevler noch Gerechte verschont, gilt im Alten Testament eben als die Vernichtung des Lebens (Ps. 49, 11; 39, 5); die schattenhafte Existenz der Menschen im Scheol bedeutet kein

Leben nach dem Tode: sondern diese Vorstellung verbindet mit der unauslöschlichen Erinnerung an die individuellen Unterschiede der gestorbenen Menschen erst recht den Ausdruck ihrer Zwecklosigkeit im Tode, auch gerade in Beziehung auf Gott (Ps. 88, 6. 11—13; 6, 6; 30, 10; 115, 17; Jes. 38, 11, 18). Diese Auffassung wird nicht überschritten, indem der Unterschied betont wird, daß die Frevler von plötzlichem Todesverhängniß aus ihren Genüssen gerissen und ihr Gedächtniß unter den Menschen vertilgt wird (Ps. 34, 17; 37, 38; 49, 13. 18; 109, 15), hingegen die Gerechten wiederholt aus Todesgefahr errettet und durch ihre Gewißheit, unter Gottes Schutze zu stehen, von Todesfurcht befreit werden (Prov. 14, 32; Ps. 16, 10. 11; 17, 6—15; 49, 6. 16; 73, 28). Denn die Deutung dieser Lieder auf den Gedanken eines seligen Lebens nach dem Tode ist nicht haltbar[1]).

Die alttestamentliche Auffassung des Todes für den Einzelnen ist nun überschritten in der Ueberzeugung der christlichen Gemeinde, daß wir im Tode wie im Leben die Zweckbeziehung auf Jesus unsern Herrn festhalten (Röm. 14, 8. 9). Diese aber stützt sich auf den von Jesus ausgedrückten Gedanken, daß er selbst im Tode nicht zwecklos werde, sondern vielmehr seinen Zweck verwirkliche und sein Werk vollende. Als diesen Zweck faßt er Mc. 10, 45 eben die Befreiung der Seinigen vom Tode als endgiltiger Vernichtung auf. Es kann nämlich damit nicht gemeint sein, daß dieselben von dem Tode als dem Schicksal aller geschaffenen Wesen ausgenommen werden sollen; denn die Unterwerfung unter dieses Geschick fordert Jesus im bestimmten Falle gerade als die Probe der Anhänglichkeit an ihn (8, 35). Also ist die Meinung die, daß indem auch die Genossen der Gemeinde Jesu dem Tode verfallen, sein freiwilliges von dem bestimmten Zweck geleitetes und zugleich unverschuldetes Sterben ihnen zum Schutze dagegen dient, daß sie im Tode die volle Vernichtung und Zwecklosigkeit erfahren; vielmehr soll ihnen jene Leistung Jesu dazu dienen, daß sie aus dem bisher geltenden göttlichen Verhängniß der endgiltigen Lebensvernichtung erlöst werden, daß sie also eine andere Beurtheilung des Todes gewinnen, als unter dem Alten Testament möglich war, und daß sie den Tod nicht mehr fürchten. Direct und ausgesprochener Maßen berührt sich nun dieser Inhalt der

1) Vgl. Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie 2. Aufl. S. 654 ff.

Rede Jesu nicht mit seiner Behauptung, daß er die Vollmacht der Sündenvergebung für seine Gemeinde ausübt; er bezieht sich nicht auf die Frage nach den Mitteln der Versöhnung der Menschen mit Gott, sondern auf die Frage der Erlösung von dem schwersten Uebel des menschlichen Lebens. Das Resultat dieser Untersuchung dient also auch nicht zur directen Ergänzung der Gedankenreihe Jesu, von welcher aus zu der Erklärung von Mc. 10, 45 fortgeschritten wurde. Hingegen findet dieses Verhältniß statt zwischen der Deutung, welche Jesus in der Abendmahlsrede seinem Sterben verleiht, und demjenigen, was über seine Erklärungen der Sündenvergebung festgestellt ist. Nun nimmt die Abendmahlsrede das Sterben Jesu unter den Begriff des Opfers, speciell des Bundesopfers und eröffnet eine Betrachtung, welche von fast sämmtlichen Schriftstellern des Neuen Testaments fortgesetzt wird. Es empfiehlt sich also, die Abendmahlsrede Jesu im Zusammenhang mit den verwandten Aeußerungen der Apostel zu erklären, um so mehr, als diese Aufgabe nicht gelöst werden kann, ehe nicht die verschiedenen Beziehungen in dem biblischen Gedanken von Gott richtig bestimmt sind, welche für die Gesammtanschauung der christlichen Religion maßgebend werden.

Zweites Capitel.

Die Beziehungen der biblischen Gottesidee auf Versöhnung und Sündenvergebung.

12. So gewiß die Eigenthümlichkeit jeder Religion durch den leitenden Gedanken von Gott ausgedrückt ist, wird der Sinn, in welchem die christliche Religion auf die Versöhnung zwischen Menschen und Gott bezogen oder gegründet ist, nur aus dem vorausgesetzten Gedanken von Gott verständlich sein. Aber eben in dieser Hinsicht setzen die Urkunden des Neuen Testaments das Meiste voraus, indem ihre sparsamen Anspielungen keiner Erwartung weniger entsprechen, als der einer vollständigen und deutlichen Belehrung über Gottes Wesen und Wirkungsweise. Es wird im Allgemeinen nicht bezweifelt, daß die Vorstellungen von Gottes Wirkungsweisen oder Eigenschaften, welche die Männer des Neuen Testaments mehr andeuten als beschreiben, in der Religion des Alten Testaments wurzeln. Demgemäß steht die Aufgabe fest, so selten die ernsten Versuche ihrer Lösung sind, daß man die Beziehungen der Gottesidee im Neuen Testament gemäß den gleichnamigen Vorstellungsreihen im Alten Testament verstehen soll. Dieses Unternehmen wird freilich durch die Erwägung erschwert, daß da die Religion des Alten Testaments eine unvollkommene Offenbarung darstellt, ihre Gottesidee als beschränkt, und die Anwendung derselben als Maßstab für den Inhalt der Gottesidee im Neuen Testament ebenso widersinnig erscheint, als wenn man irgend etwas in seiner Art Vollkommenes nach dem in derselben Art Unvollkommenen beurtheilt. Um nach dieser Rücksicht die Beziehungen der Gottesidee im A. T. unterscheiden zu lernen, ist es angemessen, eine kurze Erörterung über die H e i l i g k e i t

Gottes[1]) anzustellen, welche, wie es scheint, die alte Religion beherrscht, während dieser Titel im N. T. außer einigen zufälligen Anspielungen nicht mehr zur Anwendung kommt. Die Heiligkeit Gottes bezeichnet nicht eine einzelne Eigenschaft neben den anderen, der Güte, der Gerechtigkeit, der Langmuth u. A., sondern den ganzen Umfang einer Vorstellung von Gott, welche sich durch alle Stufen der alten Religion verfolgen läßt. Und zwar scheint sie alle Beziehungen des Begriffs zu umfassen, welche in der Offenbarung Gottes an Israel erkennbar sind. Denn die Heiligkeit Gottes alternirt in den Urkunden mit seinem Namen Jahwe. Die Untersuchung des Inhalts der Heiligkeit Gottes wird also darauf zu richten sein, ob sich dieser Titel mit dem Begriff von Jahwe unbedingt deckt. In der Deutung jenes Titels ergeben sich nun verschiedene Eigenschaften aus dem Zusammenhang, in welchem er je und je ausgesprochen wird. Zuerst ist in ihm die Macht und Größe des Gottes ausgedrückt, den die Israeliten kennen. Bei Ezechiel stellt sich dieses so dar, daß die Heiden Gottes heiligen Namen entweihen, indem sie an seiner Macht, sein Volk zu schützen, zweifeln, und daß umgekehrt Gott wegen seines heiligen Namens sein Volk aus der Zerstreuung zurückführt (36, 20—24; 28, 25; 20, 41). Ebenso ist die in Gerichtsübung sich bewährende Macht der Inhalt des Titels (Num. 20, 13; Jes. 5, 16). Gott wird eben als der Heilige erkannt, indem er in solchen Machterweisungen sich heiligt, d. h. sich als heilig zu erkennen giebt. Deshalb haben auch die Menschen die Aufgabe ihn zu heiligen, d. h. seine Größe und Erhabenheit anzuerkennen (Ps. 99, 2. 3; 77, 14. 15). So ist es gleichbedeutend, Gott zu heiligen und ihn zu fürchten (Jes. 8, 13; 29, 23; Ps. 111, 9; 99, 3). Oder Gott wird geheiligt, indem er durch Gottesdienst und Gesetzerfüllung als der Herrscher geehrt wird (Lev. 10, 3; 22, 31. 32). Nun ist der Umfang der Macht, welche Jahwe zukommt, dadurch bezeichnet, daß er im Himmel über der Erde wohnt. Indem dieser Umstand in den Titel der Heiligkeit eingeschlossen wird (Jes. 57, 15; Hab. 1, 12), drückt derselbe zugleich aus, daß Gott unnahbar für die Menschen (1 Sam. 6, 20), unantastbar (Jes. 8, 14), aber

1) Ich folge im Ganzen der Abhandlung von Graf Baudissin über den Gegenstand in dessen Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft 2 (1878) S. 1—142, besonders von S. 78 an.

auch unvergleichbar und einzig ist (Exod. 15, 11; 1 Sam. 2, 2), wenn es darauf ankommt, Hilfe und Schutz zu erwarten. Zweitens ist in der Heiligkeit Gottes das Befremden gegen Unreinheit eingeschlossen. Die letztere wird gemäß dem für den Cultus maßgebenden Gesichtspunkt zugleich in Götzendienst und in der Berührung von Leichen aufgewiesen, und damit ist der Umstand bezeichnet, daß die Vorstellungen von sittlicher Schuld und von physischer Befleckung nicht auseinander gesetzt sind. Denn auch am Götzendienst ist die letztere Wirkung von hervorragender Bedeutung (Ezech. 43, 7—9; Num. 19, 20; Lev. 20, 3). Entsprechend ist es, daß im Leviticus die Heiligkeit Gottes als das Motiv dafür aufgezeigt wird, daß die Israeliten auch heilig sein sollen. Denn dazu gehört, daß sie sich nicht durch ekelhafte Speise verunreinigen (11, 43. 44; 20, 25. 26). Auch 19, 2 ff. ist der cultische und der sittliche Gesichtspunkt nicht aus einander gesetzt, indem Vorschriften aufgezählt werden, in deren Erfüllung man in Analogie zu der Heiligkeit Gottes tritt. Der leitende Gedanke ist der, daß die Israeliten, um der Heiligkeit Gottes zu entsprechen, anders leben sollen als die Heiden. Der Titel bedeutet also in diesem Zusammenhang die Aversion gegen das Unsaubere und Gemeine. Dasselbe ergiebt sich aus den Vorschriften, welche 21, 6—8 für die levitischen Priester aufgestellt werden. Dazu kommt aber drittens ein Merkmal der Heiligkeit Gottes, welches sich an seine Unnahbarkeit knüpft, nämlich die leidenschaftliche Wahrung der Zurückgezogenheit Gottes, auch indem er auf symbolische Weise dem erwählten Volke gegenwärtig ist. Das ist in den zwei Geschichten (1 Sam. 6, 19. 20; 2 Sam. 6, 6. 7) ausgedrückt, daß Menschen, welche die Lade des Zeugnisses unwillkürlich gesehen oder berührt haben, plötzlichen Tod durch Gott erfahren mußten.

Mit diesen beiden Proben der Heiligkeit Gottes stehen aber einige prophetische und dichterische Aussprüche in vollem Contrast. Zunächst Hosea 11, 9: „Ich will die Glut meines Zorns nicht ausführen, mich nicht wenden Ephraim zu verderben; denn Gott bin ich, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte; ich will nicht mit Grimm verfahren." Der Prophet spricht damit aus, daß die Erhabenheit des Heiligen die einem Menschen zuzutrauende heftige Abwehr von Verletzungen der Treue und Rücksicht auf ihn von sich ausschließt. Seine Erhabenheit duldet nicht die leidenschaftliche

Erregung gegen den Abfall des Volkes in Profanität, sondern läßt Langmuth und Nachsicht gegen die Schuldigen erwarten. Direct ist diese Combination Jesaia 5, 16 ausgesprochen: „Hoch wird sein Jahwe Zebaoth im Gericht, und der heilige Gott wird sich heilig erweisen in Gerechtigkeit." Nämlich die Gerechtigkeit Gottes geht nicht auf in dem Gericht als dem Machterweis zur Vernichtung der Hochmüthigen, sondern bezeichnet vielmehr die Verwirklichung des Heiles in dem Volke Gottes, für welche die Gerichtsübung als Mittel dient. Unter diesen Voraussetzungen wird vom Psalmisten das Merkmal der Unnahbarkeit aus der Vorstellung von dem heiligen Gott gerade ausgeschieden, indem die sittliche Vollkommenheit, auf welche es die Gerechtigkeit Gottes absieht, direct dazu berechtigen soll, in der Nähe des heiligen Gottes zu wohnen. So heißt es Ps. 15, 1. 2 (vgl. 24, 3. 4; 5, 8): „Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? Wer in Lauterkeit wandelt und Recht thut und Wahrheit redet in seinem Herzen." Diese Combination hat einen vollern Sinn, als welchen Baudissin (S. 92) annimmt, nämlich daß Gott als der Heilige gegen die Sünde reagirt, sie ebenso von sich fern hält, wie die physische Befleckung durch Berührung von Leichen und Genuß ekelhafter Speise. Vielmehr ist der Gedanke des Dichters der, daß die sittliche Lebensführung, auf welche die Offenbarung der Gerechtigkeit und Gnade Gottes abzielt, gerade durch seine Heiligkeit gewährleistet wird.

Es sind also zwei Schichten der Vorstellung von der Heiligkeit Gottes im A. T. zu constatiren, welche freilich sehr ungleichen Umfang haben. Die ursprüngliche Auffassung der Sache nämlich, welche in nächster Beziehung zu den Cultusordnungen steht, aber mit den wenigen Ausnahmen auch für die Propheten giltig bleibt, schließt die an den Namen Jahwe geknüpften Motive der Offenbarung an Israel nicht ein. Die Heiligkeit Gottes ist nicht als die Bürgschaft des Bundes mit dem erwählten Volke zu verstehen. Das ist auch nicht in dem Prädicate des Heiligen Israels oder in Israel ausgedrückt. Dasselbe constatirt nur die Thatsache, daß dieses Volk dem Gott angehört und ihn anerkennt, welcher als der erhabene, mächtige, unnahbare eigentlich allen Menschen gleich fern steht. Die Formel also bezeichnet nur die Paradoxie der Thatsache, daß der Gott, welcher es ist, in die besondere Verbindung mit dem einzelnen Volke eingegangen ist. Warum er

diese Verbindung gestiftet hat und wodurch er sie erhält, nämlich seine Gnade und Erbarmen, seine Nachsicht und Geduld, ist in der Heiligkeit Gottes nicht ausgedrückt. Vielmehr legt der Inhalt dieses Begriffes der feststehenden Offenbarung eigenthümliche Schranken auf. So wie die Cultusordnung, speciell die Einrichtung der Opfer der unter den Israeliten waltenden Offenbarung des heiligen Gottes entspricht, ragt der Vorbehalt der Unnahbarkeit desselben als Schranke der Offenbarung in das Leben des Volkes hinein. Und die Aversion des heiligen Gottes gegen physische Befleckung seiner Verehrer beeinträchtigt den Eindruck der Geistigkeit, welche in dem Namen Jahwe sich an die Vorstellung seiner Lebendigkeit und seiner lebenschaffenden Macht nothwendig knüpft. Wenn also dieser Name und die Heiligkeit Gottes in der Vorstellungsweise des A. T. mit einander alterniren, so decken sich beide nicht, und gehen nicht in einander auf. Nur in den angeführten Fällen haben Propheten und Dichter die Vorstellung von Gottes Heiligkeit dadurch umgestaltet, daß sie die Motive der Offenbarung Gottes darin aufgenommen und als die Correlate jenes Begriffs bezeichnet haben. Der Abstand dieser seltenen Fälle von der großen Masse der anderen Bezeugungen der Heiligkeit Gottes weist also darauf hin, daß das tiefer gehende Verständniß seiner Offenbarung an Israel auf der andern Reihe seiner Prädicate fußt, welche die Motive seiner Offenbarung und die Erhaltung derselben bei der immer wiederkehrenden Untreue des Bundesvolkes bezeichnen.

Diese Schicht der Vorstellung von Gott ist auf das ursprüngliche Prädicat der Heiligkeit aufgetragen, so daß unter Umständen dasselbe in den Hintergrund gedrängt wird. In dem Dekalog schlägt die Heiligkeit in der Bezeichnung des eifrigen Gottes durch, welcher den Götzendienst verbietet und ihn an den Kindern der Götzendiener bis in das dritte und vierte Glied heimsucht; allein diese Vorstellung wird dadurch compensirt, daß Gott seine Barmherzigkeit an der Nachkommenschaft der Gehorsamen bis ins tausendste Glied zu üben verheißt (Exod. 20, 2—6). Diese Combination aber wird überboten, indem (Exod. 34, 6. 7) die Gnade und Treue und die Bemeisterung der Zornerregung so wie die Verheißung der Gnade für die Nachkommenschaft der Gehorsamen vorangestellt, die Wirkung des Eifers auf die Ungehorsamen und ihre Kinder nur am Schlusse der göttlichen Rede hinzugefügt

wird. Dieselbe Ordnung der Attribute Gottes begegnet uns Num. 14, 17—20. Denn die Barmherzigkeit ist gerade die Eigenschaft Gottes, welche ihn von Menschen unterscheidet (2 Sam. 24, 14 wie Hosea 11, 9). Und wenn die Untreue des Volks von der Heiligkeit Gottes nur Vernichtung zu erwarten hat, so stellt der Prophet Joel (2, 13) doch gemäß dem Erbarmen und der Langmuth Gottes, und seiner gegen die Heiden zu bewährenden Ehre in Aussicht, daß Gott die Bekehrung des Volkes zu seiner Schonung genehm halten wird. Während gegenüber der Heiligkeit Gottes die Schwäche der Menschen ein Argument ihrer unsichern Stellung ist, so wird aus der Barmherzigkeit und der Langmuth Gottes geschlossen, daß er die Menschen in ihrer Schwäche gerade aufrecht erhält (Ps. 103, 8—18). Aus der Heiligkeit des Gottes, der sich an Israel offenbart hat, wird gefolgert, daß es heilig werde, wie Gott heilig ist. Allein daß diese Forderung an die Israeliten überhaupt gestellt werden konnte, hängt von der Erwählung derselben ab. Indem diese Grundbedingung für die Stellung des heiligen Gottes zu dem Volk nicht aus seiner Heiligkeit selbst erklärt wird, sondern aus seiner Barmherzigkeit und gar aus seiner freien Liebe zu Israel (Hos. 14, 5; Deut. 7, 8. 13; 33, 3; Jer. 31, 3), so empfängt dieses Volk das Prädicat des erstgeborenen, bevorzugten Sohnes Gottes (Exod. 4, 22; Hos. 11, 1; Deut. 14, 1; Jes. 1, 2; 30, 1). Dem entspricht es, daß Gott der Vater des Volkes ist, was zu seiner Heiligkeit im ursprünglichen Sinne einen eigenthümlichen Contrast bildet (Deut. 32, 6. 18; Jer. 3, 4. 19; Jes. 63, 16; 64, 7; Joh. 8, 41). Die Leitung des Volkes durch Gott wird deshalb mit der Sorgfalt verglichen, mit welcher ein Mann seinen Sohn hegt und erzieht (Deut. 1, 31; 8, 5); ja die Mutterliebe, welche als die höchste Probe menschlicher Aufopferung gilt, wird durch die Treue Gottes gegen Israel übertroffen werden (Jes. 49, 15). Denn so oft Gott Ephraim schilt, muß er seiner doch wieder gedenken; darum entbrennt sein Herz für ihn, um sich seiner zu erbarmen (Jer. 31, 20; vgl. Jes. 63, 15). Ohne eigenthümliche Schranken ist freilich dieses Verhältniß von Vater und Sohn auf das zwischen Jahwe und dem Bundesvolke nicht angewendet. Wie überhaupt die Stellung der Kinder zum Hausvater auch im mosaischen Gesetze nach antiker Weise vorherrschend rechtlich bestimmt ist, und andererseits die Stellung der Haussklaven nicht weit hinter der der Kinder

zurückbleibt, so fließt die Bestimmung der Israeliten zu Söhnen und wieder zu Knechten Gottes in einander, und jene hebt sich von dieser nicht specifisch ab. Indem ferner die Gottessohnschaft des ganzen Volkes in der gleichen Würde seines Königs culminirt (2 Sam. 7, 14; Ps. 89, 28; 2, 7), kommt hauptsächlich der Umstand in Betracht, daß Gott den David und seine Nachkommen mit Menschenruthen, nämlich mit Maß und mit dem Vorbehalt der Verzeihung züchtigen werde; d. h. dieses Verhältniß zwischen dem Könige und Gott kommt nicht so zu Stande, wie es sein soll.

Die zwei Reihen der alttestamentlichen Vorstellung von Gott stehen nicht in einem einfachen Verhältniß zu einander. Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß die Idee der Heiligkeit Gottes die ältere Vorstellungsweise ist, und das Attribut der Barmherzigkeit die jüngere. Aber jene hat sich in ihrer eigenthümlichen Sprödigkeit durch die ganze erkennbare Geschichte der Religion behauptet. Nur in den sporadischen Aussprüchen einiger Propheten und Dichter erscheint eine Convergenz beider Reihen und die Umbildung der ältern Vorstellung durch die Aufnahme der jüngeren Attribute. Auch bei den am höchsten stehenden Propheten, welche die göttliche Gnade und Treue am ausführlichsten vertreten, ist die relative Verschlossenheit Gottes in dem Titel der Heiligkeit vorbehalten und bildet den Hintergrund. Allein deshalb verhalten sich die beiden Gedankenreihen doch nicht wie zwei Schichten zu einander, die von einander abgelöst werden könnten als das allgemein semitische und das speciell hebräische Element der alttestamentlichen Religion. Denn die Aversion gegen Befleckung, welche den Gegensatz gegen die semitischen Religionen einschließt, ist ein wesentlicher Charakterzug an der hebräischen Auffassung der göttlichen Heiligkeit. Und daß der Heilige gerade in Israel direct offenbar ist, und der Bund zwischen ihm und dem erwählten Volke überhaupt besteht, ist durch die Geltung seines Erbarmens und seiner Langmuth bedingt. Hierin erscheint die Bedingtheit des Titels der Heiligkeit Gottes durch die andere Gedankenreihe und zugleich die Einschränkung gewisser ursprünglicher Merkmale. Denn die Vorstellung vom Zorn Gottes, welche unter dem Titel der Heiligkeit wie eine natürliche Leidenschaft erscheint, wird durch das officielle Attribut der Langmuth, der Beherrschung des Zornes überhaupt zurückgedrängt. Demnach ist die Schranke dieser Religion, und das Gepräge des Unvollendeten an der entsprechenden

Offenbarung nicht sowohl an ihrer Beschränkung auf das besondere Volk zu constatiren. Dieser Umstand wird dadurch aufgewogen, daß die Uebertragung der Verehrung Jahwe's auf die anderen Völker und eine entsprechende Fortbildung derselben in verschiedener Weise ist in Aussicht genommen worden. Vielmehr haftet der Eindruck des Particularismus dieser Religion an der Sprödigkeit und relativen Verschlossenheit Gottes, welche in dem Titel der Heiligkeit fortwirkt, und in den entsprechenden Cultusordnungen, aber auch sonst die Vorstellung von der Sünde auf der Linie der Nichtunterscheidung von der unwillkürlichen oder geradezu unvermeidlichen körperlichen Befleckung festhält.

13. Die Gottesidee im N. T. ist direct abhängig von dem Verhältniß zu Gott, in welches sich Christus gestellt weiß. Als der Sohn Gottes oder der Gesalbte knüpft er an die Analogie des israelitischen Königs an, welcher als Repräsentant des erwählten Volkes Sohn Gottes ist. Allein dieses Prädicat wird durch Jesus nicht nur mit anderem Inhalt ausgefüllt, sondern auch in einer für ihn eigenthümlichen Weise an Gott gebunden. Als der, welcher Gott offenbart, erkennt er allein Gott als seinen Vater, um diese Erkenntniß den Anderen mitzutheilen; aber diesem Verhältniß ist das umgekehrte übergeordnet, daß der Vater allein den Sohn erkennt (Mt. 11, 27). Dieser Satz weist auf das Geheimniß der Person Christi hin, welches seiner Offenbarungsstellung zu Grunde liegt, und für diejenigen, die die letztere anerkennen, Bestand behält. Es ist vergeblich, dieses Geheimniß durch irgend welche Formeln aufzuhellen oder zu erklären. Alles was man jemals in diesem Sinne dafür eingesetzt hat, ist undeutlicher als der Gedanke, daß Christus von Gott als seinem Vater im Voraus erkannt ist, ehe er selbst Gott als Vater erkannt hat. Denn diese gegenseitige Erkenntniß ist nothwendig gemeint als die Erkenntniß der gegenseitigen Zusammengehörigkeit des Vaters und des Sohnes, und diesem Satze äquivalent ist die Vorausbestimmung dieser Solidarität durch die Liebe des Vaters gegen den Sohn, in welcher dieser seine Eigenthümlichkeit begründet weiß, wie er den Bestand seiner Jüngergemeinde auf seine Liebesübung gegen dieselbe zurückführt (Joh. 15, 9; 17, 23. 24). Diese Sätze weisen auf die Bedeutung der Vision bei der Taufe Jesu zurück; in ihr ist die Gleichgeltung von Sohn und Geliebtsein, und die

vorausgehende Willensbestimmung Gottes als des Vaters als der Grund der Gottessohnschaft zusammengefaßt (Mc. 1, 11).

Der Name Gottes als Vater, welchen Jesus auch für die Gemeinde seiner Jünger giltig macht, indem er dieselben wegen ihrer Verbindung mit ihm selbst als Söhne Gottes anerkennt (Mt. 6, 9; 17, 26), hat auch in dieser allgemeinen Anwendung keinen andern Inhalt als den schöpferischen Liebeswillen, welcher die Gemeinde der vollendeten Offenbarung aufrichtet und zu ihrem Ziele, dem Reiche Gottes hinleitet. Diesen Zusammenhang zwischen Gott als Vater, Christus und der Gemeinde zeigen die Apostel in Uebereinstimmung mit dem Herrn selbst auf. Indem die Liebe Christi zu den Menschen, welche von keiner menschlichen Erkenntniß erreicht wird (Eph. 3, 19), als das Motiv seiner Lebensaufopferung zum Heile der Gemeinde feststeht (Gal. 2, 20), so offenbart sich eben hierin die Liebe Gottes als der unverrückbare Grund und die sichere Bürgschaft des christlichen Gesammtzustandes (Röm. 8, 39); darin haben wir die Liebe, welche für die Vorstellung von Gott selbst eingesetzt wird (1 Joh. 4, 8. 16), erkannt, daß Jener sein Leben für uns hingegeben hat (3, 16). Demgemäß ist Gottes Liebe zur Menschenwelt der Grund davon, daß er seinen geliebten Sohn (Kol. 1, 13; Eph. 1, 6) zur Lebensspendung an die Gläubigen (Joh. 3, 16), insbesondere dazu gesendet hat, daß er als Opfer für die Sünden in Geduld leide und sterbe (Röm. 5, 8; 1 Joh. 4, 9. 10). Wie nun diese Leistung Christi für uns Gottes Liebe verbürgt und thatsächlich bewährt, so finden auch alle Güter, deren man in der Gemeinde Christi als Besitz wie als Aufgaben sich bewußt wird, eben daran ihren Grund, nämlich unser neues der Auferweckung Christi analoges Leben (Eph. 2, 4), unsere Gotteskindschaft (1 Joh. 3, 1), unsere Erziehung durch Leiden (Hebr. 12, 6), unsere des Zieles gewisse Hoffnung (Röm. 5, 5 [1]); 2 Theff. 2, 16), die feste Begründung

---

1) Daß in dieser Stelle die Liebe zu Gott gedacht sei, ist zwar die römisch-katholische Annahme und die von Hofmann, dieselbe aber ist widersinnig. Denn nicht nur hüten sich die Schriftsteller des Neuen Testaments, wie gezeigt werden wird, von unserer Liebe zu Gott als einer Thatsache zu reden, sondern es ist auch in dem Zusammenhang nur möglich an die Liebe Gottes zu uns zu denken. Diese allein kann als der Grund derjenigen Hoffnung gedacht werden, welche nicht (durch Verfehlung des Zieles) beschämt. Das

unserer Gesinnung (2 Theff. 3, 5 [1])), unser gemeinsamer Friede (2 Kor. 13, 11), endlich unsere vorweltliche Erwählung zu der Gemeinschaft der rechten Gottesverehrung unter Christus (Eph. 1, 3—5). Daneben wirken die im Alten Testament vorherrschenden Begriffe in der Deutung der neuen Offenbarung fort, χάρις, ἔλεος, οἰκτιρμοί (Jak. 5, 11; Röm. 12, 1; 2 Kor. 1, 3). Jesus als das Organ der göttlichen Offenbarung ist der Träger der göttlichen Gnade (Röm. 5, 15; 1 Kor. 16, 23; 2 Kor. 8, 9; Gal. 1, 6; Act. 15, 11; Joh. 1, 14); auf die Gnade oder das Erbarmen Gottes begründet sich das Erlösungswerk im Allgemeinen (Röm. 3, 24; 5, 15. 21; 9, 23; 11, 32; Eph. 2, 4; Tit. 2, 11; 3, 5; Hebr. 2, 9; 13, 9; 1 Petr. 1, 10; 2, 10), und der religiöse Zustand, dessen sich der Einzelne bewußt wird (1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 1, 12). Die Herkunft des Begriffs χάρις, und ihre ursprüngliche Stellung im Zusammenhange des Begriffs der Heiligkeit

---

Prädicat ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν erklärt sich aus der Prolepsis des Prädicates, welches für den nachher erwähnten Geist Gottes solenn ist (Joel 3, 1; Act. 2, 17; 10, 45; Tit. 3, 6). Indem der Geist Gottes, welcher in uns die Vaterschaft Gottes bezeugt (Röm. 8, 15), der Gemeinde gegeben, oder in den Herzen der Gläubigen ausgeschüttet ist, ist die väterliche Liebe Gottes zu uns in unserer Ueberzeugung festgestellt und die Gewißheit dieses Grundes verbürgt es, daß unsere Hoffnung ihr Ziel erreicht.

1) Die Erklärung dieses Verses ist streitig. Hofmann will die beiden Genitive τοῦ θεοῦ und τοῦ χριστοῦ objectiv verstehen, weil κατευθύνειν τὰς καρδίας εἰς, dem hebräischen הֵכִין לֵב לְ- entsprechend, auf ein Verhalten rechne, zu welchem man kommen soll. Er vergleicht 2 Chron. 12, 14: הֵכִין לִבּוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת־יְהוָה. Allein näher steht dem Satze des Paulus die Formel הֵכִין לֵב אֶל־יְהוָה (1 Sam. 7, 3; 1 Chron. 29, 18; 2 Chron. 20, 33; vgl. Ps. 78, 37). Hierin hat nun die Richtung des Herzens auf Gott den Sinn, daß man auf Gott als den Urheber des Heils sich stützt, um danach zu handeln; und darauf kommt doch auch die andere Formel hinaus. Demgemäß kann auch Paulus nur an die Liebe Gottes zu uns, und an die Ausdauer, d. h. die Berufstreue Christi als die Richtpunkte der Herzen, d. h. die Stützen der Heilsgewißheit gedacht haben. Denn wenn τοῦ θεοῦ subjectiv gefaßt werden muß, so auch τοῦ χριστοῦ. Dagegen ist nicht zu vergleichen Apok. 1, 9; 3, 10. In ersterer Stelle ist zu lesen ὑπομονὴ ἐν χρ., in der zweiten ist μου abhängig von ὁ λόγος τῆς ὑπομονῆς als Einem Begriff. Die Stellen des Alten Testaments, die Hofmann herbeizieht, um für ὑπομονή die Bedeutung als Hoffnung zu erweisen (Jer. 14, 18; 17, 13) passen nicht, weil dort das Wort keinen subjectiven Sinn hat, sondern den des Gegenstandes der Hoffnung.

Gottes giebt sich darin kund, daß theils eine Zusammenstellung mit δύναμις θεοῦ vorkommt (Apg. 4, 33; 6, 8; 11, 21. 23), theils sehr bestimmt hervorgehoben wird, wie die Gnade die Initiative Gottes ausdrückt, welche demselben nie entzogen werden kann (Röm. 3, 24; 4, 4; 5, 15; 11, 6. 33—36).

Indem die Männer des Neuen Testaments den Namen Gottes als Vaters Jesu Christi und als des unserigen auf die Qualität des für die Gemeinde schöpferischen Liebeswillens bestimmen, deuten sie nichts weniger an, als daß dieser ihr Begriff der Liebe eigentlich gemeinsam für Gott und Menschen sei, und deshalb besonderer Bedingungen, Stützen und Hebel bedürfe, um als Auszeichnung Gottes verstanden zu werden. Sofern die Liebe bei den Menschen zur Sprache kommt, stellen die Männer des N. T. dieselbe in die unbedingteste Abhängigkeit von der Offenbarung der Liebe Gottes. Die beiden vornehmsten Gebote des A. T., die volle Liebe gegen Gott und die Liebe zum Nächsten (Mc. 12, 29—31), haben ihr charakteristisches Gepräge als Gesetz des Reiches Gottes daran, daß Jesus in ihnen sein eigenes Innere aufschließt, und als die bis dahin nicht gekannte Norm der neuen Gemeinde ausspricht. Denn die Abstammung der Sätze aus der Thora hat nicht den Sinn, daß das Gesetz des Handelns der Gemeinde auf beiden Religionsstufen identisch sei, so gewiß Jesus Gesetz und Propheten erst zu vollenden verspricht (Mt. 5, 17). Und ungeachtet des Gebotes, Gott mit allen Kräften zu lieben, macht sowohl Christus selbst als auch die Apostel einen so discreten Gebrauch von der Gegenliebe gegen Gott, daß dadurch die Devotion des Mittelalters, welche im Pietismus erneuert ist, stark ins Unrecht gesetzt wird. Wenn man in der Gewöhnung an die Combination von Gottes Liebe zu uns und unsere Gegenliebe zu Gott und zu Christus, welche doch nur in der allegorischen Auslegung des Hohenliedes wurzelt, ohne weiteres voraussetzt, daß sie dem Verhältniß zwischen Gott und Christus nachgebildet sei, so ist dieses an den Urkunden nicht erprobt. Auch die johanneischen Reden Jesu begründen das Verhältniß zwischen Jesus und Gott nicht auf Liebe und Gegenliebe; vielmehr heißt es hier, daß Jesus die Liebe Gottes, auf welche er seine Eigenthümlichkeit zurückführt, dadurch für sich wirksam erhält, daß er die Gebote des Vaters erfüllt und seinen Beruf bis zur Aufopferung des Lebens durchführt (15, 10; 10, 17). Die einzige Aussage, welche die Liebe Jesu zum Vater direct her-

vorhebt (14, 31), ist von der sachlichen Erklärung begleitet, daß dieses Verhalten in der Ausführung des Berufes besteht, welchen Jesus von Gott empfangen hat. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß die ganze Lebensführung Jesu die Gesinnung der Liebe zu Gott als die leitende und treibende Kraft seines Handelns und seiner Ertragung des Leidens erkennen läßt, daß wenn irgendwo in diesem Leben die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und von ganzer Kraft sich kund giebt. Es gehört aber zu den Merkmalen der Authentie der Geschichtsdarstellung in den drei ersten Evangelien, daß Jesus hierüber nicht redet. Oder wenn er, wie bei Johannes, über die Liebe des Vaters als den erhaltenden Grund seines eigenthümlichen Daseins gesprochen hat, so ist es wiederum eine Spur treuer Erinnerung, daß als die Bedingung von Seiten Jesu die Erfüllung des Berufsauftrages bezeichnet wird, und die Liebe zu Gott nur mit Hinzufügung dieses Inhaltes. Denn wer wirklich Gott liebt, redet davon entweder überhaupt nicht oder in indirecter, verhüllender, zurückhaltender Weise. Dies wird auch durch die übrigen Schriften des Neuen Testaments bestätigt. Außer der objectiven Regel, daß wenn einer Gott liebt, er dadurch beweist, daß er von Gott erkannt ist (1 Kor. 8, 3), berührt Paulus das Vorhandensein solcher, die Gott lieben, nur in der Anspielung auf eine uns nicht näher bekannte Schrift, auf welche wahrscheinlich auch der Gebrauch der Formel durch Jakobus sich bezieht (1 Kor 2, 9 Jak. 1, 12; 2, 5). Deshalb vermuthe ich, daß dadurch auch Röm. 8, 28 die Wahl des Ausdruckes bedingt ist. Aus sich selbst also sind weder Paulus noch Jakobus dazu gekommen, die Gegenliebe gegen Gott als die Hauptfunction der Glieder der christlichen Gemeinde zu bezeichnen. Auch Johannes geht nicht über die schuldigen Grenzen des Zartgefühls hinaus, indem er nur die Aufforderung zur Gegenliebe als das christliche Gesetz ausspricht, mit der Begründung, weil Gott uns zuerst geliebt hat (1 Joh. 4, 19); und dieses ist um so unverfänglicher, als er im Sinne Jesu hinzufügt, daß die Liebe zu Gott in der Liebe zum Bruder erscheint und in der Erfüllung der göttlichen Gebote besteht (V. 21; 5, 2) Sonst findet sich kein Wort im Neuen Testament, welches die Gegenliebe zu Gott als die menschliche Leistung in dem durch Christus vorgebildeten und vermittelten Verhältniß der Gotteskindschaft bezeichnete. Die Liebe gilt vielmehr als die Auszeichnung für Gott und Gottes Sohn in der Gründung und Leitung

der Gemeinde, indem den Gliedern derselben der Glaube oder das Vertrauen auf Gott und seinen Sohn zugemuthet wird. Hiemit ist die Norm der Ueberordnung und Unterordnung in der Wechselbeziehung zwischen Gott und seinem Offenbarer und der die Offenbarung annehmenden Gemeinde ausgedrückt, welche von unseren Reformatoren richtig verstanden ist. Man hat keine Ursache, sich hierüber durch die Prätension zu erheben, daß es eine werthvollere Bestimmung und Leistung sei, sich in der aufopfernden Gegenliebe dem Herrn gleichzustellen.

Die Offenbarung Christi zeigt darin ihre unüberschreitbare Vollkommenheit, daß sie Gott als die Liebe und seinen eigentlichen Zweck, sowie den Zweck der Welt als das Reich Gottes in der neuen Religionsgemeinde erkennen lehrt. Hiedurch ist uns als den Gliedern derselben verliehen, daß Gott uns im Ganzen offenbar ist, wie er ist, auch wenn die einzelnen Wege, auf denen er uns führt, und die Entscheidungen, die er über uns verhängt, unsere Erkenntnißfähigkeit überragen (Röm. 11, 33—36). Indem wir seinen Willen als die Liebe kennen, glauben wir, daß auch seine undurchsichtigen Fügungen für ihn und für uns zweckmäßig sind. Dadurch ist der Begriff der Heiligkeit, welcher die alttestamentliche Religion begleitet, welcher bei aller Erkenntniß der Gnade, Treue und Langmuth Gottes einen undurchsichtigen Hintergrund für alle diese Bestimmungen seines Wesens bildet, abgestoßen. Die Fälle, in welchen das Prädicat im N. T. ausgesprochen wird, sind sehr selten, und ihre Beziehung ist theilweise schwer zu errathen. Jedenfalls ist die Bedeutung dieses Prädicates Gottes für die Religion des N. T. nicht constitutiv. Die Wiederholung von Jes. 6, 3 in Apok. 4, 8 gehört nur zur Ausstattung des himmlischen Heiligthums, welches der Seher schildert. Indem 1 Petr. 1, 15. 16 die Aufgabe der Heiligung mit den Worten Lev. 11, 44; 19, 2 bezeichnet, also an den Maßstab der Heiligkeit Gottes geknüpft wird, so ergiebt sich aus dem Zusammenhange nicht, was Petrus bei der Heiligkeit des die Christen berufenden Gottes gedacht hat. Der Verfasser des Hebräerbriefes (12, 10) scheint der Heiligkeit Gottes den damit im A. T. alternirenden Begriff seiner Lebendigkeit untergeschoben zu haben. Denn indem als der Erfolg geduldig ertragener göttlicher Zucht τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ bezeichnet wird, so ist natürlich nicht auf eine Versetzung des Menschen in das Wesen Gottes, sondern nur auf eine

charakteristische Analogie mit demselben gerechnet. Diese aber richtet sich danach, daß derselbe Erfolg im vorangehenden Verse in ζήσομεν ausgedrückt ist; die geduldige Ertragung göttlicher Zucht erwirkt das Leben in der Analogie damit, daß der heilige Gott der Lebendige ist. Wenn endlich Jesus bei Joh. 17, 11 Gott mit πάτερ ἅγιε anredet, so will er offenbar nicht die verschlossene Erhabenheit Gottes als solche hervorheben, sondern er reflectirt auf die gegenseitige Angehörigkeit, welche zwischen dem heiligen Gott und ihm selbst als dem ἅγιος τοῦ θεοῦ (10, 36; 6, 69) besteht, in Analogie damit, daß der heilige Gott das israelitische Volk sich geheiligt hat, und sich dem Volke. Denn jene Anrede leitet den Gedanken ein, daß Gott die Gemeinde Christi erhalten soll, daß sie Eins werde und bleibe. Diese Bitte erhält nachher die Form, daß Gott die Gemeinde Christi durch die Wahrheit, nämlich durch sein Wort heiligen möge (V. 17); hiemit also wird die vorhergehende Anrede vollends motivirt und ihr angegebener Sinn bestätigt. Dieselbe Gedankenreihe aber wird Joh. 15, 9—12 aus der Voraussetzung der Liebe Gottes so entwickelt, daß Jesus diesen Grund seines Daseins festhält, indem er Gottes Gebote erfüllt, daß die Jünger sich auf dem Grunde der für sie wirksamen Liebe Christi halten, indem sie sein Gebot der gegenseitigen Liebe erfüllen; dadurch entsprechen sie der Angehörigkeit zu Gott, welche ihnen durch die Angehörigkeit Christi zu Gott vermittelt ist. Hier ist also mit direct christlichem Sprachgebrauch ausgeführt, was in der andern Stelle durch die alttestamentliche Formel bezeichnet war [1]).

14. Daß Gott aus Liebe zu den Menschen als Sündern die Erlösung durch Christus angeordnet hat, wird in der theologischen Ueberlieferung anerkannt. Zugleich aber vertritt dieselbe den Gedanken, daß die Art der Erlösung der Sünder durch Christus

1) Bei 1 Joh. 2, 20: ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα, erwägen die Ausleger, ob ὁ ἅγιος Gott oder Christus bezeichne. Es ist noch keinem eingefallen, daß τὸ ἅγιόν vo ausgesetzt ist, und daß der Geist Gottes symbolisch als das Salböl aus dem (himmlischen) Heiligthum bezeichnet wird nach 1 Kön. 1, 39; 1 Sam. 16, 13; Exod. 25, 6; 37, 29; Hebr. 8, 2; 9, 12. Diese Erklärung besteht zu Recht, obgleich nachher V. 27 gesagt wird, daß die Christen diese Salbung von Christus her empfangen haben. Denn wenn dadurch der Sinn von V. 20 beeinflußt werden sollte, so müßte erklärt werden, warum Christus unter dem Titel ὁ ἅγιος eingeführt würde, dieses aber gelingt nicht.

von der Gerechtigkeit Gottes bestimmt sei, sofern dieselbe ihren Ausdruck an dem göttlichen Gesetze und ihr inneres Maß an der Nothwendigkeit der Vergeltung des menschlichen Handelns habe. Indem nun seit dem Eintritt der Sünde in die Menschheit nur auf Vergeltung durch Strafe gerechnet wird, deren Umfang sich nach der Schwere der Sünde als principieller Verneinung der göttlichen Ehre richtet, so wird bei der Erlösung von derselben durch Christus die Gerechtigkeit Gottes als die Strafgerechtigkeit in Anschlag gebracht und die exacte Befriedigung derselben durch das Leiden des Stellvertreters der Menschen behauptet. Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, welcher diese Gedankenreihe leitet, ist ganz juristisch ausgeprägt, indem die Absicht obwaltet, das Maß der Strafe des menschlichen Geschlechtes als äquivalent mit der nothwendigen Beurtheilung der menschlichen Gesammtsünde, und die stellvertretende Strafgenugthuung Christi als äquivalent mit der ewigen Verdammniß des menschlichen Geschlechtes zu erweisen. Wenn irgend eine Stelle des Neuen Testaments den Schein hat, diese Gedankenverbindung anzudeuten, so wird doch zu fragen sein, ob ein in der Gedankenwelt des Alten Testaments heimischer Mann wie der Apostel Paulus unter der Gerechtigkeit Gottes gerade die Vergeltung des widergesetzlichen Thuns der Menschen verstehen konnte und mußte[1]. Wenn diese Unterstellung etwas anderes als eine unbewiesene Annahme natürlicher Theologie sein soll, so müßte ferner in der mosaischen Gesetzgebung die Idee hervortreten, daß gerade die göttliche Gerechtigkeit der Grund der Vergeltung sei, und die ausgesprochene Ankündigung von Vergeltung müßte die Aequivalenz zwischen Strafe und Uebertretung als Regel des göttlichen Verfahrens hervorkehren. Das erstere aber ist nicht der Fall und vom zweiten das Gegentheil. Denn die Eigenschaften, unter denen sich Gott dem Mose offenbart (Exod. 34, 6. 7), sind die Barmherzigkeit und Langmuth, die Gnade und Treue; die Gerechtigkeit ist in dieser Selbstdarstellung Gottes nicht genannt. Sie darf aber auch nicht ergänzt werden als die Thätigkeit der Vergeltung. Denn gemäß dem Zusammenhang der Rede verheißt

1) In der folgenden Untersuchung über die göttliche Gerechtigkeit im Alten Testament stütze ich mich auf Diestel, die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament. Jahrb. für deutsche Theologie V. (1860) Heft 2. S. 173—204. Vgl. Kautzsch, Ueber die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch. Tübinger Programm 1881.

Gott den Beobachtern seines Gesetzes die Bewahrung der Gnade bis ins tausendste Glied, insbesondere Vergebung ihrer Uebertretungen. Wenn also hierin eine Vergeltung wahrzunehmen ist, so wird dieselbe aus der Gnade Gottes abgeleitet, und sie ist in einem Maße gedacht, welches wegen dieses Grundes die Aequivalenz ausschließt. Wenn ferner daneben Strafe für Gesetzübertretungen verheißen wird, ohne Erwähnung der Gerechtigkeit Gottes, so folgt die Nothwendigkeit der Ergänzung dieses Gedankens keineswegs aus der Sache selbst. Denn die Ahndung der Missethaten an den Nachkommen bis ins vierte Geschlecht ist keine äquivalente Vergeltung.

Die Derivate des Stammes צדק lassen, wie Kautsch zeigt, überall als die gemeinsame Grundbestimmung des Begriffs die Uebereinstimmung von Personen mit irgend einer Norm erkennen. Als solche Norm wird bald ein äußerer Maßstab, ein feststehendes Gewichts- oder Raumvolumen, ein Thatbestand oder auch ein Gesetz, bald allgemein giltige sittliche Ueberzeugung, bald die vorausgesetzte innere Bestimmtheit einer Person zur Anwendung gebracht. In diesem Kreise drückt eine Gruppe des Sprachgebrauchs den Gedanken aus, daß man Recht hat oder behält mit irgend einer Behauptung, und daß solches Recht durch den Gang der Ereignisse zur Evidenz kommt. Diese Gedankenreihe hat juristische Farbe, steht aber vielmehr mit den Beziehungen des Privatrechts in Analogie, als daß sie der Vorstellung von Strafgerechtigkeit Vorschub leistet. Die Gerechtigkeit oder richtiger „Rechtbeschaffenheit" Gottes, die Congruenz seines Handelns mit seiner innern Normalität und mit dem, was die Israeliten von der Leitung ihrer Geschicke durch Gott zu erwarten haben, kommt in dem regelmäßigen alttestamentlichen Sprachgebrauch auf nichts weniger heraus, als auf die Strafgerechtigkeit. Es sind nur wenige Stellen, und zwar in nachexilischen Büchern, in denen der Zusammenhang auf die Geltung dieser Vorstellung führt (Klagl. 1, 18; Nehem. 9, 33; 2 Chron. 12, 5. 6; Dan. 9, 14). Und diese Anwendung der Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit wird in den griechischen Büchern des alexandrinischen Kanon (Apokryphen) fortgesetzt. Aber mit dem Judenthum, das durch diese Documente bezeichnet ist, steht das Neue Testament in keiner Continuität, so gewiß das Christenthum den Gegensatz zum Pharisäismus bildet. Also ist auch dieser jüdische Sprachgebrauch in den

nachexilischen Büchern nicht der Maßstab für die Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes in den christlichen Urkunden. Das Christenthum steht auf diesem Punkte in Continuität mit der alttestamentlichen Prophetie und mit der ihr entsprechenden Frömmigkeit, deren Documente die Psalmen sind. Aus diesen ist nun auch die kanonische Bestimmung des Inhaltes und der Beziehungen von Gottes Gerechtigkeit zu schöpfen, deren wir zum Verständniß des christlichen Sprachgebrauchs bedürfen. Bei der Ermittlung jenes Begriffs, zunächst aus den Psalmen, ist es nun nicht gleichgiltig daß die Dichter selbst nicht nur bundestreue Israeliten sind, sondern auch sich zu den Gerechten rechnen, deren Art in directe Beziehung auf die anerkannte Gerechtigkeit Gottes gesetzt wird. Es wird sich zeigen, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes, welcher aus den dichterischen Reden gesammelt werden soll, durch jene subjective Beziehung wesentlich afficirt wird. Sonst würde auch jener Begriff aus dem Gebiete des religiösen Erkennens herausfallen, welches niemals Gott an sich zum Object hat, sondern immer in der specifischen Beziehung auf diejenigen, die an Gott glauben.

Die Gerechtigkeit kommt zur Anerkennung als Attribut des richterlichen Waltens Gottes über alle Völker. Als der einzige wahre Gott ist Jahwe der Schöpfer von Himmel und Erde, der Machthaber über die Natur, der König über alle Völker, deren Leitung er in derjenigen Weise ausübt, welche dem Orientalen als die Hauptfunction des Königthums gegenwärtig war, nämlich durch das Gericht, durch Fällung von Rechtsentscheidungen und deren Vollziehung. Indem nun die Macht über die Natur und das gerechte Richten über die Völker in dem Einen Gott zusammentreffen, so ist es nicht anders möglich, als daß diese beiden Attribute Gottes in Wechselwirkung gesetzt werden. Wie die Macht Gottes über die Natur als das Organ seiner Gerichte angeschaut wird, so dient seine Gerechtigkeit im Richten dazu, ihn in der Einigkeit seiner Machtstellung über die ganze Welt zu erhalten. „Jahwe ist König, es frohlocke die Erde, fröhlich seien die vielen Inseln. Gewölk und Dunkel ist rings um ihn, Gerechtigkeit und Recht ist seines Thrones Grundfeste. Feuer geht vor ihm her und verzehrt ringsum seine Widersacher. Seine Blitze erleuchteten den Erdkreis, die Erde sah es und erbebte. Berge zerschmolzen wie Wachs vor Jahwe, vor dem Herrscher der ganzen Erde. Die Himmel verkünden seine Gerechtigkeit und alle Völker sehen seine Herrlichkeit"

(Ps. 97, 1—6; vgl. 89, 7—15). Mag nun Gott alle Völker richten (Ps. 7, 9; 9, 9; 67, 5; 96, 10. 13; 105, 7; Jes. 3, 13; Joel 4, 12), oder sein erwähltes Volk insbesondere (Ps. 50, 4), so knüpfen die Dichter an diese Anschauung der göttlichen Weltregierung' einerseits die Erwartung, daß Gott gemäß seiner Bundestreue sein Volk bewahren werde (Ps. 105, 7), andererseits mit ganz besonderem Nachdrucke die Gewißheit, daß Gott den Gerechten, welche unterdrückt und elend sind, ihr Recht verschafft, sie vor ihren Bedrängern rettet, indem er diese vernichtet. „Jahwe richtet die Völker; schaffe mir Recht, Jahwe, nach meiner Gerechtigkeit und Unschuld geschehe mir. Laß doch die Bosheit der Frevler ein Ende nehmen und den Gerechten erstarken; es prüft ja Herzen und Nieren der gerechte Gott. Mein Schild ist bei Gott, der da hilft denen, die rechtschaffenen Herzens sind" (Ps. 7, 9—11; 9, 1 ff.; 76, 10; 50, 23).

Diese specifische Wirkung des göttlichen Richters wird nun regelmäßig unter dem Attribute der Gerechtigkeit vorgestellt. Indem also dieser Begriff auf das gemeinsame Gebiet des göttlichen wie des menschlichen Willens angewendet wird, so ist er nur denkbar in Beziehung auf einen stetigen Zweck. Es wird darauf ankommen, den Sinn der göttlichen Gerechtigkeit im Verhältniß zu dem Zwecke zu erkennen, welcher durch das Richten oder Regieren Gottes vorherrschend verfolgt wird. Denn für Gott ist die Weltregierung das Willensgebiet; in deren Vollziehung erkennen die Frommen seine Gerechtigkeit, und zwar speciell in der Anwendung auf sich selbst. In dieser Beziehung ergiebt sich nun zunächst, daß die Gerechtigkeit Gottes auf das Wohl oder den Frieden der Frommen gerichtet ist, indem denselben durch Vernichtung oder Beschämung ihrer Gegner Recht verschafft wird. „Ermuntere dich, und wache auf, mir Recht zu schaffen, mein Gott und Herr, meine Sache zu führen. Schaffe mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Jahwe, mein Gott, und gestatte ihnen nicht, sich zu freuen . . . . Schämen müssen sich und erröthen zumal, die sich meines Unglücks freuen . . . . Jubeln müssen und fröhlich sein, die an meiner Unschuld Lust haben, und allezeit sprechen: Hochgelobt sei Jahwe, der Lust hat an dem Frieden seines Knechtes; und meine Zunge soll singen deine Gerechtigkeit, den ganzen Tag dein Lob" (Ps. 35, 23—28). Ein mit der Gerechtigkeit Gottes synonymer Gedanke ist der, daß Gott das Gericht zu üben liebt

(33, 5). Indem nun als Wirkung des göttlichen Richtens die Bewahrung der Frommen und ihr ruhiger Besitz des Landes, und zugleich die Ausrottung der Frevler erwartet wird (37, 28. 29), ist es klar, daß dies Beides nicht als coordinirt gedacht ist; sondern der Strafvollzug an den Gottlosen wird als das Mittel für die Herstellung der Gerechten und Frommen der Gerechtigkeit Gottes untergeordnet. Wäre es anders gemeint, wären die beiden entgegengesetzten Wirkungen des göttlichen Gerichtes unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit coordinirt, so würden nicht die zahlreichen Zeugnisse auftreten, in welchen der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes, indem sie auf die Hilfe und das Heil der Frommen bezogen wird, mit der Gnade und Treue Gottes alternirt. „Gerade ist das Wort Jahwes und all sein Thun in Treue. Er liebt Gerechtigkeit und Recht zu schaffen, von Jahwes Gnade ist die Erde voll" (33, 4. 5). „Um deines Namens willen, Jahwe, wollest du mich erquicken, in deiner Gerechtigkeit aus der Noth herausführen meine Seele, und in deiner Gnade wollest du vertilgen meine Feinde, denn ich bin dein Knecht" (143, 11. 12). „Wir gedenken, Gott, deiner Gnade drinnen in deinem Tempel ... voll von Gerechtigkeit ist deine Rechte; es freue sich der Berg Zion; die Töchter Juda seien fröhlich um deiner Gerichte willen" (48, 10—12). „Wunderbar erhörest du uns in Gerechtigkeit, Gott unseres Heiles" (65, 6). „Bei dir suche ich Zuflucht ... in deiner Gerechtigkeit befreie mich. Laß mich jubeln und mich freuen deiner Gnade, der du mein Elend angesehen hast" (31, 2. 8). Vgl. Ps. 4, 2; 36, 11; 40, 11. 12; 65, 6; 71, 2. 3. 15. 16; 98, 2. 3; 103, 17. 18; 111, 3. 4; 116, 4. 5; 145, 17. Wird insbesondere die eigenthümliche Hilfe der Sündenvergebung begreiflicher Weise von Gottes Gnade abgeleitet (103, 8—13), so steht daneben die Motivirung durch Gottes Gerechtigkeit: „Errette mich von Blutschuld, du Gott meiner Hilfe, daß meine Zunge jubele über deine Gerechtigkeit" (51, 16).

Allerdings bedeutet die Gleichstellung von Gnade und Gerechtigkeit in Beziehung auf Hilfe und Herstellung des Rechtes keine formelle Gleichheit beider Begriffe. Beide Thätigkeiten Gottes werden nur auf identische Thatsachen bezogen. Was von dem Frommen als Hilfe empfunden wird, ist nach seiner Erfahrung von der Beschränktheit seiner Macht und nach seinem natürlichen Bedürfniß des Wohlseins bemessen. Er kann nun die Hilfe

von der Gnade Gottes ableiten, indem er auf den freien Willen Gottes reflectirt, welcher im Allgemeinen das Leben und Wohlsein aller Geschöpfe, insbesondere aber das Wohlsein des erwählten Volkes oder seiner würdigen Glieder in der Bundesgemeinschaft verbürgt. Er kann die Hilfe von der Gerechtigkeit Gottes ableiten, indem er auf die Ordnung und normale Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns reflectirt, welche dem Gerechten oder Frommen die Erreichung des Heilsziels in der Sicherheit gegen die Gottlosen gewährleistet. Demgemäß weiß der Fromme, daß in der Hilfleistung Gottes ihm sein Recht zu Theil wird, obgleich die Aussicht der Durchsetzung seines Rechtes durch Gott schließlich auf der Bundesgnade Gottes beruht. Indem Gott durch seine Gerichtsübung den Frommen oder Gerechten zum Recht verhilft, richtet er sich nach deren Unschuld und Enthaltung vom Bösen, welche er durch wahrheitsgemäße Prüfung von Herz und Nieren feststellt (7, 9—11; 17, 3; 139, 23). Indem also die Herstellung der Gerechten in ihr Recht sich als Vergeltung durch Gott darstellt (58, 12), so weicht dennoch die in den Psalmen hierüber waltende Vorstellung von hergebrachten Voraussetzungen gewaltig ab. „Bei dir, o Herr, ist Gnade, denn du vergiltst einem Jeglichen nach seinem Thun" (62, 13). Der Gesichtspunkt, der diese Verbindung beherrscht, wird unmittelbar vorher ausgesprochen. Der Dichter beruft sich auf die Macht Gottes als auf den obersten Gedanken; in erster Linie verbürgt diese Eigenschaft die Durchführung des Geschickes, welches dem Thun des Gerechten entspricht. Tritt nun dazwischen die Gnade, so ist sie der Ausdruck dafür, daß Gott seine Macht ganz besonders dem israelitischen Volke und seinen würdigen Gliedern zu dem ihnen bestimmten Heilszwecke zugewandt hat. Damit aber dieser Gesichtspunkt in seiner vollen Geltung erkannt werde, so ist daran zu erinnern, wie die Dichter die Leistungen menschlicher Gerechtigkeit, deren sie sich bewußt sind, insofern von Gott und nicht von eigener Kraft ableiten, als sie darum bitten, daß Gott in seiner Güte und seiner Rechtschaffenheit sie auf den rechten, geraden, und der Folgerichtigkeit Gottes entsprechenden Wegen leiten möge (5, 9; 25, 4. 8—12; 27, 11; 139, 24; vgl. 17, 3—5; 23, 3; 73, 23—27).

Umgekehrt beziehen sich die Appellationen an göttliche Vergeltung, insbesondere an die gegen die Gottlosen, nirgends auf die Gerechtigkeit Gottes. Die Rache oder die Strafe gegen die

Frevler wird daher erwartet, daß Gott der Richter der Welt ist (94, 1. 2); die Frucht oder der Lohn des Gerechten, und die Rache gegen den Frevler soll beweisen, daß Gott auf der Erde Richter ist (58, 11. 12). Dieser Gesichtspunkt muß auch vorausgesetzt werden, wo die Vergeltung nach beiden Seiten hin Gott beigelegt wird, ohne daß irgend eine besondere Eigenschaft desselben in Betracht gezogen wird (18, 21—28; 28, 3—5; 34, 16—23; Prov. 3, 32—35). Denn daß in der Bestrafung der Gottlosen eine directe Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes zu erkennen sei, paßt erstens nicht zu allen den Nachweisungen, welche gegeben sind, und wird zweitens durch folgende Betrachtung ausgeschlossen. In Ps. 69, 25 bittet der Dichter, daß Gott über die Frevler seinen Grimm ausschütten und daß seine Zornglut sie ergreifen solle. Aber bei dieser vernichtenden Wirkung Gottes denkt der Dichter an nichts weniger, als was die Ueberlieferung unter strafender Gerechtigkeit versteht. Denn er fährt fort: „Gieb Schuld auf ihre Schuld, und nicht mögen sie kommen in deine Gerechtigkeit, sie müssen aus dem Buche des Lebens getilgt, und mit den Gerechten nicht angeschrieben werden" (V. 28. 29). Wäre ein Gedanke an Strafgerechtigkeit wirksam, so wäre die Ausschließung der der Nachwirkung ihrer Sünden verfallenden Gottlosen von dem Spielraum der göttlichen Gerechtigkeit für den Dichter widersinnig. Aber der Parallelismus der Rede bestätigt auch in diesem Falle, daß die Gerechtigkeit Gottes direct nur auf die Gerechten bezogen ist, denen sie die Aufnahme in das Buch des Lebens gewährleistet. Wenn also auch in wenigen Fällen die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes und die Rücksicht auf die Gottlosen, welche vertilgt oder unschädlich gemacht werden, nahe an einander geknüpft sind, so darf hierauf keine Einwendung gegen die gewonnenen Ergebnisse begründet werden. Es kommt vielmehr in Betracht, daß die Vertilgung der Frevler nur in der entfernten Weise mit der Gerechtigkeit Gottes zusammenhängt, daß wie diese das göttliche Gericht zum Zwecke der Frommen leitet, die Strafe oder Unschädlichmachung der Gottlosen als Mittel dazu dient, das Recht der Frommen ihrem Heilsziele gemäß durchzuführen. Ganz deutlich ist dies Ps. 129, 4: „Gott ist gerecht, er hat zerschnitten die Seile der Frevler." Entgegengesetzten Schein hat Ps. 11, 6. 7: „Er wird regnen lassen auf die Frevler Schlingen; Feuer und Schwefel und Glutwind ist ihres Bechers

Theil. Denn gerecht ist Jahwe; gerechte Werke liebt er, auf den Rechtschaffenen schaut sein Angesicht.“ Aber in Wirklichkeit ist als die Beziehung der Gerechtigkeit Gottes seine Fürsorge für die Rechtschaffenen, für die Subjecte der gerechten Werke, ausgesprochen. Wird also auch die Vernichtung der Frevler durch die Gerechtigkeit Gottes motivirt, so geschieht dieses nur indirect, sofern die Fürsorge für die Rechtschaffenen durch die Vernichtung der Frevler bethätigt wird. Endlich, wenn man den Satz Ps. 7, 12: „Gott ist ein gerechter Richter, und ein Gott, der täglich zürnet“ — außer dem Zusammenhange meint verstehen zu können, so mag man in die Versuchung gerathen, die beiden Glieder des Satzes als identische Gedanken aufzufassen. Aber derselbe resumirt nur die vorher ausgeführte Doppelseitigkeit des Gerichtes Gottes, welcher, indem er im Zorne die Frevler vernichtet, dem Unschuldigen sein Recht verschafft. Die beiden Glieder des Satzes haben verschiedene objective Beziehungen; die Gerechtiggkeit des Richters begründet die Hilfe für die Rechtschaffenen, das tägliche Zürnen Gottes bedroht deren Bedränger, und dient als Mittel zu jenem Zwecke.

Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit hat seine ursprüngliche Beziehung auf die menschliche Gerechtigkeit, welche auf dem Boden des alten Bundes erwachsen sich zugleich auf die Aufgaben idealer sittlicher Gesinnung und darauf richtet, das ganze Leben des Volkes Gottes mit denselben zu durchdringen. Denn so individuell die Bekenntnisse der Dichter über ihre Bedrängniß und über ihre Hoffnung auf Gott, über ihre Würdigkeit und ihre Gewißheit der bevorstehenden Rechtshilfe beschaffen sind, so oft begegnet in den Psalmen eine theils vorübergehende theils abschließende Wendung auf die gleiche Lage und die gleiche Aussicht des ganzen Volkes; oder der Dank der Dichter für ihre individuellen Erfahrungen wird zu der gleichen Stimmung des Volkes erweitert. Denn darin bewährt sich die Eigenthümlichkeit dieser religiösen Poesie, daß wie ihr Inhalt in den positiven Ideen der hebräischen Religion wurzelt, er stets den Zusammenhang mit dem Ideal des Volkes innehält, und nie die Sympathie mit der bundesmäßigen Bestimmung desselben verleugnet. Daß dem so ist, wird durch den Erfolg bestätigt, indem auch die individuellsten Lieder Aufnahme in die Sammlung gefunden haben, deren gottesdienstliches und deren literarisches Interesse

von einander untrennbar sind. Deshalb ist diese Gedankenreihe, welche aus der individuellen Erfahrung frommer Israeliten heraus bezeugt ist, auch, und zwar in erster Linie durch die Propheten vertreten. Auch in deren Gedankenkreise tritt die Gerechtigkeit als das maßgebende Verfahren Gottes für das Bundesvolk auf; und zwar ist auch in diesen Fällen leicht zu erkennen, daß die Gerechtigkeit des Volkes als der correlate Begriff gedacht ist. Denn wenn man sich eine ausführliche Vorstellung machen will von dem überall geltenden Gegenstande der prophetischen Hoffnung, nämlich von der Bekehrung des Volkes oder wenigstens eines Bruchtheils, eines Restes desselben aus dem Abfall vom Bunde, so ist die hergestellte Bundestreue nicht ohne einen bestimmten Entschluß, ohne die specifisch sittliche Absicht aller einzelnen Glieder des Volkes denkbar. Dies ist insbesondere bei der Verheißung des neuen Bundes durch Jeremia (31, 33) darin ausgedrückt, daß Gott sein Gesetz in ihre Brust legen und in ihr Herz schreiben werde; auch die Dichter bezeichnen durch dieses Merkmal oder ähnliche ihre Gerechtigkeit (Ps. 37, 31; 40, 9; 112, 1; 1, 2; 18, 23; 19, 8. 9; 119, 33—36).

Diese sittliche Wiedergeburt des Volkes ist vorausgesetzt, indem Hosea 2, 18—21 dem Volke das Bekenntniß in den Mund gelegt wird, daß Gott sein Eheherr sei, worauf der Prophet im Namen Gottes ausspricht: „Ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht, in Gnade und Erbarmen; ich verlobe dich mir in Treue." Die Gerechtigkeit Gottes tritt hier in der unmittelbaren Verbindung mit seiner Gerichtsübung und in Begleitung von Gnade und Bundestreue auf, entsprechend den aus den Psalmen bekannten Zusammenstellungen. Hat nun das Gericht Gottes hier keinen andern Sinn, als daß er das durch seine Gnade begründete Recht Israels in der Welt durchsetzt, so ist die Gerechtigkeit als Motiv dieses Verfahrens so gedacht, wie Gott nach seiner eigenen Norm folgerecht verfährt, also nach seiner Absicht und nach der Qualität, in welcher das Bundesvolk vorausgesetzt wird. Die Gerechtigkeit Gottes tritt demgemäß in die nächste Analogie mit seiner Treue (Ps. 143, 1). Diese bedeutet die Stetigkeit seiner Gnadenabsicht gegen das erwählte Volk. In demselben Sinne verkündigt Sacharja (8, 8): „Sie sollen mein Volk sein, ich aber will ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit." Weniger deutlich sind zwei Aussprüche des Jesaia. In der Weissagung über die

Vernichtung der Assyrer und das Eintreten der messianischen Errettung (10, 1—12, 5), kann der Satz Cap. 10, 22: „Ein Verderben ist beschlossen, welches wie ein Strom sich ergießend, Gerechtigkeit dahertreibt," auf nichts anderes hinweisen, als auf den Zusammenhang zwischen dem Zornerguß über Assur und der Bekehrung des Restes der Israeliten. Diese ist die Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit; und so wie deren heilsame Erweisung auf die Vernichtung der Fremdherrschaft folgen wird, heißt es, daß die göttliche Gerechtigkeit auf dem vernichtenden Strom des Verderbens herbeigeschwemmt werden wird. Diese Wechselbeziehung zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der Bekehrung des Volkes wird hier wie eine Interjection zwischen die Schilderung des Strafgerichtes eingeschoben. Ebenso beschaffen ist die Stellung des Satzes Cap. 5, 15. 16 in der Strafrede gegen die Israeliten: „Die Menschen werden gedemüthigt, und die Männer werden erniedrigt, und die Augen der Hoffährtigen werden erniedrigt; aber Jahwe der Heerschaaren wird erhöhet durch Recht, und Gott der Heilige erweist sich heilig in Gerechtigkeit." Da nachher wie vorher nur von Uebeln, die Gott verhängt, die Rede ist, so liegt die Versuchung nahe, die Gerechtigkeit eben darauf zu beziehen. Indessen ist dieses durch den gesammten Sprachgebrauch verboten; es bleibt also nichts anderes übrig, als in dieser Antithese eine Anspielung auf die Herstellung des Rechtes der Frommen zu erkennen (vgl. V. 23), welches immer als das Ziel der göttlichen Strafgerichte über das Volk in Aussicht genommen wird. Wiederholt tritt dieser Begriff der Gerechtigkeit Gottes als leitende Idee in der Weissagung des babylonischen Jesaia hervor, deren Object das erwählte Volk als der Knecht Gottes ist, d. h. nicht so wie es durchgängig erfahrungsmäßig im Exile beschaffen war, sondern so wie es sich gemäß der Erwartung des Propheten mit der Bundestreue und der Aufgabe der Gerechtigkeit durchdrungen haben wird. Zunächst wird der Begriff der Gerechtigkeit Gottes in die nahe Beziehung zum Heil, zur Vollendung der Bestimmung des Volkes gesetzt, welche aus den Psalmen bekannt ist. „Er ist ein gerechter Gott und ein Heiland" (45, 21; vgl. 41, 10; 46, 13; 51, 5. 6; 56, 1). Und da Koresch hiezu mitwirken soll durch Herstellung Jerusalems und Entlassung der Gefangenen, so ist auch seine Berufung in Gottes Gerechtigkeit begründet (45, 13). Sofern aber der Zweck schon in der Berufung gesetzt ist, so ist

nicht erst die Heilsvollendung auf die Gerechtigkeit Gottes gestellt, sondern schon die Berufung des Volkes (42, 6); und da das Volk sein Ziel doch nur in der Treue gegen das Gesetz erreichen konnte, so war die Verherrlichung desselben auch in der Gerechtigkeit Gottes beschlossen (42, 21). Endlich erhellt die Relation zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit sehr deutlich aus der vorwurfsvollen Rede gegen eine außerordentliche Cultusübung, mit welcher man das Genügende gethan zu haben glaubte (58, 2): „Wie ein Volk, das Gerechtigkeit geübt und die Vorschrift seines Gottes nicht verlassen hat, fordern sie von mir Gerichte der Gerechtigkeit, das Herannahen Gottes begehren sie." Gott würde nach seiner Gerechtigkeit nur dann das Recht des Volkes durchsetzen, wenn dasselbe durch sittliche Gerechtigkeit sich dazu empfähle; wo diese fehlt, kann die Beflissenheit zu fasten nicht Gott gefallen, und ihn zur Uebung seiner Gerechtigkeit, d. h. zur Durchführung seiner Heilsabsicht am Volke aufrufen.

15. Im neuen Testamente begegnet man der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit zunächst in einer Gruppe von Aussprüchen, in denen sie auf die Gerichtsübung Gottes bezogen ist. Der Sinn dieser Beziehung bleibt Act. 17, 31 unbestimmt. Hingegen kann derselbe nicht zweifelhaft sein 1 Petr. 2, 23; 2 Tim. 4, 8. Dort heißt es in einer Schilderung des Lebens Christi, zu welcher Züge des leidenden Knechtes Gottes verwendet werden, daß er die ihm zugefügten Leiden nicht durch Scheltwort und Drohung erwidert, sondern es dem übergeben habe, welcher gerecht richtet. Wenn man ohne Kenntniß des alttestamentlichen Sprachgebrauchs wäre, so könnte man urtheilen, daß Christus die Vergeltung des ihm zugefügten Bösen, indem er selbst sie auch nicht einmal im Worte übte, der That Gottes anheimgestellt habe, dessen Geschäft die Vergeltung ist, gemäß Röm. 12, 19. Daran aber darf nicht gedacht werden. Sondern das gerechte Gericht Gottes, auf das Christus rechnet, ist die Herstellung in sein Recht durch das folgerichtige Handeln, welches Gott dem Heile des Gerechten widmen wird, indem er die Bedränger und Spötter vernichtet oder unschädlich macht. So gewiß Petrus alttestamentlich denkt, ist nur dieser Sinn in seinen Worten ausgedrückt. Zur Erläuterung dient dabei das alttestamentliche Prädicat Gottes,

welches 1, 17 in dem Bekenntniß der Christen zu Gott als ihrem Vater eingeschlossen ist. Gott sichert das Recht gemäß dem gesammten Lebenswerk eines Jeden, ohne dabei auf das äußere Ansehen, also die Abstammung von Juden oder Heiden, auf hohen oder niedrigen Stand in der Gesellschaft und dergleichen zu achten. Hingegen liegt weder in den Worten noch im Zusammenhange des Satzes ein Grund dafür, daß an böse und an gute Werke gedacht und die richterliche Entscheidung Gottes auf doppelseitige Vergeltung bezogen würde. Denn ἔργον (Jak. 1, 4. 25; Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13; Phil. 1, 22) bezeichnet das gute Werk im Ganzen, im Zusammenhange des Lebens. Ebenso ist in dem Ausspruch des Paulus der Kranz der Gerechtigkeit, welchen er von dem gerechten Richter an dem Tage des Gerichtes erwartet, nicht als die Vergeltung der Treue und Ausdauer im Kampfe des Berufes gemeint, deren sich Paulus bewußt ist, sondern als die Vollendung seines Heiles, welche ihm durch die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns verbürgt wird, sofern sie ihn den Würdigen in sein Recht einsetzt. Wäre in dem Ausspruche des Paulus die Gerechtigkeit Gottes als die Norm der doppelten Vergeltung menschlichen Handelns gemeint, und wäre man vorherrschend geneigt, diese durch die Gewohnheit befestigte Erwartung des Sinnes an der Auslegung des Satzes durchzuführen, so gebe ich zu bedenken, daß man dann in den kirchlichen Lehrbegriff die thomistische Behauptung des meritum de condigno aufzunehmen hat!

Es folgen zwei Aussprüche des Paulus über den allgemeinen Inhalt des Endgerichtes (2 Theſſ. 1, 4—7; Röm. 2, 5—8), in welchem die Doppelseitigkeit des Verfahrens ausgesprochen und zugleich die Gerechtigkeit im Gerichte geltend gemacht wird. In dem Verständniß dieser Sätze scheint nun wiederum nichts näher zu liegen, als daß die Gerechtigkeit Gottes das Motiv und die Norm bedeute, welche sich ebenso nahe zur Vergeltung der bösen Thaten, wie zu der der Ausdauer im unschuldigen Leiden oder im Guthandeln verhielte. Die Verbindung der Sätze scheint sogar diesen Gedanken greifbar zu machen. Allein in dem Briefe an die Thessalonicher waltet ein Umstand ob, welcher diese Annahme durchkreuzt. Die Geduld, welche die Mitglieder der Gemeinde den Verfolgungen entgegensetzen, die man wegen ihrer Religion über sie verhängt, wird von Paulus bezeichnet als ἔνδειγμα τῆς

δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ; sie ist ein Vorzeichen, daß das gerechte Gericht Gottes bevorsteht (Phil. 1, 28); als ihr Zweck wird zugleich hinzugefügt, damit ihr des Reiches Gottes gewürdigt werdet. Hier also kommt die Gerechtigkeit Gottes ganz im alttestamentlichen Sinne in Betracht, als das folgerechte Verfahren, welches den Frommen, die unschuldig verfolgt werden, die Heilsvollendung verbürgt [1]). Dazu gehört als Mittel die Strafvergeltung für die Bedränger. Dieselbe wird nun mit der Erleichterung der Verfolgten in dem Nebensatz εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ zusammengestellt, und dieses erweckt gerade den Schein, als ob die doppelte Vergeltung den nothwendigen Inhalt dessen ausmache, was vor dem Urtheil Gottes gerecht ist. Allein das Adjectiv bezeichnet hier ebenso wie Phil. 1, 7; 2 Petr. 1, 13 das, was in der Ordnung ist. Das ist im vorliegenden Falle die doppelte Vergeltung; damit aber ist nicht gesagt, daß dieselbe der directe Inhalt der Gerechtigkeit Gottes ist. Auch ist die Coordination beider Wirkungen Gottes nur scheinbar. Vielmehr bürgt die Voranstellung der Strafe gegen die Verfolger für den überall feststehenden Gedanken, daß es in der gerechten Uebung des Gerichtes durch Gott hauptsächlich auf die Heilsvollendung der Gerechten ankommt, als Mittel dazu aber die Beseitigung ihrer Bedränger eintritt. Daß dieses auch für das Verständniß von Röm. 2, 5 beachtet werden darf, wird durch die Wahl der Ausdrücke in dieser Stelle nahe gelegt. Der Tag des Gerichtes heißt

1) Dieser Sinn wird aufrecht erhalten, auch wenn man über die Anknüpfung von εἰς τὸ καταξιωθῆναι verschieden urtheilt. Ich mache es von ἔνδειγμα abhängig, Hofmann von ἀνέχεσθε. Hiebei wird ἔνδειγμα κ. τ. λ. zu einer Parenthese, und diese ist schwer zu ertragen. Freilich verräth auch Hofmann keine Einsicht in den hier wirksamen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, sonst würde er eine Reihe von Bedenken nicht hegen, die ich hier nicht reproduciren werde. Die göttliche Bestimmung der Leiden, welche die Angeredeten geduldig ertragen, ist die, daß sie des Reiches Gottes würdig werden. Zugleich ist die Einheit von Leiden und Geduld, welche auf diesen Zweck bezogen ist, Vorzeichen des gerechten Gerichtes Gottes, welches die Würdigkeit zum Reiche Gottes feststellen nnd gemäß der Consequenz der Heilsabsicht Gottes die geduldig Leidenden in das Reich Gottes aufnehmen wird. Denn die Würdigkeit wird durch diesen Act nicht vergolten; sondern wo sie in Menschen vorhanden ist, darf sie gemäß Gottes Gerechtigkeit erwarten, daß ihr Recht gegenüber den Bedrängten durch Aufnahme in das Gottesreich festgestellt wird.

hier ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ. Meint man, daß dies blos eine rhetorische Häufung ohne Bedeutung für den Gedanken sein soll, oder daß sich Zorn und Gerechtigkeitsgericht wie Hälfte und Ganzes unterscheiden? Das Wort δικαιοκρισία ist gleich מִשְׁפַּט־צֶדֶק; dieses aber hat immer seine directe Beziehung auf die gerechten Menschen, wie umgekehrt der Zorn Gottes auf die Ungerechten. Stehen also beide Begriffe neben einander (Pf. 7, 12; s. o. S. 110), so wird dadurch die doppelseitige Beziehung des göttlichen Gerichtes ausgedrückt, und zwar mit deutlicher Wahrung dessen, daß die Gerechtigkeit Gottes im Gerichte sich direct auf die Heilsvollendung der Gerechten bezieht, der Zorn über die Ungerechten aber als Mittel dazu dient.

Eine andere Gruppe von Aussprüchen des Neuen Testaments bezeugt die nächste Analogie des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes mit dem der Treue, schließt sich also ebenfalls dem alttestamentlichen Sprachgebrauch auf das Engste an, und zwar in einer Richtung desselben, welche jedem Schein davon zuwiderläuft, daß Gerechtigkeit und Vergeltung nothwendig und ausschließlich einander correlat seien. Röm. 3, 3. 5 werden δικαιοσύνη und πίστις θεοῦ als Synonyma behandelt. In Erinnerung an die Verkündigung der Propheten, daß Gott seine Gnade und Treue trotz des immer wiederholten Abfalls des Volkes vom Bunde wird walten lassen, wirft Paulus die Frage auf, ob denn die Untreue Mancher die Treue Gottes aufhebe, und nachdem er diese Frage verneint hat, setzt er als das Gegentheil der verneinten Hypothese, daß unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes sicher stellt. Der Sinn dieses Begriffs ist die Folgerichtigkeit des heilsamen Handelns Gottes mit den zum Heile bestimmten Menschen, welche durch den Contrast ihrer frühern Ungerechtigkeit hervorgehoben wird. Dieses Ergebniß bleibt ganz unberührt davon, daß Paulus die Frage anknüpft, ob nicht demnach Gott ungerecht sei, indem er doch auch mit seinem Zorne Ungerechte träfe, anstatt durch seine Gerechtigkeit alle Solche zum Heile zu führen. Die Verneinung der Frage wird darauf begründet, daß der Zorn Gottes zum Gericht über die Welt gehört. Wiederum also ergiebt sich, daß Paulus die Gerechtigkeit Gottes auf die Heilsvollendung bezieht, auch bei solchen Menschen, welche momentan ungerecht, dieser Bestimmung fern sind. Der Zorn Gottes aber gehört zu dem Gericht für diejenigen, welche ihm endgiltig widerstreben, und

deshalb, wie Ps. 69, 28 sagt, nicht in Gottes Gerechtigkeit kommen. — Gleichartig ist die Aeußerung im Hebräerbrief 6, 10. Nachdem der Verfasser desselben einen Abfall von Christus für endgiltiges Verderben erklärt hat, beschränkt er den Eindruck dieses Ausspruches auf seine Leser durch seine Ueberzeugung, daß es mit ihnen besser stehe und sie dem Heile zugewandt seien. Als Grund dieser Ueberzeugung bezeichnet er, daß Gott nicht ungerecht sei, um die Leistungen der Leser in der Nächstenliebe zu vergessen. Wenn hier die Gerechtigkeit Gottes mit Delitzsch u. A. als die Function der Vergeltung verstanden werden soll, so ist damit wieder die Lehre vom meritum de condigno gewährleistet, deren thomistische Fassung dem genannten Gelehrten offenbar nicht erinnerlich war, indem er neben jener Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes die Schriftwidrigkeit dieses theologischen Begriffes behauptet[1]). Der Verfasser des Hebräerbriefes bringt ohne Zweifel die Liebesübung seiner Leser als eine Wirkung der göttlichen Gnade in Anschlag, darum wird sie ein Thomist erst recht als meritum de condigno werthschätzen, das von Gott nach dem von ihm verliehenen Rechte durch den Lohn des ewigen Lebens vergolten wird. Will man dieser Folgerung entgehen, so entschlage man sich des falschen Begriffs von der Gerechtigkeit Gottes. Mit Recht hat Bleek die Aussprüche des Paulus verglichen, in denen die Treue Gottes dafür geltend gemacht wird, daß man von der erreichten Stufe des Heils zur Vollendung gelangen werde (1 Thess. 5, 23. 24; 2 Thess. 3, 3; 1 Kor. 1, 8. 9). Wie hier die Stetigkeit der Heilsabsicht, so ist im Hebräerbrief die Folgerichtigkeit oder Normalität des göttlichen Handelns in Hinsicht der zum Heile bestimmten Gerechten für dieselbe Thatsache in Betracht gezogen. — Wegen dieser Verwandtschaft von πιστός und δίκαιος bedarf es auch keiner weitern Bemerkung, um den Satz des Johannes (1 Joh. 1, 9) zu erklären, daß aus diesen Eigenschaften Gottes den Christgläubigen die Sündenvergebung sicher steht, sofern sie Sündenbekenntniß geleistet haben. Wie in diesem Falle die Gerechtigkeit als Vergeltung wirksam sein soll, vermag ich nicht einzusehen. Denn wenn die alten Ausleger hiebei an eine Vergeltung für das Verdienst Christi gedacht haben, so ist es eine Gewaltthat, durch diese Eintragung dem zweiten Prädicate eine

1) Commentar zum Briefe an die Hebräer S. 241. Vgl. im ersten Bande S. 71.

andere Beziehung zu geben, als dem ersten. Endlich ist Joh. 17, 25 die Anrede Jesu an Gott πάτερ δίκαιε nur in dem alttestamentlichen Sinne verständlich, sofern sich die umgebenden Reden darauf beziehen, daß die Jüngergemeinde, welche Jesus als den Gesandten Gottes anerkennt, durch die Leitung Gottes bei Christus bleiben, an der Liebe Gottes zu ihm theilnehmen, und so die Verherrlichung desselben anschauen, d. h. hierin eine eigene Vollendung des Heiles erleben soll. Auch hier trifft nichts weniger zu als die Vorstellung von vergeltender Gerechtigkeit. Wer wird nach diesen Nachweisungen über den Begriff der Gerechtigkeit Gottes im Alten wie im Neuen Testament die Zuversicht haben, einfach zu behaupten, daß in der einzigen noch übrigen Stelle des Paulus (Röm. 3, 25. 26) ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ die Strafgerechtigkeit bedeute? Und es ist immer nur behauptet, nie bewiesen worden, daß dieser Sinn des Wortes in der vorliegenden Stelle stattfinden könne. Auf die vollständige Erklärung derselben kann erst später eingegangen werden. Indessen stelle ich zu diesem Behufe fest, daß die göttliche Gerechtigkeit überall sonst bei Paulus das zum Zwecke des Heiles der Gläubigen folgerechte, die Rechtbeschaffenheit Gottes bezeugende Verfahren bedeutet. Wenn also hier die Rechtfertigung, d. h. die Sündenvergebung für die Christgläubigen aus der Gerechtigkeit Gottes abgeleitet ist, so steht dieser Gedanke in keinem auch nur formellen Gegensatze zu der unmittelbar vorhergehenden Begründung derselben auf die Gnade Gottes (V. 24); und es wird jene Verbindung Niemand befremden, der sich mit der alttestamentlichen Denkweise durchdrungen hat, auch wenn man die bestimmten Parallelen 1 Joh. 1, 9; Ps. 51, 16 nicht in Anschlag bringt.

Theilweise setzt sich die ächt alttestamentliche Wechselbeziehung zwischen Gottes Gerechtigkeit wie Gerichtsübung und dem Heil der Frommen auch in der Johanneischen Apokalypse fort. Das ist der Fall in dem Triumphliede derer, welche als Sieger über das Thier hervorgegangen sind (15, 2—4). In Beziehung auf diesen Erfolg wird ausgesprochen, daß die Wege Gottes δίκαιαι καὶ ἀληθιναί sind, und daß in dem Siege der Sänger die δικαιώματα Gottes offenbar geworden sind. Wie überhaupt das Lied aus Anspielungen auf alttestamentliche Sätze zusammengesetzt ist, so stammt jener erste Satz aus Ps. 145, 17. Das Wort ἀληθινός ferner ist hier wie 16, 7 und 19, 2 so zu verstehen, daß die

Wege und Entscheidungen Gottes richtig im Urtheil oder durch sachentsprechendes Urtheil festgestellt sind [1]). Auch 18, 20 wird das Gericht Gottes auf den positiven Erfolg der Herstellung des Rechtes der Frommen hinausgeführt, obgleich dabei die Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit nicht hinzugefügt ist. Hingegen kann man an den Stellen 16, 5—7; 19, 2. 11 nicht verkennen, daß das Prädicat der göttlichen Gerechtigkeit auch in der Person des Messias direct und ohne Vorbehalt auf das verderbliche Gericht über die widergöttlichen Mächte, in der Form der äquivalenten Vergeltung bezogen wird. Die Verbindung ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ (19, 11) ist auch nur so zu verstehen, daß der Sinn beider Verba sich deckt, und nicht etwa so, daß die den Gegnern Gottes verderbliche Kriegführung sich der Gerichtsübung zur Herstellung der Frommen als Mittel unterordnet. In diesen Stellen also ist die Gerechtigkeit Gottes als Strafgerechtigkeit gemeint, wie in den sogenannten Apokryphen des A. T. (S. 104). Es ist also zu constatiren, daß der Gebrauch des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit in der Apokalypse doppelt ausgeprägt ist. Daß aber der ethnisirte Begriff in diesem Buche auftritt, dient nicht zur Beeinträchtigung des an den anderen Schriften des N. T. gewonnenen Ergebnisses. Denn der Stamm der Apokalypse, in dessen Umfang die eine wie die andere Reihe der Stellen hineingehört, ist als jüdische Schrift erkannt worden [2]), und giebt sich als solche gerade auch durch die Verschiebung des vorliegenden Begriffs kund.

16. Keines der biblischen Prädicate Gottes ist stärkeren Mißdeutungen ausgesetzt, als der Zorn; ja man könnte die verschiedenen Richtungen, welche die Theologie einschlägt, danach charakterisiren, wie sie den Begriff des göttlichen Zornes gestalten oder beseitigen. Diese Erscheinung rührt daher, daß man sich über die exegetisch-historische Aufgabe hinwegsetzt, den Begriff nach den Vorstellungen zu bestimmen, welche die Schriften des Alten und des Neuen Testaments darbieten, sich vielmehr herausnimmt, einen Begriff vom Zorne Gottes a priori aufzustellen, dem zu Liebe man den biblischen Vorstellungen Gewalt anthut. Indem die Kirchenväter im Streben nach einem abstracten Begriff von

1) Wendt in Stud. u. Kritiken 1883 S. 546.

2) Eberhard Vischer in Gebhardt's und Harnack's Texten und Untersuchungen u. s. w. Bd. II Heft 3 (1886).

Gott die populären anthropopathischen Vorstellungen von Wechsel der Stimmungen, von Leiden, von Affecten Gottes für ungiltig erklären, haben sie die Vorstellung von Gottes Zorn auf die allgemeine Strafgerechtigkeit zurückgeführt, sowohl wie dieselbe von der Absicht der Erziehung, als auch wie sie von der der vernichtenden Verdammniß geleitet ist[1]). Die angeführten Aussprüche beweisen, daß ursprünglich noch der einzelne Strafact unter dem Zorne Gottes vorgestellt wurde. Diese Vorstellung verschiebt sich aber in der Deutung von Ephes. 2, 3 schon bei Augustin[2]). Denn wenn die Menschen in der angeerbten Sündhaftigkeit Söhne des Zornes sind, weil sie die Strafe, den Tod, tragen, so tritt dieses Strafverhängniß aus der Anschauung des einzelnen Actes heraus. Der Erfolg davon ist gewesen, daß die auf Augustin fußende Ueberlieferung des reformatorischen Lehrbegriffs auf diesem entscheidenden Lehrpunkte den habituellen Haß dem Begriff des Zornes Gottes unterschob[3]). Es ist jedoch sehr fraglich, ob der biblische Sprachgebrauch diese Vertauschung gestattet, da die gangbare Anschauung vom Zorne stets die unmittelbare Erscheinung einer feindlichen Gemüthsbewegung in einem schädlichen oder Schaden drohenden Acte einschließt, während man den Haß auch abgesehen von solcher Wirkung vorstellen kann, und in dem vorliegenden Falle vorstellen muß.

1) Chrysostomus de compunctioue ad Stelechium lib. II, 4 (Opp. ed. Montefalo. Tom. I. p. 146): Δαῦïδ θυμὸν καὶ ὀργὴν λέγει τὴν ἐπίτασιν τῆς τιμωρίας· οἶδε γὰρ παντὸς πάθους τὸ θεῖον ἀπηλλαγμένον. Augustinus de civitate dei IX, 5: Deus secundnm scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. Hoc enim verbum vindictae nsurpavit effectus, non illius turbulentus affectus. In psalmum VI, 3: Qui motus (furoris) non tanquam animae deo tribuendus est, de quo dictnm est, tu autem domine virtutum cum tranquillitate iudicas (Sap. 12, 18). Quod autem tranquillum est, non est perturbatum. De civ. dei XV, 25: Ira dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium, qno irrogatur poena peccato. In psalm. LVIII. 13: Est ira consummationis et est ira consumtionis, nam omnis vindicta dei ira dicitur, sed aliquando ad hoc vindicat deus ut perficiat, aliquando ad hoc vindicatur nt damnet.

2) In psalm. XXXVII, 5: Primo homini qnod erat poena, natura nobis est. Unde dicit apostolus, fuimns et nos natura filii irae . . . id est portantes vindictam.

3) Leonh. Hutteri Loci theol. VIII, 6: Unde (qnod omnes homines cum peccato nascuntur) fit, nt omnes homines in odio sint apud deum et natura filii irae.

Indem die Vorstellung vom Zorne Gottes nicht auf das Alte Testament beschränkt ist, sondern auch in den Gedankenkreis der Apostel hineinreicht, wird das ursprüngliche Gepräge derselben nur aus der alttestamentlichen Anschauungsweise geschöpft werden können. Deshalb muß eine andere Auffassung des Zornes Gottes beanstandet werden, welche die Form des Affectes für denselben festhält, ihn jedoch als eine Modification der Liebe Gottes verstehen zu können meint, und deshalb seine Abzweckung nicht in die Vernichtung des Sünders, sondern in dessen Bekehrung oder Erziehung setzt. Diese Ansicht hat gewisse Vorklänge bei Luther (I. S. 222), findet aber ihren ersten entschiedenen Vertreter in Dippel (I. S. 380). Doch gilt sie gegenwärtig gerade bei solchen Theologen, welchen die Gemeinschaft mit diesem Manne nicht gerade erwünscht sein möchte. So erklärt Martensen [1]), daß der Zorn Gottes nicht eine anthropopathische Vorstellung, sondern der Ausdruck für das göttliche Pathos sei, welches nothwendig gegeben wäre mit dem Begriff einer zurückgehaltenen, einer gehemmten und in Ungerechtigkeit aufgehaltenen Liebesoffenbarung. Denn der Zorn sei die heilige Liebe selber, sofern sie sich dadurch gehemmt fühlt, daß sie das Wesen, mit welchem sie Gemeinschaft eingehen will, von ihr abgewandt findet. Diese gehemmte Liebesoffenbarung, die von der einen Seite als Zorn zu bezeichnen sei, lasse sich andererseits als eine Betrübniß im heiligen Geiste der Liebe betrachten, und dadurch gehe der Zorn über in Barmherzigkeit. Daß diese Gedankenreihe der alttestamentlichen Betrachtungsweise entspreche, erscheint sehr zweifelhaft, und im N. T. werden nirgendwo Zorn und Liebe so nahe an einander gerückt, daß sie auf dieselben Personen bezogen werden könnten.

Die neusten Enthüllungen über den Zorn Gottes hat ein Schriftsteller [2]) geliefert, welcher zwar das ganze biblische Material in Untersuchung gezogen hat, aber in einer von vorn herein verkehrten Methode. Das „Wesen" des göttlichen Zornes stellt er nicht durch eine möglichst vollständige Induction aus den einzelnen biblischen Vorstellungen über Ziel und Umfang, Anlaß und Verlauf desselben fest, sondern er gewinnt es schon durch die

1) Christliche Dogmatik (Kiel 1850) S. 342.

2) Ferdinand Weber, Vom Zorne Gottes. Ein biblisch-theologischer Versuch. Erlangen 1862.

etymologische Analyse des Sprachgebrauchs und durch einige Reflexionen zur Unterscheidung des Zornes bei Gott und bei den Menschen. In diesem Zusammenhange klingt wieder an die Sage von dem Schmerz der verletzten Liebe, von dem Leiden der freien mächtigen Liebe durch den Widerstand der Creatur, verbunden mit der Versicherung, daß Gott in seinem Affect der schlechthin freie sei. Die Hauptsache aber ist, daß aus der Etymologie der hebräischen Ausdrücke, welche das Zürnen in den sinnlichen Bildern des Brennens, des lodernden Feuers, des hörbaren Athmens bezeichnen, der Schluß gezogen wird, daß der göttliche Zorn eine naturhafte Wirklichkeit in Gott habe. Man ist sonst gewohnt, in dem Gebrauch wie in dem Verständniß der Sprache eines Culturvolkes die sinnlichen Anschauungen, welche in den Wurzelwörtern erkennbar hervortreten, nicht direct und absolut aufzufassen, wenn sie auf geistige Vorgänge bezogen werden. Man versteht sie relativ, vergleichsweise, im übertragenen Sinne, und bewegt sich in diesen Mitteln des Gedankenaustausches mit einer Sicherheit des gegenseitigen Einverständnisses, welche auf dem Zutrauen beruht, daß der Andere Phantasie und Verstand in der gleichen Temperatur mit einander verbindet, wie wir selbst. Dieser Vorgang läßt sich allerdings nicht auf ein verständig begrenztes Maß zurückführen, und läßt sich deshalb weder durch Beschreibung noch durch Demonstration aneignen, wenn der Andere kundgiebt, daß er nicht von selbst darauf eingehen kann oder will. Es ist also kaum etwas Anderes, als eine absichtliche Barbarei, daß dieser Schriftsteller die sinnlichen Ausdrücke für Gottes Zorn nicht bildlich versteht, und daß er insbesondere die prophetischen Bilder vom Senden oder Ausschütten des göttlichen Zornes auf die beabsichtigte Vorstellung deutet, daß der Zorn als etwas Concretes in Gott vorhanden sei, welches ihm widerfährt und von ihm abgelöst werden kann. Wird dieser Stoff oder dieser stoffliche Proceß des Brennens in Gott wirklich durch die Männer des Alten Testaments so vorgestellt, wie Weber sie versteht, so hat dieses nur den Sinn, daß in Gott eine Verbindung von Sauerstoff und Kohlenstoff stattfindet. Nun erklärt freilich Weber (a. a. O. S. 52) wörtlich: „Wir glauben nicht bis dahin fortgehen zu dürfen, daß wir die Feuerpotenzen ewiger Weise in Gott setzen und einen ewigen finsterfeurigen Grund in Gott annehmen. Nicht einen blos physischen Proceß sehen wir in

den Schriftaussagen vom Zornfeuer begründet, sondern einen ethischen Vorgang, der aber eine naturhafte, concrete Wirkung hat für das innergöttliche Wesen und dessen Offenbarung an die Creatur." Also die Schriftzeugnisse vom Zorn Gottes sollen wieder nicht wörtlich verstanden werden. Da nämlich auch die Geistigkeit Gottes in der Bibel anerkannt wird, so wird der Sinn jenes (nicht blos aber doch auch) physischen Processes dahin umgedreht, daß „organisches Leben in Gott ist dem absoluten Vermögen, der potenzirtesten Wirklichkeit nach. Gott ist Geist, sein Leben ist ein absolutes, schlechthin in der Idee, schlechthin in der Wirklichkeit. Demgemäß findet sich zwar keine menschliche motio corporalis in Gott, aber eine göttliche, keine ihn umschränkende Leiblichkeit, aber das absolute Vermögen organischen Lebens." Ich verzichte um so mehr auf das Verständniß dieser Versicherungen, als dieselben zu nichts weniger passen, als zu den vorgeblichen Stützpunkten in der Bibel. Denn Feuer ist ein chemischer, kein organischer Proceß; und wer im Stande ist, kurzer Hand diesen Begriff an die Stelle von jenem zu setzen, kann nicht den Anspruch machen, daß man seine Einfälle als ernsthafte Ergebnisse wissenschaftlicher Erkenntniß achte. Seinen Begriff vom Zorne Gottes hat also dieser Schriftsteller nicht nach der Methode der biblischen Theologie gewonnen; und die Art, wie er ihn darauf zur Beleuchtung der Heilsgeschichte in der Bibel verwendet, richtet sich wiederum nicht nach der in dem „biblisch-theologischen Versuch" prätendirten Verfahrungsweise. Wer von vorn herein die Data des Alten und die des Neuen Testaments nicht aus einander hält, wer sich im vorliegenden Falle darüber hinwegsetzt, den gesammten Gebrauch der Vorstellung im Alten Testament eher zu ermitteln, bevor er auch nur einen Satz des Neuen Testaments zu verstehen unternimmt, wer nicht wissen will, daß alle Schriften des Alten Testaments als Documente der hebräischen Religion von der Idee des Bundes zwischen Gott und Israel aus verstanden sein wollen, wer sich getraut, aus dem Alten Testament eine Ansicht über die allgemeine Sünde herauszulesen, welche nicht orientirt wäre an dem Urtheil des mosaischen Gesetzes über die Sünde und das Verhältniß des göttlichen Zornes zu ihr, der verräth jedem Kundigen, daß ihm zur biblisch-theologischen Forschung die elementarsten Gesichtspunkte fehlen[1]).

1) Deshalb ist auch die von Weber ausgesprochene Absicht, meine Ab-

17. Die Vorstellung des Zürnens Gottes wird im Alten Testament durch folgende Verba ausgedrückt: אנף, זעף, schnauben, זעם, קצף, schäumen, חמה, חרה, brennen, עבר, überfließen, קנא, roth sein, עשן, rauchen. Von diesen Verbis sind die Substantiva abgeleitet, welche den Zorn bedeuten: חֵמָה, חָרוֹן, קִנְאָה, עֶבְרָה, קֶצֶף, זַעַם, אַף. Der ursprüngliche Sinn dieser Wörter entspricht der Vorstellung vom Zorne deshalb, weil dieser Affect bei den Menschen in heftigem Athmen, in erhitztem Erröthen des Gesichts, in gewaltsamen, die gewöhnliche Haltung durchbrechenden Körperbewegungen zu erscheinen pflegt. Der Zornaffect ist bei Menschen immer in bestimmten Erscheinungen vorhanden, in der Erhebung der Hand zum Schlage, oder in drohenden Worten, oder im Ton der Stimme, oder in Geberden, in gewaltsamen Zuckungen der Glieder, oder mindestens in der Veränderung des Gesichtsausdruckes. Auch derjenige, welcher durch Selbstbeherrschung den aufsteigenden Zorn unmittelbar zu bekämpfen vermag, wird wenigstens in der zuletzt genannten Art kundgeben, daß der Affect in ihm sich regt. Hiedurch ist es bedingt, daß der Zorn stets als Act vorgestellt wird, der sich von der vorangegangenen Stimmung bestimmt und scharf abhebt. Durch beides, durch die unmittelbare charakteristische Erscheinung, wie durch die Ablösung von der vorangegangenen Gemüthsstimmung unterscheidet sich der Zornaffect von der Gesinnung des Hasses, mit welchem er in dem Antrieb der Beschädigung des Andern übereinstimmt. Aber im Haß ist dieser Antrieb als Absicht fixirt, welche sich von ihrer erscheinenden Wirkung lange zurückhalten, ja unter Umständen sich hinter der entgegengesetzten Erscheinung des Wohlwollens verbergen kann.

Wird nun auf dem Boden der israelitischen Religion die Vorstellung vom Zornaffect auch auf Gott bezogen, so liegt der

---

handlung de ira dei zu widerlegen, erfolglos geblieben. Er hat nur constatirt, daß meine Resultate und die seinigen nicht mit einander übereinstimmen. Zu meiner Widerlegung würde aber gehört haben, daß die Unrichtigkeit meiner Methode nachgewiesen wäre, oder wenn sie richtig ist, die Incongruenz meiner Resultate zu derselben. Ich habe meine methodischen Grundsätze nicht verschwiegen; Weber hat sie nicht mit Einem Worte in Betracht gezogen. Er behandelt meine Resultate so, als ob ich sie ebenso aus der Luft gegriffen hätte, wie er die seinigen. Aber jenes ist nicht der Fall, also muß ich auf die Ehre, von ihm widerlegt zu sein, verzichten.

Anlaß dazu ursprünglich in den Erfahrungen von unerwarteter plötzlicher, gewaltsamer Vernichtung des Lebens solcher Israeliten, welche ihre Verpflichtung gegen den Bund gröblich verletzt hatten (Num. 25, 11; Deut. 6, 15; 9, 8. 14. 19). Der Vergleichspunkt liegt sowohl in der Plötzlichkeit, mit welcher der Tod solcher Israeliten eintritt und mit welcher der Zornaffect auftritt, als auch in der Empfindung des schädlichen Antriebes im Zorn und des Schadens im Verlust des Lebens (Deut. 7, 4; Jos. 23, 16; 2 Sam. 6, 7). In den angeführten Stellen ist keine besondere Anschauung des Vorganges ausgedrückt. Eine solche tritt aber ein, indem die Feuererscheinung, welche grundsätzlich die Gnadengegenwart Gottes in der Mitte des Bundesvolkes bezeichnet, auf die überraschende Vernichtung von bundbrüchigen Israeliten bezogen wird (Lev. 10, 1. 2; Num. 11, 1; 16, 35). Hierin bewährt sich den Umständen gemäß die sinnliche Grundlage der Vorstellung vom Zorne in ganz besonderer Weise, weshalb auch Gott im Verhältniß zu den Uebertretern seines Bundes direct als verzehrendes Feuer bezeichnet wird (Deut. 4, 24; vgl. Hebr. 12, 29). Uebrigens werden in den mosaischen Büchern auch andere Mittel natürlicher Art in den Dienst des göttlichen Zornes gestellt, wenn durch sie massenhafter Tod unter besonders schrecklichen Umständen herbeigeführt wird, so die Spaltung der Erde, durch welche die Korachiten verschlungen werden (Num. 16, 33), die giftigen Schlangen (21, 6), das Schwert von Feinden (Exod. 22, 23), Dürre und Unfruchtbarkeit des Landes (Deut. 11, 17). Dazu sind auch die ansteckenden Krankheiten zu rechnen, welche man unter der von dem Zorn Gottes wiederholt verhängten Plage zu verstehen hat (Num. 17, 11. 12; 25, 3. 18; Jos. 22, 17. 18). Diese und andere noch schrecklichere Mittel der Lebensvernichtung werden für den Fall der Bundbrüchigkeit des Volkes ausdrücklich angedroht (Lev. 26, 16—33). Es ist überflüssig nachzuweisen, daß diese Anschauung von der Wirkung des göttlichen Zorns auch von allen Propheten vertreten wird; insbesondere wird derselbe als der Grund der Kriegsnoth, der Pest und des Hungers, durch welche das Volk aufgerieben wird, bezeichnet (Ezech. 5, 12—17; 6, 12; 7, 15. 16; 17, 19. 20). Endlich wird die Analogie des göttlichen Zorns mit heftigem Athmen und mit verzehrendem Feuer darin bewährt, daß furchtbare Gewitterstürme und Erdbeben, welche unwiderstehliches Verderben verbreiten, als besondere Organe

des Zornes Gottes geschildert werden (Exod. 15, 7. 8; Ps. 18, 8—16; Job 9, 5. 17; Jes. 5, 25; Micha 1, 3. 4; Jerem. 4, 23—26; 10, 10; Ezech. 13, 13—15; 38, 18—23; Jes. 66, 15—17; Nahum 1, 6; Habak. 3, 6—11).

Wenn gemäß dem Gesichtskreis der Religion des A. T. alle diese Wirkungen des göttlichen Zornes an Israeliten als Genossen des Bundes beobachtet werden, so kommt weiter in Betracht, daß die erschreckenden Lebensvernichtungen, welche dem bundbrüchigen Verhalten folgen, deshalb so schwer empfunden wurden, weil sie nicht blos das natürliche Gut des Lebens aufhoben, sondern das höhere Gut des Lebens in der Bundesgemeinschaft mit Gott. Dieses Merkmal wird mit Bestimmtheit in dem Falle der Korachiten hervorgehoben, daß sie mitten aus der Gemeinde verschwanden (Num. 16, 33). Gemäß diesem Gesichtspunkte werden nun auch solche Beschädigungen dem Zorne Gottes unterstellt, welche, ohne das natürliche Leben zu vernichten, doch die Bestimmung der Israeliten zum Leben in der Bundesgemeinschaft ausschließen. Und indem dieser Zweck nur in der politischen Selbständigkeit des Volkes auf dem Boden des ihm verliehenen Landes erreichbar erschien, so erkannte man den Zorn Gottes auch als den Grund der Unterwerfung unter die fremden Völker, sowie der Wegführung desselben in fremde Länder, welche die gewöhnliche Folge jenes Schicksales war. Dieser Pragmatismus leitet die Darstellung der Geschichte in den Büchern der Richter, der Könige und der Chronik, und wird auch von Propheten und Dichtern als giltig anerkannt (Deut. 29, 27; Jes. 10, 5. 6; Jer. 6, 11. 12; 17, 4; 32, 37; Ps. 85, 2—8; 106, 40—42). Wird also in dieser Auffassung die ursprüngliche Anschauung von der Wirkung des göttlichen Zorns modificirt, so schließen sich noch andere Abweichungen in gleicher Richtung an. Nämlich in manchen Fällen wird der Zorn Gottes schon darin aufgezeigt, daß Gott den Vorsatz der Bestrafung faßt, z. B. die Verehrer des goldenen Kalbes zu verzehren (Exod. 32, 10), ferner die widersetzlichen Israeliten nicht in das verheißene Land gelangen zu lassen (Num. 32, 10—14; Ps. 95, 11), die Kanaaniter nicht völlig auszurotten, um die Israeliten durch sie in Versuchung zu führen (Richt. 2, 20—22), das Königthum den Nachkommen des Salomo zu nehmen (1 Kön. 11, 9—13), dem Reiche Juda und der Stadt Jerusalem seinen Schutz zu entziehen (2 Kön. 23, 26. 27). Jedoch entfernen sich diese Fälle

nicht von der ursprünglichen Auffassung des Zornes als eines unmittelbar erscheinenden Affectes. Denn nicht der Vorsatz als innerer Act, sondern als in Worten ausgesprochener constatirt den Zorn Gottes; und sofern diese Worte den erschreckenden Eindruck machen, gewinnen sie gleichen Werth mit den durch sie angedrohten Wirkungen. Einen solchen Eindruck muß man in Anschlag bringen, indem das zurechtweisende Scheltwort Gottes an Mose auf den göttlichen Zorn zurückgeführt wird (Exod. 4, 14). Während also in den verzeichneten Fällen des Zornes Gottes entweder ein schädliches Handeln oder drohendes Reden unmittelbar mit demselben verbunden erscheint, so treten daneben einige andere, in denen die Beziehung der Leben vernichtenden Wirkungen auf den Zornaffect eine entferntere ist, z. B. wenn ein Strafauftrag an Menschen dazwischen tritt (Num. 25, 4. 5; 1 Sam. 22, 18; 15, 18), wenn Gott im Zorn den David zur Zählung des Volkes reizt, um dieses Vergehen durch Verhängung einer Pest über das Volk zu bestrafen (2 Sam. 24), oder den König Amazia durch einen Propheten warnen läßt, um ihn zu verstocken und zu verderben (2 Chron. 25, 15). Jedoch auch hier ist im Zorne Gottes nicht die zurückgehaltene Absicht der Lebensvernichtung angeschaut, sondern eine solche, welche in vorbereitenden Handlungen auf jenen Zweck erscheint.

Der Anlaß für das Auftreten des göttlichen Zorns in allen diesen Erscheinungen der israelitischen Geschichte ist durchgehends der directe Abfall vom Bunde mit Gott oder solche Handlungen, welche als Bruch des Bundes angesehen werden. Die hervorragenden Veranlassungen, welche die israelitische Geschichte dem Zorne Gottes darbietet, sind immer Widersetzlichkeit gegen die dem Bunde gemäße Leitung durch Gott, oder die Verehrung fremder Götter, oder die politische Anschließung an fremde Völker, welche der theokratischen Bestimmung des Bundesvolkes zuwiderlief. Die Vergehen, welche sonst den Zorn Gottes hervorrufen, haben verschiedenartiges Gepräge. Jedoch drängt sich in allen ein Merkmal auf, durch das ihre Subsumtion unter die Kategorie des Bundbruches theils nothwendig, theils möglich wird. Dahin gehört die Ausübung gottesdienstlicher Handlungen durch Unberechtigte oder in incorrecter Weise (Num. 16, 1–3; Lev. 10, 1), die Annäherung von Laien an die gottesdienstlichen Geräthe (Num. 8, 19; 2 Sam. 6, 7), die Aneignung von Beute, welche

Gott geweiht worden war (Jos. 7, 1), eine Zählung des Volkes in Nachahmung der Gewohnheit fremder Völker (1 Chron. 27, 24), die Verletzung eines Eides (Jos. 9, 20), das Mißtrauen gegen göttliches Orakel (Richt. 6, 39), die Verhöhnung der Boten Gottes, der Propheten (2 Chron. 36, 16), die Hilfleistung an Feinde Gottes (2 Chron. 19, 2), die Unterdrückung von Wittwen und Waisen (Exod. 22, 22—24), endlich der Fall, wo die Israeliten die Moabiter so bedrängten, daß deren König die Hilfe seines Gottes durch Opferung seines erstgeborenen Sohnes zu erwirken suchte (2 Kön. 3, 27). Wie die Humanität gegen Wittwen und Waisen zu den Bundeszwecken gerechnet wird, so wird die wenn auch noch so indirecte Mitwirkung zu dem inhumanen Acte des moabitischen Königs als Verletzung des Bundes aufgefaßt. Die Weigerung des Mose (Exod. 4, 14) und die neidische Auflehnung seiner Geschwister gegen denselben (Num. 12, 1—10) erregen ebenso den Zorn Gottes, weil sie seinen Bundeszwecken entgegentreten.

Aus diesem Gesichtspunkt erklärt sich endlich der Umstand, daß nicht blos bundbrüchige Israeliten, sondern auch die fremden Nationen zu Gegenständen des göttlichen Zornes werden, nämlich sofern sie in der Bekämpfung oder politischen Unterdrückung des erwählten Volkes dem Zwecke zuwiderhandeln, den Gott an demselben zur Ausführung bringen will. Denn in dieser Hinsicht vergreifen sie sich am Eigenthume Gottes (Jer. 50, 11—17; Ezech. 36, 5), oder lehnen sich gegen die Erhabenheit Gottes selbst auf (Jer. 46, 10; 48, 26; 50, 24), entziehen sich dem ihm schuldigen Gehorsam (Mich. 5, 14). Indem deshalb Gott die fremden Völker seinen Zorn empfinden läßt, so übt er nicht blos dadurch den Schutz seines Bundesvolkes (Habak. 3, 12. 13), sondern giebt sich, wie Ezechiel in einer Reihe von Reden ausführt, auch als den allmächtigen Herrn der Erde den Völkern kund, welche Gott nicht kennen. Diese doppelte Anwendung des göttlichen Zornes auf die bundbrüchigen Israeliten und die feindlichen Völker wird endlich zusammengefaßt, indem eine Reihe der Propheten, Jesaia, Jeremia, Zephanja, Obadja, Joel den Gedanken des Endgerichtes auffassen, durch welches die zureichenden Bedingungen für die Durchführung der Gottesherrschaft herbeigeführt werden sollen. Sofern das göttliche Gericht alle Hemmungen seiner Bundesabsicht wegräumen wird, wird der „Tag des Herrn"

sich als den Tag des Zornes erweisen (Daniel 8, 19). Diese eschatologische Gestalt der Vorstellung ist ohne Zweifel ein Ergebniß der Erfahrungen, welche in der Vergangenheit, wie in der Gegenwart unter die vernichtende Wirkung des allmächtigen Gottes subsumirt wurden. Indessen nimmt dieses Zukunftsbild des göttlichen Zornes in der Religion des Alten Testaments eine andere Stellung ein, als die übrigen Anwendungen der Vorstellung. Diese haben stets das Gepräge der unmittelbaren Erscheinung, mögen sie der vergangenen Geschichte oder der Beurtheilung der Gegenwart angehören. Hingegen hat die Erwartung des Tags des Zornes eine reflectirende Haltung, sowohl als Glied der prophetischen Beleuchtung der Zukunft, wie auch als Zusammenfassung aller möglichen Fälle der Anwendung des Zornes Gottes in eine eng begrenzte Einheit von Zeit und Raum. Dadurch bekommt der „Tag des Zornes" fast die Geltung eines Dogma; und es ist denkbar, daß in der Ueberlieferung dieses Gedankens der Eindruck der ursprünglichen Conception verändert worden ist. Jedoch wie die Propheten dem Tage des Zornes entgegensehen, so denken sie bei diesem Affecte Gottes die active Lebensvernichtung, welche die Israeliten wegen des Bruches des Bundes und die fremden Völker wegen dessen Beeinträchtigung erfahren werden.

Einen andern Spielraum hat im Alten Testament die Vorstellung vom göttlichen Zorne nicht; und es ist niemals bewiesen worden, daß der Berichterstatter über die Sünde der ersten Menschen deren Strafe als Wirkung des göttlichen Zornes darstellen wolle. Direct sagt derselbe kein Wort darüber. Aber auch wenn man die von ihm berichtete Ausschließung des Menschenpaares von dem unmittelbaren Verkehre mit Gott und das Verhängniß des Todes als indirecte Proben des göttlichen Zornes nach der Regel der Analogie mit den anderen Vorstellungsreihen des Alten Testaments zu verstehen unternimmt, so geht man in die Irre. Denn die ursprüngliche Conception des göttlichen Zornes knüpft sich an die Erfahrung plötzlichen und überraschenden Todes solcher, welche die Bedingungen des Bundes verletzt haben. Die besonderen Umstände jener Vorstellung treffen auf die ersten Menschen nicht zu. Es wird weder ausgesprochen noch vorausgesetzt, daß Gott einen Bund mit ihnen geschlossen habe, noch ist das ihnen angedrohte Verhängniß des Todes, unter dem sie fortleben, dem gewaltsamen Acte der unerwarteten Lebens-

vernichtung gleich. Aber der Cherub mit dem flammenden Schwert, welcher den Menschen den Zugang zu dem ursprünglichen Wohnort und zu dem Verkehre mit Gott verwehrt! Mit Beziehung auf ihn belehrt mich Weber (a. a. O. S. 78): „Wo das Flammenzeichen waltet, da giebt die Majestät des heilig Zürnenden sich kund." Das ist im Sinne des Alten Testaments einfach nicht wahr! Denn die Feuererscheinung Jahwe's, welche nach der mosaischen Geschichte die Israeliten durch die Wüste geleitet hat, ist in erster Linie das Symbol der Gegenwart des Gottes voll Gnade und Treue (Exod. 34, 6), und nur den Bundbrechern gegenüber Mittel der Vernichtung und Symbol des Zorns. Deshalb, als Feuer von Jahwe ausging, um das von Aharon bereitete Opfer zu verzehren, wurde dieses nicht als Zornerweisung verstanden, denn das Volk frohlockte (Lev. 9, 24). Weber (a. a. O. S. 129) kann selbst nicht umhin, jene Wahrheit anzuerkennen, umgeht aber die daraus folgende Widerlegung seines angeführten widersprechenden Satzes, indem er seine materialistische Vorstellung von Gott verwendet, und in der Feuersäule die Glorie des göttlichen Zornfeuers erkannt wissen will. Allein der Gott Israels ist der barmherzige und gnädige, langmüthige Gott, voll von Gnade und Treue (vergl. auch Ps. 30, 6; 103, 9); seine Feuererscheinung in der Mitte des erwählten Volkes bei Tag und bei Nacht ist als das Symbol dieser Gesinnungen zu verstehen. Nun bezeugt die Urkunde, daß man das göttliche Feuer Nachts direct, Tags in einer Hülle von Rauch gesehen habe; natürlich weil das Sonnenlicht den Glanz des Feuers aufhebt! Weber hingegen schmeichelt sich, nur in der Raucherscheinung das göttliche Erbarmen zu erkennen, welches die Glorie des Zornfeuers verhüllt. Daraus würde folgen, daß Gott den Israeliten sein Erbarmen am Tage, und Nachts seinen Zorn gezeigt habe; diese Deutung aber ist widersinnig und entbehrt jedes Grundes in dem Zusammenhang der Erzählung. Also ist auch die Behauptung Weber's, daß die Feuererscheinung des Cherub am Eingang des Paradieses den Zorn Gottes gegen die Menschen bedeute, im Sinne des Alten Testaments falsch.

18. In den Psalmen, welche sich auf die Conflicte zwischen den Gerechten und ihren frevelhaften Gegnern beziehen, und in dieser Hinsicht die wechselnde Lage jener im Verhältniß zu Gott

beleuchten, treten Modificationen der Vorstellung vom göttlichen Zorne ein. Nicht zwar in der Anschauung desselben als eines vernichtenden Actes; vielmehr wird dieser Umstand mit allen Mitteln der Phantasie hervorgehoben. Aber es sind nicht die Vergehen gegen die göttlichen Bundesgesetze und den allgemeinen Bundeszweck, welche dort als die Anlässe des göttlichen Affectes bezeichnet werden, sondern die Verfolgungen und Bedrängungen, welche die Gerechten von den Ungerechten erleiden müssen. Daß Gott diese mit seinem Zorne treffe, wird theils als Thatsache, theils als Inhalt der Bitte ausgesprochen (Ps. 7, 7; 18, 8—19; 21, 10; 56, 8; 59, 14; 69, 25). Aber wo das Wort nicht direct geltend gemacht wird, muß man die Schilderung des plötzlichen Unterganges der Frevler im Sinne der Dichter von dem Zorne Gottes verstehen (Ps. 9, 4—7. 16—18; 10, 15; 11, 6; 31, 18. 19; 34, 17; 37, 8. 9). Indessen bleibt doch auch diese Vorstellungsreihe in naher Analogie mit der in den geschichtlichen und den prophetischen Büchern geltenden Regel. So wie die Gerechten die bundestreuen Glieder des Volkes sind, so sind ihre ungerechten und übermüthigen Bedränger, sei es als Glieder des Volkes, sei es als Heiden, Gegner des Bundes. Indem also Gott durch das Wirken seines Zornes auf dieselben seinen treuen Verehrern Recht verschafft, schützt er in ihnen seine Bundesabsicht selbst. Nun tritt aber der Fall ein, daß die Gerechten ihre Leidenslage selbst als Wirkung des göttlichen Zornes erkennen; und hierin erscheint eine Beziehung, welche die ursprüngliche Conception des Gedankens überschreitet. Jener im Gesetz aufgestellte Unterschied zwischen Sünden aus Versehen und Sünden mit erhobener Hand (Num. 15, 22—31) hat den Sinn, daß nicht jede Gesetzübertretung dem Zorne Gottes verfällt, sondern nur die letztere Art; die Sünden aus Versehen, welche durch ein Sündopfer Vergebung erreichen können, beeinträchtigen die Zugehörigkeit zur Bundesgemeinschaft nicht. Man sollte also gemäß diesem Grundsatze erwarten, daß solche Israeliten, welche sich ihrer Bundestreue und nur in dieser Stellung ihrer Gerechtigkeit bewußt sind, keine Beziehung zwischen dem göttlichen Zorne und sich anerkennen werden.

Dieses findet nun aber doch statt, wenn auch in verschiedenen Conjuncturen. Am verständlichsten ist diejenige, welche in mehreren späteren Psalmen (79, 5—9; 80, 5—8; 85, 2—6; vgl.

Ps. 60; 74; 90, 7—9) auftritt. In diesen wird die allgemeine Nothlage des Volkes, die Verunreinigung des Tempels durch Heiden, die Zerstörung Jerusalems, die Preisgebung der getödteten Israeliten an die Thiere des Feldes, die Wegführung des Volkes, der Spott der umgebenden Völker auf den wohl verdienten Zorn Gottes zurückgeführt. Die Dichter dürfen sich freilich davon ausnehmen, daß sie und ihres Gleichen an der Verschuldung des Volkes sich betheiligt haben. Aber während auf der einen Seite das Gebet des Volkes (80, 5) als Grund für die Beruhigung des göttliches Zornes geltend gemacht wird, schließt sich der Dichter von Ps. 79, 9 in die Bitte um Vergebung der Sünden ein, durch deren Gewährung der Zorn ein Ende nehmen werde. Es ist klar, daß die Sympathie mit dem Volke der Grund ist, daß auch die Gerechten sich dem Zorne unterworfen wissen, den Gott über die Gesammtheit ergehen läßt, weil die Sympathie mit dem Volke zu ihrer Gerechtigkeit gehört. Um so mehr tritt diese Stimmung in Geltung, wenn einerseits die Umkehr der Schuldigen in dem reuigen Gebete des Volkes ihr entgegenkommt, und wenn andererseits die Aufmerksamkeit Gottes auf die Heiden als geeignete Gegenstände seines Grimmes hingelenkt wird (79, 6. 12). Anders beschaffen sind freilich die Klagen über den göttlichen Zorn, welche die frommen Dichter unter dem Drucke ihrer eigenen frevelhaften Volksgenossen erheben. Um den Umfang der hiefür giltigen Zeugnisse festzustellen, bemerke ich, daß außer den directen Erklärungen, welche die bestimmte Leidenslage eines Einzelnen auf den Zorn Gottes zurückführen (Ps. 6, 1—8; 38, 2—15; 102, 4—12; Klgl. 3, 1—18), auch solche Aussprüche in Betracht kommen, wo die Abwendung oder die Verhüllung des göttlichen Angesichts als der Grund des Leidens bezeichnet wird (Ps. 13, 2. 3; 22, 2. 7. 8. 13—16; 42, 10. 11; 55, 2—6; 71, 9—12). Denn anderwärts werden beide Vorstellungen als gleichgeltend behandelt (Ps. 27, 9; 88, 15—17; 89, 47; Deut. 31, 17. 18; 32, 19; Klgl. 3, 43; Jes. 54, 8). Den Grund dafür, daß Gerechte ihre Bedrängnisse durch Frevler auf den göttlichen Zorn zurückführen, finde ich zunächst in dem Grade des Leidens, welcher geschildert wird. Ich meine die fast bis zur Erschöpfung ausgedehnte Hemmung der Lebensthätigkeit, namentlich die Einwirkung des Schreckens darauf, welche in den angeführten Liedern, sowie in anderen verwandten (Ps. 39, 11; 40, 13; 69, 2—5) als die

Wirkung der frevelhaften Bedränger bezeichnet wird, und welche wirklich nahe herantritt an den Eindruck plötzlicher Lebensvernichtung sowie niederschlagender politischer Schicksale, denen das bundbrüchige Volk immer wieder unterlag. Die Vorstellung der Gerechten von dem Verhängniß des göttlichen Zornes über sie wurde aber befestigt, wenn sie sich ihrer Verschuldungen gegen Gott erinnerten. Das ist freilich nicht in allen angeführten Liedern der Fall, sondern nur in wenigen (Ps. 38, 5. 6; 39, 9. 12; 40, 13; 69, 6), und bietet deshalb keinen Grund zu der Annahme, daß im Sinne des Alten Testaments der Zorn Gottes das durchgehende Correlat jedes Sündenbewußtseins sei. Wie wenig solche Reflexionen als dogmatische Gedankenverbindung verstanden werden dürfen, geht daraus hervor, daß Ps. 6 und 102 kein Sündenbewußtsein verrathen und daß in Ps. 69 neben dem Ausdruck desselben der Gedanke eine viel breitere Ausführung findet, daß der Dichter das hohe Maß der Leiden, welches er freilich nicht auf Gottes Zorn zurückführt, um Gottes willen, als Märtyrer seiner Sache erfahren habe (V. 7—10; vgl. 44, 18—23). Andererseits ist der Dichter von Ps. 49 zu der charaktervollen Klarheit durchgedrungen, die Mißhandlungen durch die Feinde weder als Ausdruck des göttlichen Zornes über sich, noch als Folgen seiner Sünden anzuerkennen, sondern sich überhaupt nicht zu fürchten, da er seiner eigenen Errettung durch Gott ebenso gewiß ist, wie der Vernichtung der Zwecke der Frevler. Wenn man den Ausspruch des Jeremia (10, 24) in Anschlag bringt, der allerdings ganz correct ist: „Züchtige mich Jahwe, jedoch mit Maß; nicht in deinem Zorne, daß du mich nicht aufreibest"; — so kann der Gebrauch der Vorstellung zur Erklärung der Leiden der Psalmisten nur als hypothetisch verstanden werden. Sofern sie neben der Klage über das Leiden unter dem Zorne Gottes ihre Bitte und Hoffnung auf die Errettung richten, neutralisiren sie für sich selbst den Eindruck, daß ihr Leiden wirklich von dem zürnenden Gottes herkommt [1]). Auf diesem Punkte ergiebt sich wieder, was ja all-

1) Wie mißlich es ist, die dichterischen Gedankenverbindungen zu dogmatisiren, bewährt sich auf diesem Gebiet noch an Folgendem. Indem der Dichter von Ps. 88 den Grad des vom Zorne Gottes über ihn verhängten Leidens daran anschaulich macht, daß er den Todten gleich sei, so scheint man daraus einen Beleg für die Relation zwischen allgemeinem Tod und

gemein anerkannt ist, daß das Problem des Zusammentreffens von Leiden und sittlicher Gerechtigkeit im Umkreis der Religion des Alten Testaments so gut wie keine Lösung, wenigstens keine allgemeingiltige gefunden hat. Der Zorn Gottes, wenn seine Vorstellung durch den Grad des Leidens und ein bestimmtes Maß von Sündenbewußtsein noch so nahe gelegt wird, kommt also in dieser Conjunctur doch nicht zu entschiedener und kategorischer Geltung, weil darin der Fall der Bundbrüchigkeit ausgeschlossen ist, der sein eigentliches Gebiet ist.

19. Nachdem für den Vorstellungskreis des Alten Testaments die Art der Erscheinung und der Spielraum des göttlichen Zornes festgestellt ist, richtet sich die Untersuchung dahin, auf welche Seite des Gottesbegriffes der Affect selbst begründet wird. In dieser Hinsicht ergiebt sich leicht, daß die bei modernen Dogmatikern gangbaren Combinationen zwischen Zorn und Liebe Gottes gar keinen Anlaß im Alten Testament haben. Wie selten sich der Gedanke im Alten Testament erhebt, daß die Liebe das Motiv der Erwählung Israels für Gott sei, ist oben (S. 94) nachgewiesen; jedoch nirgendwo wird angedeutet, daß sein Zorn aus der Empfindung verschmähter Zärtlichkeit entspringe. Ohne Anknüpfung mit dem Alten Testament ist auch die Distinction, daß Gott zwar über die Sünde zürne, dabei aber dem Sünder für seine Person Mitleiden zuwende (I. S. 624). Denn der Zorn geht immer auf die Personen, und so wie er als wirksam an Gott vorgestellt wird, ist in seiner peremtorischen Wirkung jede

Zorn Gottes gewinnen zu können. Indessen die Dichter von Ps. 89 und 102 unterscheiden wieder deutlich zwischen dem sie treffenden Zornverhängniß und dem allgemeinen Todesverhängniß. Der Eine wendet die Kürze des Lebens vor, um Gott zu bestimmen, ihn nicht mit Zorn heimzusuchen (89, 47. 48), der Andere rechnet nicht den Tod überhaupt, sondern den Tod vor dem bestimmten Termin, „in der Hälfte der Tage“ als den specifischen Beweis des Grimmes (102, 24. 25), so wie Ps. 55, 24 eine solche Abkürzung des Lebens den Frevlern, also als Zornverhängniß angewünscht ist. Deshalb ist der Zorn Gottes nach Ps. 88 so zu verstehen, daß der Leidende schon in seiner Lebenszeit sich den Todten gleich gestellt sieht, während er erwartet, daß sein Leben nicht mit solchen Leidenserfahrungen ausgefüllt sei. Also beweist auch dieses Lied nicht, daß der Dichter das allgemeine Todesverhängniß mit dem Zorne Gottes in Beziehung gesetzt habe.

Modification durch eine entgegentretende Stimmung ausgeschlossen. Im alttestamentlichen Zorne Gottes ist auch niemals eine pädagogische Absicht gesetzt, durch deren Behauptung Lactantius [1]) dem Zorne bei Menschen wie bei Gott das sittliche Recht zu vindiciren suchte. In der Angabe über Jesus (Mc. 3, 5), daß er die Pharisäer ringsum mit Zorn angesehen habe, indem er traurig war über ihre Verstocktheit, ist das sittliche Recht jenes Affectes ganz richtig ausgedrückt. Allein eine solche oder ähnliche Bedingtheit wird in den alttestamentlichen Zeugnissen über den Zorn Gottes niemals angedeutet. So nahe die Vorstellungen von Gottes Zorn und seinem Erbarmen an einander gerückt werden, so werden beide Affecte niemals mit einander vermischt, sondern stets auf verschiedene Zeitmomente gelegt. Sie werden also in einer Weise aus einander gehalten, gegen welche die oben bezeichneten Annahmen verstoßen.

Der Ueberblick über die Vorstellung von Gottes Zorn in den verschiedenen Gruppen der Bücher des A. T. ist aus der Rücksicht auf die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit ihrer Beziehung und Verwendung angelegt. In dieser Hinsicht gehören Propheten und Thora zusammen, und die Modification, welche die Psalmen anschaulich werden lassen, hebt sich von der Uebereinstimmung jener Auctoritäten ab. Die Deutung des Zornes Gottes in den Psalmen bezeichnet zugleich eine jüngere Schicht der Vorstellung. Sollte es nun darauf ankommen, die bisher zusammengefaßten Zeugnisse der ersten Gruppe nach historischen Rücksichten zu unterscheiden, so liegt ein Anlaß dazu in einer Menge von Aussprüchen, welche dem Eindruck entgegenwirken, daß die leidenschaftlichen Aussprüche von Lebensvernichtung gegen die mit Schuld gegen Gott behafteten Menschen von der alttestamentlichen Gottesidee untrennbar seien. Als der älteste Bestand der Vorstellung von Gottes Zorn müssen die Fälle erscheinen, welche sich deutlich an die älteste Auffassung der Heiligkeit

1) De ira dei ad Donatum cap. XVII: Surgimus ad vindictam, non quia laesi sumus, sed ut disciplina servetur, mores corrigantur, licentia comprimatur. Haec est ira iusta, quae sicut in homine necessaria est ad pravitatis correctionem, sic utique in deo, a quo ad hominem pervenit exemplum .... Ergo definire debuerunt: ira est motus animi ad coercenda peccata insurgentis.

und Unnahbarkeit Gottes anschließen. Es deckt sich vollständig, daß 1 Sam. 6, 19. 20 Gott als der Heilige zur Anerkennung kommt, weil er eine Masse Menschen darum tödtet, daß sie zufällig, ohne daß wir eine Verschuldung darin erkennen können, die Lade Gottes gesehen hatten, und daß 2 Sam. 6, 6. 7 der Zorn Jahwe's den Mann vernichtet, der den strauchelnden Karren, auf dem die Lade transportirt wurde, durch Anlegung seiner Hand zu stützen suchte. Heiligkeit und Zorneifer werden als Prädicate Gottes in derselben Beziehung, nämlich, daß er mit den Uebertretungen des Volkes keine Nachsicht haben werde, Jos. 24, 19 so zusammengestellt, daß man sie kaum unterscheiden kann. Endlich ist Ezechiel, derjenige Prophet, welcher zugleich die Heiligkeit Gottes und die Interessen des Cultus hochhält, auch darauf gerichtet, die Heiligkeit Gottes gerade in den Zorngerichten gegen die Feinde seines Volkes anschaulich zu machen (28, 22; 38, 16. 22. 23). Allein dieser Gedankenreihe gegenüber umfaßt der Name Jahwe zugleich mit den Prädicaten der Gnade und Treue gegen das von ihm erwählte Volk auch das Prädicat אֶרֶךְ אַפַּיִם, der den Zorn zurückhält. Die Zeugnisse dieser Haltung Gottes erstrecken sich nicht blos durch die prophetischen Bücher hindurch, sondern finden sich auch in der Thora (Exod. 34, 6; Num. 14, 18; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8; Joel 2, 13; Nahum 1, 3; Jona 4, 2; Nehem. 9, 17). Trotz aller Erfahrungen göttlichen Zornes über das treulose Bundesvolk verkündet die Prophetie, daß Gott seines Namens wegen, d. h. indem er sein Wesen offenbart, den Zorn verschiebt (Jes. 48, 9), daß er bereit ist, den Zorn nicht auszuführen, oder ihn nicht festzuhalten (Micha 7, 18; Ps. 30, 6; 78, 38). Es ist daran zu erinnern, daß Hos. 11, 9 sogar dieses Prädicat in den Begriff der Heiligkeit aufnimmt (S. 91). Indem die Propheten so oft den Zorn Gottes ankündigen, thun sie es meistens nicht ohne zugleich darauf zu vertrösten, daß derselbe sein Ende finden und durch das Walten der Barmherzigkeit werde abgelöst werden (Jes. 12, 1. 2; Jer. 32, 36—42; Amos 7, 1—6; Micha 7, 7—13; Ps. 85, 2—8). Unter dieser Voraussetzung gelingt es sogar dem Propheten Micha (7, 9), die Vorstellung vom Zorne Gottes so umzubiegen, daß er ihn zu ertragen erklärt, weil er sich versündigt hat, in der Erwartung, daß Gott ihm später Recht verschaffen werde. Denn die Gnade ist die übergeordnete Eigenschaft Gottes (Klgl. 3, 31—33;

Jes. 60, 10; Jona 4, 2), welche als Treue gegen die einmal erwählten Bundesgenossen deren Heil als letzten Zweck sicher aufrecht erhält. Allerdings wird der Wechsel zwischen Zorn und Gnade nicht anschaulich gemacht oder erwartet, ohne daß die in ihrer Existenz bedrohten Israeliten die entsprechenden Bedingungen erfüllen. Es sind schon (S. 54) die geschichtlichen Fälle erwähnt, in welchen der Zorn Gottes über das Volk durch Fürbitte und durch gewisse Opferhandlungen zum Stillstand gebracht wird. Diese Acte haben den Sinn, daß in ihnen der Entschluß zur Erneuerung des Bundes im Namen des Volkes zur Darstellung kommt. Sie haben also ihren Werth als Ausdrücke der Umkehr des Volkes zum Gehorsam, der Bekehrung, welche von den Propheten gefordert wird, damit die Gnade an der Stelle des Zornes Gottes wirksam werde (z. B. Jes. 10, 20—25; 27, 4—6; Jer. 18, 8; Joel 2, 13. 14; Jona 3, 8—10; 1 Kön. 8, 46—50; 2 Chron. 12, 7. 12; 30, 8. 9).

Die bestimmte Unterscheidung der Acte des Zornes und der Gnade Gottes, welche durch die Männer des Alten Testaments anschaulich gemacht wird, insbesondere aber das vorherrschende Zeugniß der Propheten, daß Gott den Zorn zurückhält oder aufschiebt, bieten die Probe dafür, daß die ursprüngliche Vorstellung von dem leidenschaftlichen Affect des Heiligen und Unnahbaren in der classischen Gestalt der israelitischen Religion zurückgedrängt ist. Wenn auch die Propheten fortfahren, die Wirkungen des göttlichen Zornes in der vernichtenden Gewalt, die er gegen seine Gegner übt, zu schildern, so folgt aus der Beherrschung des Zornaffectes durch Gott, daß ihre Vorstellung von dem wirklichen Zürnen Gottes von der Anerkennung seines sich selbst bestimmenden Willens umfaßt wird. Der anthropopathische Schein, als würde der Affect in Gott über die zurückhaltende Kraft seines Willens mächtig, gilt für die classische von den Propheten vertretene Gestalt der Religion des A. T. nicht. Widersinnig also ist das Resultat der Weber'schen Schriftauslegung, daß der Zorn, den Gott zurückhalte oder ausschütte, doch als etwas positives, naturhaftes in ihm vorhanden sei. Denn so lange Zorn zurückgehalten wird, ist er eben wirklich nicht da; sondern man bildet diese Vorstellung nur im Verhältniß zu Reizen, welche diesen Affect für das Subject, das durch sie berührt wird, als möglich oder wahrscheinlich erscheinen lassen. Der Zorn Gottes ist durch das ganze A. T. hindurch, auch bei

allen Modificationen, in welche die Vorstellung eingeht, eine Folgerung aus dem ursprünglichen Begriff der Heiligkeit. Wenn auch der Eindruck leidenschaftlicher Erregung durch die Combinationen, in welche die Vorstellung eingeht, eingeschränkt wird, so wird er darum doch nicht durchaus von Gott abgewendet, weil die Bilder des Brennens und Schnaubens in Beziehung auf Gott fortdauern. Daran bewährt sich wiederum, daß der Titel der Heiligkeit Gottes im A. T. der directe Ausdruck für die Thatsache ist, daß die Offenbarung in diesem Gebiete in ihrer Art noch nicht vollendet ist. Hingegen bedeutet der Zorn Gottes, wie oben (S. 109) erwiesen ist, keine Modification oder Abart der Gerechtigkeit Gottes; denn diese richtet sich nur auf den Heilszweck der Gerechten. Nur als Mittel zu dessen Durchführung wird der Zorn gegen die Frevler mit der göttlichen Gerechtigkeit in Verbindung gesetzt.

20. Es wird keinem Zweifel unterliegen, daß der alttestamentliche Begriff vom Zorne Gottes den Schlüssel für den Gebrauch des Ausdruckes im Neuen Testament darbietet. Man muß an die Fälle, in denen der göttliche Zorn daselbst erwähnt wird, mit dem Vorurtheile treten, daß derselbe als Act vorgestellt wird, welcher sich auf die Lebensvernichtung solcher Menschen bezieht, die die Bundesabsicht Gottes durch sündiges Handeln durchkreuzen. Freilich bringt es der Gesichtskreis des Neuen Testaments mit sich, daß nicht mehr der alte Bund mit Israel, sondern die durch Christus offenbare Heilsabsicht für alle Völker den Maßstab für die Widersetzlichkeit bildet, welche dem Zorne Gottes anheimfällt. Allein hiedurch wird das Schema der Vorstellung nicht verändert. Um so mehr aber wird sich die Abhängigkeit der Vorstellung im Neuen Testament von ihrer alttestamentlichen Ausprägung bewähren, als die Schriftsteller des Neuen Testaments keinen Anlaß dazu nehmen, die Vorstellung aus unmittelbarer Erfahrung von Neuem zu bilden. Die Geschichte der christlichen Gemeinden, welche direct und indirect in den Schriften des Neuen Testaments zur Darstellung kommt, bietet eben solche Wechselfälle dar, wie die Geschichte des israelitischen Volkes, mit denen die Vorstellung vom Zorne Gottes in Beziehung gesetzt wird. Allein in diesen Fällen vermeidet die Beurtheilung der Apostel den Gebrauch der Vorstellung. Dieselbe wird nicht ausgesprochen bei der

Katastrophe des Ananias und der Sapphira, obgleich die Begehung der Unwahrheit gegen Gott mit plötzlicher Lebensvernichtung bestraft wird (Act. 5, 1—11). Man dürfte ferner erwarten, daß Paulus den Fall der blutschänderischen Ehe zu Korinth gemäß Lev. 18, 8. 29 als Object des göttlichen Zornes behandelt hätte. Allein so gewiß die von ihm gemeinte Strafe des Frevlers als Vernichtung des sinnlichen Lebens verstanden werden muß, so enthält er sich in demselben Maße der Anwendung des Begriffs vom göttlichen Zorne, als er auf die Errettung der Person am Gerichtstage rechnet (1 Kor. 5, 5). Der Mißbrauch des Herrnmahles zu Schwelgerei und Lieblosigkeit gegen die Aermeren ist gewiß nicht weniger im Widerspruch mit der Bestimmung der Gemeinde Gottes, als wenn fremdes Feuer vor Jahwe gebracht (Lev. 10, 1. 2), oder das Recht von Wittwen und Waisen gekränkt wird (Exod. 22, 21—23). Allein die Strafe, welche darauf erfolgt ist, Krankheit und frühzeitigen Tod, bezeichnet Paulus ausdrücklich als Erziehungsstrafe, welche der Verdammniß, die die Welt erfährt, vorbeugen soll (1 Kor. 11, 30—32). Paulus spricht es mit Bestimmtheit aus, daß eine Reihe von Untugenden und Lastern die Christgläubigen an dem zukünftigen Eintritt in das Reich Gottes verhindern wird (1 Kor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19—21). Allein er macht von dem Grundsatze nicht die Anwendung auf die korinthischen Christen, welche er eben der Unrechtlichkeit und Betrügerei gegen Gemeindegenossen beschuldigt hatte, um ihnen die Ausschließung vom Reiche Gottes zu erklären; sondern er spricht das Vertrauen aus, daß man den Untugenden abgesagt habe, indem man in die christliche Gemeinde eingetreten ist (1 Kor. 6, 11). Freilich der Verfasser des Hebräerbriefes beleuchtet die Absonderung von der Gemeinde, welche mit der Enthaltung von gewissen Speisen zusammentrifft, durch den Grundsatz der Zornwürdigkeit der freiwilligen Sünde des Abfalls (10,26—31), aber nicht so, daß er ein kategorisches Urtheil über die Schuldigen fällt, sondern nur im Sinne der Warnung mit dem Vorbehalt, daß es nicht so schlimm stehe, und daß Gott sein Heilswerk an den Lesern nicht unvollendet lassen werde (6, 9. 10). Die Briefe in der Apokalypse beurtheilen die nikolaitische Unsitte, die Praxis des radicalen Heidenchristenthums, sichtlich als Verletzung der Grundbedingungen der christlichen Gemeinde; die Bilder, in denen Strafen dafür gedroht werden, schlagen durchaus in die

alttestamentliche Anschauung vom Zorne Gottes ein; aber dieses Wort fehlt, und die Absicht geht dahin, durch die Drohung der Strafen Sinnesänderung hervorzurufen (Apok. 2, 16. 21. 22). Man könnte dieses Verfahren vielleicht daraus erklären, daß keine unmittelbare Erfahrung von plötzlicher Lebensvernichtung solcher Mitglieder christlicher Gemeinden gemacht worden war; allein bei Ananias und Sapphira, sowie bei den frivolen Theilnehmern am Herrnmahl in Korinth lag doch auch dieser Anlaß zur Bildung der Vorstellung vom göttlichen Zorne vor. Das Alles hat die Bedeutung daß die christliche Religion an der Vorstellung vom göttlichen Zorn kein Interesse für die Gegenwart mehr hat.

Sofern sie aber in den Schriften des N. T. fortgepflanzt wird, geschieht es in einer so deutlichen Beschränkung, daß dadurch jenes Ergebniß nicht neutralisirt wird. Der Zorn Gottes kommt bei den Schriftstellern des N. T. nur vor in der eschatologischen Anwendung, welche die Propheten mit der Schilderung des Endgerichtes verbunden haben. An der Schwelle des N. T. steht die Erklärung des Täufers, durch die von ihm geforderte Sinnesänderung könne man φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς (Mt. 3, 7; Luc. 3, 7). In die eschatologische Rede Jesu bei Lucas (21, 23. 24) ist eine Verkündigung des Zorngerichtes über das israelitische Volk eingelegt, welche auf Tödtung und Verbannung und auf Verunreinigung Jerusalems durch die Heiden lautet, und welche in der Rede bei Marcus nicht vorkommt; sie ist eine Zusammenfassung von Nachklängen aus dem Alten Testament. Bei Paulus aber ist es die Anschauung des Endgerichtes, an welchem Jesus die Seinigen rettet ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης (1 Thess. 1, 10), und an welchem zugleich ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας (Kol. 3, 6; Eph. 5. 6). Denn der futurische Sinn von ἔρχεσθαι ist bekannt. Der bevorstehende Zeitpunkt ist der Tag des Herrn als der Tag des Zornes (Röm. 2, 5. 8; Hebr. 10, 25. 27; Apok. 6, 16. 17) nach dem Sprachgebrauche der Propheten. Dahin weisen auch die anderen Erwähnungen des Apokalyptikers (11, 18; 14, 10; 16, 19; 19, 15), in welchen die charakteristischen von Propheten gebrauchten Bilder wiederkehren (Jer. 25, 15; Jes. 51, 17. 22). Danach sind ferner andere Anspielungen des Paulus zu normiren, daß nachdem wir jetzt in dem Blute Christi gerechtgesprochen sind, wir durch ihn vor dem Zorne (nämlich des Gerichtstages) werden gesichert werden

(Röm. 5 9); und daß uns Gott nicht zum Zorn, sondern zum Erwerbe des Heiles durch Christus bestimmt hat (1 Theff. 5, 9). Denn die eschatologische Bestimmtheit des Begriffes σωτηρία (Röm. 8, 24; 13, 11; Phil. 1, 28) entscheidet für die gleiche Art des entgegengesetzten Begriffes ὀργή. Auch das Prädicat Gottes ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (Röm. 3, 5) wird im folgenden Verse auf das zukünftige Gericht über die Welt bezogen, in welchem der Zorn mit der Uebung der Gerechtigkeit Gottes zusammentreffen wird. Ebenso muß der Ausspruch des Paulus gedeutet werden, daß das Gesetz, anstatt das Heilserbe zu vermitteln, nur den Zorn herbeiführt (4, 15), nämlich indem es zunächst zur Uebertretung reizt.

Es ist klar, daß alle diese Erklärungen außer der letzten den Zorn Gottes auf die active Widersetzlichkeit gegen die Heilsoffenbarung beziehen (ἀπείθεια Kol. 3, 6; ὑπεναντίοι Hebr. 10, 27); zugleich aber drängt sich der Eindruck auf, daß Paulus diese Gedankenverbindung in einer so dogmatisch ausgeprägten Weise vollzieht, daß alle Merkmale ausfallen, in welchen sonst der Zorn als ein Affect Gottes vorgestellt wird. Dies ist namentlich im Vergleich mit dem Verfasser des Hebräerbriefes deutlich, welcher noch die ursprünglichen Bilder des verzehrenden Feuers wiederholt (10, 27; 12, 29), und es wird bestätigt durch die Haltung des Ausspruches des Paulus Röm. 9, 22. Daß derselbe eschatologische Beziehung hat, erkennt man aus der vollständigen Bezeichnung der σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Denn das Verderben, zu welchem die Gegenstände des Zornes fertig sind, wird am Gerichtstage verhängt. Von diesen nun wird gesagt, daß Gott sie in großer Geduld trage, indem er dennoch an ihnen seinen Zorn bethätigen und seine Macht kund thun will. Die Geduld Gottes schließt hier nicht eine Absicht auf die Bekehrung der Genannten in sich, vielmehr ist diese durch die begleitende Absicht der Zornerweisung ausgeschlossen. Aber eben die Reflexion auf diese göttliche Absicht und auf die Umstände, unter denen sie festgehalten sein soll, verräth die charakteristische Abweichung von dem ursprünglichen Gepräge der Vorstellung. Die endgiltige Verderbung gewisser Menschen, welche Gott vorher beschlossen hat, und welche er in seiner Absicht aufrecht erhält, indem er gleichzeitig Geduld walten läßt, d. h. jene nicht unsanft berührt, tritt aus den allgemeinen Bedingungen des Zornaffectes heraus; sie ist nur als ein objectives Verhängniß dem Willensentschlusse

Gottes untergeordnet. Dieses Ergebniß beleuchtet auch alle übrigen Aeußerungen des Paulus über den Zorn Gottes als Attribut der schließlichen Gerichtsentscheidung; um so mehr, da der Apostel sich dessen entschlägt, das Urtheil des göttlichen Zürnens auf gegenwärtige Erscheinungen in christlichen Gemeinden anzuwenden.

Allein es fragt sich, ob diese Beobachtung durchgängig bewährt werden kann, oder ob Paulus nicht doch die Vorstellung auf gegenwärtige Erscheinungen wenigstens im Judenthum und im Heidenthum anwendet. Daß dies der Fall sei, scheint zunächst für die Juden sich aus 1 Thess. 2, 16 zu ergeben. Der Satz: ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος bildet den antithetischen Abschluß zu der Bezeichnung der Feindseligkeiten der Juden gegen das Christenthum, welche darin ihre Höhe erreichen, daß dieselben die Predigt des Paulus an die Heiden hemmen. Indem hierin die Tendenz auf die allseitige Vollendung der Sünden der Juden aufgezeigt wird, dient jener abschließende Satz dazu, um die Besorgniß zu verscheuchen, welche die Christen über die jüdischen Verfolgungen empfinden möchten. Das göttliche Strafverhängniß, welches der Apostel in der gegenwärtigen Lage des jüdischen Volkes erkennt, dient dazu, den Schein der Gefahr menschlicher Feindseligkeit auszugleichen. Es ist auf den ersten Blick kaum zu entscheiden, ob εἰς τέλος auf ἔφθασε zu beziehen ist, oder auf ἡ ὀργή, wozu es keiner Wiederholung des Artikels bedarf; jedoch ist klar, daß Paulus das Urtheil in der Erinnerung an so viele Weissagungen der Propheten fällt, in welchen verkündigt wird, daß der angedrohte Zorn Gottes nicht zurückgezogen wird. Wenn es nun auch Jes. 57, 16 (vgl. Ps. 103, 9) heißt: וְלֹא לָנֶצַח אֶקְּצוֹף, so bietet umgekehrt Zephanja 1, 18 die Vorstellung von dem Zorne dar, welcher ein Ende mit allen Bewohnern des Landes macht. Offenbar ist die Formel ἡ ὀργὴ εἰς τέλος diesem prophetischen Ausspruch nachgebildet. Hiedurch ist erklärt, warum Paulus sich ein Urtheil dieses Inhalts für die Gegenwart gestattet, und zugleich ist der eschatologische Sinn des göttlichen Zornes bewahrt. Es hat endlich keinen Einfluß auf die Beschaffenheit dieses Urtheils, daß Paulus späterhin im Römerbrief 11, 25—27 wiederum die Bekehrung des israelitischen Volkes voraussagt, eben auf Grund anderer prophetischer Stellen.

Es ist die unter den Auslegern des Römerbriefes vorherrschende Ansicht, daß das Cap. 1, 18 ausgesprochene Urtheil über

die Offenbarung des göttlichen Zornes seine Ausfüllung dadurch erhalte, wie von V. 24 an das von Gott verfügte Verhängniß tiefster Unsittlichkeit der Heiden geschildert wird. In diesem Falle würde wiederum von jener Vorstellung eine Anwendung auf die Gegenwart gemacht. Da jedoch die einzige gleichartige Behauptung 1 Thess. 2, 16 den eschatologischen Begriff des göttlichen Zornes nicht verleugnet, so wird zu erwägen sein, ob Paulus wirklich an dieser einzigen Stelle eine Ausnahme von der durchgängig befolgten Anschauung begeht, oder ob nicht doch auch hier der Zorn Gottes in der Beziehung auf das Endgericht verstanden werden muß. Zu diesem Zweck muß der Zusammenhang der Rede des Paulus festgestellt werden. Der Apostel hat in V. 16. 17 das Thema des ersten Theiles des Briefes ausgesprochen. Das Evangelium, dessen er sich nicht schämt, d. h. das er sich zur Ehre rechnet, ist Gotteskraft zum Heil für die Glaubenden. Denn in ihm wird Gottesgerechtigkeit aus Glauben enthüllt. Die Bezeichnung dieses speciellen Inhaltes der apostolischen Verkündigung dient als Erkenntnißgrund für den göttlichen Werth dieser menschlichen Rede, welcher vorher in formeller Beziehung als Kraft angegeben war. Obgleich nun V. 18 offenbar dem Satze V. 17 nachgebildet und durch γάρ mit demselben verknüpft ist, so bemühen sich doch die Ausleger vergeblich, eine ganz genaue und erschöpfende logische Gleichheit zwischen beiden zu ermitteln. Dieses ist auch Hofmann nicht gelungen. Denn V. 18 hat nicht den von ihm angegebenen Inhalt, daß alles, was den Menschen außer dem Evangelium zu wissen gethan sein mag, weil es nicht Offenbarung von Gottesgerechtigkeit ist, undienlich sein muß, ihnen zum Heil zu verhelfen. Der Inhalt des V. 18 hat nicht diesen negativen und nicht diesen unbestimmten Sinn, und gesetzt, er hätte ihn, so würde dadurch nichts für die Behauptung über das Evangelium bewiesen. Der V. 18 beginnt vielmehr den Beweis für das Thema, welcher sich durch verschiedene Glieder bis zum Schlusse von Cap. 3 erstreckt; diese Absicht wird durch γάρ ausgedrückt. Allein diese Conjunction führt nicht einen Realgrund für den ausgesprochenen Inhalt des Evangeliums ein, sondern einen Erkenntnißgrund für dessen Werth. Das erstere wäre widersinnig. Der Beweis beginnt nun mit einer Ueberzeugung, welche Paulus auch als die seiner Leser voraussetzt, welche abgesehen von seinem Evangelium nach der Auctorität der alttestamentlichen Propheten gilt. Diese

Behauptung bezieht sich auf ein möglichstentgegengesetztes Verhältniß zwischen Gott und Menschen, als welches in seinem Evangelium enthüllt wird; und um diesen Gegensatz möglichst hervortreten zu lassen, kleidet er den Gedanken in gleiche Form der Rede wie die Angabe über sein Evangelium. Aber gerade die Analogie der gewählten Ausdrücke läßt die Verschiedenartigkeit der verglichenen Thatsachen erst recht hervortreten, und deshalb haben die Dimensionen der Aussagen in V. 17 keinen Einfluß auf die Dimensionen der in V. 18. Wenn in diesem Verse etwas unklar oder zweifelhaft ist, so ist die Entscheidung vielmehr aus dem Folgenden zu ermitteln, und aus derjenigen Anschauung vom göttlichen Zorn, die man sonst bei Paulus nachweisen kann. Nun ist der Ausspruch über den göttlichen Zorn in voller Congruenz mit der im Alten Testament herrschenden Auffassung, insofern ihm die Beziehung nicht auf die Sünde überhaupt, sondern auf die Sünde der Menschen gegeben wird, welche durch Ungerechtigkeit die Wahrheit unwirksam machen. Denn diese Sünde ist der des Bundbruches analog. Der Ausspruch ist ferner nicht so beschaffen, als ob das Attribut zu dem unbestimmten ἀνθρώπων partitiven Sinn hätte, oder als ob Menschen gedacht würden, welche die Wahrheit nicht unwirksam machten. Denn die folgende Rede zeigt, daß Paulus alle Menschen in der bezeichneten Eigenschaft zusammenfaßt. Nun ist aber dieselbe nicht mehr nach dem direct alttestamentlichen Maße gemeint, als die Durchkreuzung der Bundesabsicht Gottes durch untreue Israeliten und feindliche Völker, sondern nach dem Maßstabe der Uroffenbarung, welche von der falschen Religion des Heidenthums vorausgesetzt wird, indem sie in diesem Kreise durch positiven Abfall von der Wahrheit unwirksam gemacht wird. Deshalb richtet sich die folgende Rede ausschließlich auf das Heidenthum, bis auch die Juden unter das Resultat subsumirt werden. Jedoch kann der V. 19 nicht den Realgrund für die Enthüllung des götlichen Zorns über die bezeichneten Menschen angeben. Denn nicht der Besitz der von Gott gewirkten Gotteserkenntniß begründet jenes Strafverhängniß, sondern nur die specifische Nichtachtung solchen Besitzes. Also erklärt V. 19 die Möglichkeit des Falles κατέχειν τὴν ἀλήθειαν bei der Gesammtheit der Menschen. Dieselben können die Wahrheit unwirksam machen, weil sie dieselbe durch Offenbarung ursprünglich haben. Man muß also zwischen V. 18

und 19 diesen Gedanken ergänzen. Nachdem ferner die göttliche Mittheilung der Erkenntniß Gottes in V. 20 specificirt ist, bezeichnen V. 21—23 den subjectiven Grund und die ersten Erscheinungen jenes κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ, wodurch die Menschen sich gegen Gott in einem Grade verschuldet haben, welcher dem Bundbruche der Israeliten gleich steht. Nun wäre es möglich, daß nachdem die Eigenthümlichkeit der dem Zorne Gottes unterliegenden Menschen so erklärt ist, mit V. 24 die Beschreibung der ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ beginnt. Vielleicht kann es unter den Gedanken des göttlichen Zornes fallen, daß Gott den Abfall der Menschen mit Verstrickung in alle mögliche Sünden erwidert hat. Jedoch die Wendung, welche die Rede des Apostels in 1, 32 nimmt, nöthigt von dieser Deutung abzustehen. Zu welchem Zweck wird denn auf den Fall geachtet, das es Menschen giebt, welche die Verwerflichkeit aller der angeführten Sünden erkennen? zumal wenn dabei vorausgesetzt ist, daß man mit der Aburtheilung Anderer die gleiche Schlechtigkeit verbindet? Wenn 1, 24—31 die Wirkungen des göttlichen Zornes im Rückblick auf V. 18 bezeichnet sind, so ist gar nicht verständlich, warum die besondere Klasse von Menschen ins Auge gefaßt wird, die wenn sie auch durch sittliches Urtheil sich von den Anderen unterscheiden, doch ebenso wie diese die Spuren des göttlichen Zornes an sich tragen. Und nun wird von diesen der Anlaß genommen auf die Schlußoffenbarung des göttlichen Zornes überzuleiten, welche denen bevorsteht, welche der Wahrheit ungehorsam sind und der Ungerechtigkeit gehorchen (2, 5—8). Die hier gebrauchten Ausdrücke stehen jedoch dem Appositionssatze in 1, 18 so nahe, daß die andere Möglichkeit sich ergiebt, nämlich, daß der mit 1, 19 beginnende Zusammenhang bis 2, 4 reicht, und daß erst mit 2, 5 der Hauptsatz über die Offenbarung des göttlichen Zornes wieder aufgenommen wird. Indem diese Möglichkeit verfolgt wird, so zeigt sich, daß der Gedanke κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ noch nicht erschöpft ist durch die Schilderung des Götzendienstes, und andererseits, daß die Merkmale des ἐπιγνῶναι τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ und des κρίνειν τὸν ἕτερον, womit der volle Umfang der Uebertretung verbunden ist, unter den Besitz der Wahrheit fallen, welche die Menschen durch ihre Ungerechtigkeit unwirksam machen. Die Menschen, welche die göttliche Wahrheit durch Ungerechtigkeit unwirksam machen, werden in zwei abgestuften Arten eingeführt, als

die, welche im Götzendienst das Bewußtsein der ursprünglichen Offenbarung eingebüßt haben, und als die, welche die aus dem Götzendienst entsprungene Unsittlichkeit als solche beurtheilen, durch ihr Handeln aber an ihr Theil nehmen. Wird also 1, 32—2, 4 noch durch das Thema beherrscht, welchem sich auch 1, 19—23 unterordnen, so gehört die dazwischen geschilderte Sündhaftigkeit, obgleich sie als göttliche Strafvergeltung dargestellt ist, nothwendig auch dazu, um das κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ zu beschreiben, und nicht zur Ausführung der ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ. Dieser Gedanke findet vielmehr seine Bestätigung erst 2, 5—8. Daran bewährt sich aber, daß Paulus im Einklang mit allen seinen übrigen Aeußerungen auch 1, 18 den Zorn Gottes eschatologisch versteht. Was Hofmann behauptet, um dieses Ergebniß zu umgehen, hängt einmal davon ab, daß er sich vergeblich zutraut, V. 18. 19 als Erkenntnißgrund für V. 17 zu verstehen, ferner davon, daß er ohne biblischen Beweis alle Uebel in der sündigen Welt für Offenbarungen des göttlichen Zornes ausgiebt, endlich davon, daß er dem Apostel vorschreibt, er müßte ἀποκαλυφθήσεται geschrieben haben, wenn er den Zorn des göttlichen Endgerichts meinte. Das ist nur nicht die Art, in welcher Paulus auch sonst dieses Gebiet der Zukunft berührt. Alles vielmehr, was ihm in dieser Hinsicht auf Grund der alttestamentlichen Weissagung gewiß ist, drückt er auch sonst in präsentischer Rede aus, z. B. daß der Gerichtstag in Feuer enthüllt wird (1 Kor. 3, 13), ein Satz, der um so charakteristischer ist, als er umgeben ist von mehreren futurischen Sätzen über Dinge, die dann eintreten werden, die jedoch nicht in der Weissagung schon vorweg bestimmt sind. Mit Beziehung auf das zukünftige Gericht heißt Gott präsentisch ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (Röm. 3, 5). In derselben Gewißheit drückt sich Paulus auch an der vorliegenden Stelle präsentisch aus, indem zugleich ἀπ' οὐρανοῦ verständlich genug die Erscheinung des Endgerichts den Lesern vor Augen rückt. Endlich will ich noch hinzufügen, daß Hofmann's Bemerkung: „Da Zorn eine innere Erregung ist, welche zwar nach Außen geht, aber so lange im Innern verschlossen ist, bis sie sich äußert, so kann der Apostel von einer Offenbarung des göttlichen Zornes sprechen," — nicht so allgemein giltig ist, wie sie sich giebt. Zorn ohne Aeußerung ist nicht Zorn; eine von jeder Aeußerung zurückgehaltene, nicht einmal in einer Geberde erscheinende Regung des

Affectes wird nach meiner Kenntniß stets durch die entgegenwirkende Ueberlegung so verändert, daß sie sich vom Zorne wesentlich unterscheidet. Endlich gebraucht Paulus das Wort ἀποκαλύπτειν so, daß das, was enthüllt wird, erst durch die Enthüllung wirklich wird und nicht vorher in einer Gestalt der Wirklichkeit vorausgesetzt ist (Röm. 1, 17; 8, 18; 1 Kor. 3, 13; Gal. 3, 23).

Es würde eine totale Abweichung von der ganzen biblischen Auffassung des Zornes Gottes sein, wenn Eph. 2, 3 dieser Begriff auf die Erbsünde bezogen würde. Es ist oben (S. 120) dagegen bemerkt worden, daß die durch Augustin eingeführte Erklärung des Satzes den Begriff des activen Zornes in den des habituellen Hasses Gottes verschiebt. Dazu kommt die andere Einwendung, daß jene Wirkung Gottes sonst immer auf active Sünden specifischen Grades bezogen wird. Es ist also von vorn herein nicht wahrscheinlich, daß hier die angestammte Sünde abgesehen von aller Bethätigung jenem Verhängniß unterworfen würde. Der Satz ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ist das zweite Glied zu dem Relativsatze ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε. Derselbe hat gemäß dem Zusammenhange vom Anfang des Capitels an, wo die Heiden und die Juden unter den Christen unterschieden werden, den Sinn, daß die Judenchristen früher sich in derselben Sünde bewegten, wie die Heiden. Der zweite Satz fügt hinzu, daß diese Judenchristen früher ebenso wie die Heiden Zornkinder von Natur gewesen sind. Die Augustinische Erklärung dieses Satzes kommt nun so zu Stande, daß sie die Aussage auf ein neues Object bezieht, welches über die Beziehung des Satzes ἀνεστράφημεν hinausläge. Diese Voraussetzung aber ist nicht nothwendig; der zweite Satz kann auch dieselbe Thatsache bezeichnen, wie der erste. Um dieses zu erproben, kommt der Sinn von φύσει in Betracht, dessen Eindruck immer dazu anleitet, bei dem Satz an die Erbsünde zu denken. Das Wort φύσει, welches zu τέκνα ὀργῆς gehört, kann freilich das Merkmal des Angestammten im Gegensatz zu der eigenen Bethätigung bezeichnen (Gal. 2, 15); aber dieses ist nicht der einzig mögliche Sinn des Wortes. Denn Röm. 2, 14 wird es für eine selbständige Bethätigung gebraucht, welche nur nicht durch eine positive Auctorität, durch eine θέσις geleitet ist; derselbe Gegensatz bedingt den Gebrauch des Wortes Gal. 4, 8; Röm. 11, 21. In dieser Richtung erklärt würde der Ausspruch dahin lauten, daß die Judenchristen

früher Zornkinder gemäß ihrer natürlichen Selbstthätigkeit waren, während sie gemäß der Bundschließung Gottes, also θέσει Kinder der Gnade Gottes waren. Diese Erklärung gewinnt nun an Wahrscheinlichkeit, wenn der Zusammenhang des V. 3 mit dem Vorhergehenden und mit dem Folgenden beachtet wird. Denn der erste Satz, in welchem die frühere Uebereinstimmung des sündigen Handelns der Judenchristen mit den Heidenchristen, wie sie früher waren, und denen, die noch Heiden sind, ausgesprochen ist, wird durch den zweiten Satz dahin ergänzt, daß diese Gleichstellung auch Geltung hat, obgleich die früheren Juden durch den göttlichen Bund vor den Heiden ausgezeichnet waren. Diese Auslegung ist nun nicht nur möglich, sondern gerade nothwendig, weil die folgende Rede über die Gnadenwirkung durch Christus keine vorausgegangene Aussage über die Erbsünde berücksichtigt. Denn die Wiederbelebung, welche wir, die Judenchristen, in der Gemeinschaft mit Christus erfahren, wird gegen den Todeszustand gerichtet, der in den activen Uebertretungen besteht; demnach ist es ausgeschlossen, daß vorher die Erbsünde neben der activen Sünde in Betracht gezogen sein sollte. Dies ist endlich auch deshalb in dem streitigen Satze nicht der Fall, weil man durch den biblischen Sprachgebrauch von ὀργή darauf hingewiesen ist, daß immer active Sünden als Anlaß dazu gedacht sind. Auch im vorliegenden Fall nämlich bewährt sich der eschatologische Sinn von ὀργή. Wenn die Judenchristen nicht durch die Wiederbelebung mit Christus von den Söhnen des Ungehorsams geschieden worden wären, so würden sie ebenso wie diese (5, 6) im Gerichte den Zorn Gottes erfahren. In ihrer Gleichheit mit diesen war ihnen der zukünftige Zorn Gottes so sicher, daß sie an der Bestimmung dazu ihre Qualität hatten. Denn in diesem Sinne werden auch sonst zukünftige Erfahrungen zu Bezeichnungen gegenwärtiger Qualität gebraucht, in den Formeln υἱὸς γεέννης (Mt. 23, 15), υἱὸς ἀπωλείας (Joh. 17, 12), κατάρας τέκνα (2 Petr. 2, 14). So erprobt sich das Ergebniß der bisherigen Untersuchung auch an diesem Ausspruch.

21. Ist demnach der eschatologische Sinn des Zornes Gottes für alle Aussprüche des Paulus, welche ihn nennen, festgestellt, so müssen noch die Personen genauer bestimmt werden, welche Paulus mit dem Gerichtszorne Gottes in Beziehung setzt.

Allein hier könnte der erste Ueberblick den Eindruck hervorrufen, daß Widersprüche zwischen den einzelnen Stellen, und zwar nicht blos der verschiedenen Briefe obwalten. Der Zorn steht einmal allen Menschen bevor, da alle Gesetzübertreter sind, und alle die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unwirksam machen (Röm. 4, 15; 1, 18). Andererseits ist der Zorn Gottes nur denen gewiß, welche in qualificirtem Ungehorsam gegen Christus verharren (Kol. 3, 6; Eph. 2, 3; 5, 6); hingegen werden die Gläubigen von der Erfahrung des Gerichtszorns ausgenommen werden, und zwar durch den Schutz Christi gemäß ihrer durch ihn vermittelten Rechtfertigung im Glauben (1 Thess. 1, 10; Röm. 5, 9). Hiebei ist vorausgesetzt, daß dieselben gemäß ihrer im frühern Leben begangenen Sünden auch im Endgericht noch von dem Zorne Gottes bedroht sind, und nur durch das momentane Einschreiten Christi vor der Erfahrung desselben geschützt werden; andererseits jedoch wird ausgesprochen, daß der Gerichtszorn Gottes von ihm nur gewissen Sündern, den Gefäßen des Unterganges, nicht aber den Gläubigen vorherbestimmt sei, welche vielmehr zum Besitze des Heils erwählt sind (Röm. 9, 22; 1 Thess. 5, 9, 2 Thess. 2, 13. 14). Will man also nicht dabei stehen bleiben, daß Paulus eine verworrene Vorstellung von der Sache habe, so ist kein anderer Weg zur Ausgleichung dieser Unebenheiten zu finden, als daß man zwischen den Standpunkten unterscheidet, von denen aus die verschiedenen Urtheile gebildet sind. Nun wird im Römerbrief die in Cap. 1, 16. 17 als Inhalt des Evangeliums angekündigte Gottesgerechtigkeit aus Glauben, welche von Cap. 3, 21 an beschrieben wird, in dem dazwischen liegenden Abschnitt als göttliche Gabe des höchsten Werthes dadurch erläutert, daß alle Menschen, zunächst die Heiden, dann die Juden dem Gerichtszorn Gottes verfallen sind. Die als offenkundige Thatsache angenommene Uebertretung des Naturgesetzes durch die Heiden und des mosaischen Gesetzes durch die Juden wird an der Vergeltungslehre, welche den pharisäischen Juden und den Hellenen gemein ist, gemessen, und durch die Nachweisung der allgemeinen Sünde wird begründet, daß nur die einseitige Vergeltung zu erwarten ist, oder daß das Zorngericht Gottes den Menschen bevorsteht [1]). Die Beurtheilung der Gesammtlage der Menschen ist also nach einem Gesichtskreise be-

1) Das Nähere darüber siehe unten unter § 35.

messen, der gegen die Gewißheit der Erlösung durch Christus indifferent ist; und als das Gegentheil der folgenden Auseinandersetzung der im Evangelium enthüllten Gottesgerechtigkeit richtet sich diese Betrachtung nach einem Grundsatze, der aus der gemeinsam jüdischen und heidnischen Ueberzeugung acceptirt wird. Nun findet das so bedingte Ergebniß der allgemeinen Zornwürdigkeit der Menschen seinen Gegensatz an dem Inhalte des Evangeliums, daß die Gläubigen durch Christus die Rechtfertigung empfangen, welche ihren Frieden mit Gott und die Gewißheit des zukünftigen Heiles unter der Bedingung der Ausdauer und Erprobung zur Folge hat (Röm. 5, 1—5). Es geschieht also in der Erinnerung an das vorläufige Urtheil über die Gesammtheit der Uebertreter, zu welchen auch die Gläubigen früher gehörten, wenn in diesem Zusammenhang (V. 9) ausgesprochen wird, daß Christus sie vor dem Gerichtszorne schützt (1 Theff. 1, 10); in derselben Rücksicht ferner werden die Gläubigen als solche bezeichnet, welche früher Zornkinder waren (Eph. 2, 3). Allein indem nun andererseits gemäß der positiven christlichen Erkenntniß der Weltordnung die Erlösung der Gläubigen durch Christus als die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes vorgestellt und der Erfolg des zukünftigen Gerichtes auf die vorhergehende göttliche Heilsabsicht zurückgeführt wird, so ergiebt sich, daß die Gläubigen, obgleich sie vorher in die allgemeine Sünde verflochten waren, doch von vorn herein nicht unter die Bestimmung zur Erfahrung des Zornes, sondern unter die Bestimmung zum Heil gestellt sind (1 Theff. 5, 9), und daß jenes Ende von Gott nur denen zugedacht ist, welche sich durch die ἀπείθεια gegen die Erlösung durch Christus entscheiden (Röm. 9, 22; Kol. 3, 6).

Man muß diese beiden Standpunkte des Paulus wohl unterscheiden, um nicht Ansprüche an seine Vorstellung von der Erlösung zu machen, welche er factisch nicht befriedigt. Wenn man es nämlich für das definitive, dem Standpunkt der christlichen Erkenntniß des Paulus entsprechende Urtheil hält, daß alle Menschen dem göttlichen Zorne verfallen sind, und wenn man dann die eschatologische Bestimmtheit dieses Begriffes ignorirt, so ergiebt sich die Erwartung, daß Paulus die Erlösung der Gläubigen durch Christi Tod als Erlösung vom Zorne Gottes vorgestellt habe. Allein es fehlt jede directe Erklärung dieses Inhaltes in seinen Briefen; er bezeugt blos als Folge der Er-

lösung und der Rechtfertigung der Gläubigen durch Christus deren zukünftige Exemtion vom göttlichen Zorne durch Christus. Aber eben dieser Gedanke ist noch entworfen von dem vorchristlichen Standpunkte aus, auf welchem die Beobachtung der allgemeinen activen Sünde das Urtheil nach sich zieht, daß der Zorn Gottes alle Menschen treffen wird (Röm. 4, 15). Hingegen erscheint der Maßstab der specifisch christlichen Beurtheilung der Menschengeschichte in dem Gedanken, daß die Erlösung der Gläubigen durch Christus in der vorausgehenden Absicht Gottes ihren Grund hat, welche von der Geschichte der menschlichen Sünde unabhängig und über dieselbe mächtig ist, und deshalb deren Vermehrung als ein Mittel der Begnadigung angeordnet hat. Von hier aus folgt ferner, daß nur die Verweigerung des Gehorsams gegen die Gnade Gottes den Anlaß zur Verhängung des vorherbestimmten Gerichtszornes abgeben wird; und die Kehrseite davon ist, daß diejenigen, welche erlöst werden, schon durch die vorausgehende Erwählung Gottes außer Beziehung zum Gerichtszorn gestellt sind. Von diesem christlichen Gesichtspunkt aus ist auch die nach Röm. 5, 9 einsetzende charakteristische Deutung des Zusammenhanges des Todes mit Adam entworfen; deshalb ist dieselbe gegen die Beurtheilung der Sünde im ersten Capitel des Römerbriefes indifferent. Kein Wort des Paulus verräth es, daß er etwa das von Adam auf alle Menschen übergegangene Todesverhängniß mit dem Zorne Gottes verknüpft gedacht habe. Erst die Vermehrung der activen Sünde durch das Gesetz (Röm. 5, 20. 21) würde nach dem alttestamentlichen Maßstabe (4, 15) die allgemeine Unterwerfung der Nachkommen Adams unter das zukünftige Verhängniß des Zornes nach sich ziehen. Daß aber Paulus dieses nicht mehr ausspricht, rührt daher, daß er die Darstellung dieser Geschichte der menschlichen Sünde an dem Verhältniß der Gnade in Christus zu dem Heilsplane Gottes orientirt hat, in welchem die Uebertretung nicht mehr blos als das Widerspiel der Gnade, sondern zugleich als ein Mittel zu ihrer Verwirklichung erkannt ist. Diesem Standpunkte gemäß giebt erst die Verkündigung der Erlösung durch Christus den ἀπολλύμενοι den Anlaß zu der Entscheidung, welche sie in den ewigen Tod, d. h. zur Erfahrung des Gerichtszornes führt (2 Kor. 2, 15. 16). Alle Einwendungen gegen dieses Resultat stützen sich darauf, daß man die Erörterung im Eingang des Römerbriefes als die Dar-

legung der natürlichen Theologie des Paulus ansieht, welche den Maßstab seiner christlichen Erkenntniß bilden soll; als ob Paulus ein scholastischer Theologe wäre. Allein er führt daselbst nur die alttestamentliche Wahrheit, daß alle specifischen Sünder dem Zorngerichte Gottes verfallen sind, gegen die Ausführbarkeit doppelseitiger Vergeltung von Lohn und Strafe, an welche Juden und Hellenen glaubten, dahin aus, daß alle Menschen aus sich zur Gerechtigkeit unfähig sind. Denn sein oberster christlicher Grundsatz der Erkenntniß ist der, daß die gesammte Leitung der Menschenwelt, insbesondere die Verbreitung der Sünde Adams auf seine Nachkommen durch ein göttliches Verdammungsurtheil (Röm. 5, 16) von der Absicht Gottes beherrscht ist, die Erlösungsgnade durch Christus wirksam zu machen (V. 20. 21), und die durch ihn zu Rettenden von vorn herein zum Besitze des Heiles zu bestimmen, welches das Gegentheil des Zornverhängnisses ist (8, 28—30).

Endlich begründet die einzige noch übrige Stelle des Neuen Testaments (Joh. 3, 36) nichts weniger als die Beziehung zwischen Zorn Gottes und allgemeiner Sünde, welche die oberflächliche Betrachtung darin findet. Der Satz: ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται τὴν ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτὸν entspricht dem allgemein biblischen Begriff des göttlichen Zornes insofern, als die Entscheidung zum Ungehorsam gegen das Heil in Christus der Sünde specifischen Grades gleich ist, welche die Gegenwirkung des göttlichen Zornes erfährt; und der Parallelismus der Glieder fordert dazu auf, an das endgiltige Verhängniß des Gerichtszornes zu denken. Dem wird die triviale Bemerkung entgegengesetzt, daß das, was bleibt, schon vorher da ist, und es wird der unbegründete Schluß angeknüpft, daß der bei dem Ungehorsamen vorausgesetzte Zorn Gottes wegen der Erbsünde an ihm hafte. Aber der johanneische Sprachgebrauch von μένειν fügt sich nicht jener Regel. Wenn derjenige, der nach den Worten Jesu sein Fleisch und Blut genießt, in ihm bleibt und Jesus in ihm (6, 56), so setzt das nicht voraus, daß diese Gemeinschaft schon vor dem bezeichneten Acte stattgefunden hat. Ferner beurtheilt Jesus bei Johannes die Entscheidung des Unglaubens gegen ihn als eine solche Sünde, mit welcher verglichen alles vorhergehende gar nicht Sünde ist (15, 22. 24; 9, 41). Indem er nun ausspricht, daß die von den Pharisäern mit klarem Bewußtsein

begangene Sünde des Unglaubens bleibt (ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει, 9, 41), so braucht er auch hier μένειν von einer Thatsache, welche erst mit dem Acte des Ungehorsams beginnt und nicht als vorher vorhanden gesetzt wird. Hienach muß auch 3, 36 verstanden werden, zumal da die gesammte biblische Anschauung vom Zorne Gottes dieser Auslegung entgegen kommt. Und zwar bleibt der Zorn Gottes über dem gegen Christus Ungehorsamen in der Form der endgiltigen göttlichen Willensbestimmung, auf welche die Vorstellung durch Paulus hinausgeführt war, mit Abstreifung der Merkmale des momentanen Affectes.

Denn das ist die hauptsächliche Veränderung, welche die Vorstellung im Neuen Testament erfährt, indem sie nur eschatologisch bezogen und nicht mehr zur Beurtheilung gegenwärtiger Erscheinungen verwendet wird. Beachtet man diesen Umstand, so wird man einen unzweifelhaften Vortheil für die theoretische Theologie sich nicht verhehlen können. Sofern nämlich dieselbe sich direct nur am Neuen Testament zu normiren hat, hat sie gar nicht die Aufgabe, über die Art und die Möglichkeit des Zornaffectes in dem Begriff von Gott zu entscheiden. Es ist oben (S. 135) angeführt, daß Lactantius durch die Rücksicht der Moralität, welche der christlichen Bildung entspricht, zu der Behauptung gelangte, daß der Zornaffect Gottes die pädagogische Strafgewalt bedeute. Allein diese Annahme paßt nicht zu der biblischen Vorstellung weder im Alten noch im Neuen Testament. Die modernen Theologen, welche es unternehmen, auf der Spur Dippel's den Zornaffect Gottes unter dem christlichen Gesammtbegriff der Liebe unterzubringen, denken eine durchaus egoistische Art der Liebe, und haben ihre sehr pathologische Auffassung des göttlichen Wesens weder in dem Neuen Testament nachgewiesen, noch können sie es. Wenn nun der Zornaffect, den Christus gegen die Pharisäer kundgegeben hat (Mc. 3, 5), dadurch in Uebereinstimmung mit seiner sittlichen Vollkommenheit stand, daß mit ihm die Trauer über die Schlechtigkeit seiner Gegner verbunden war (vgl. Eph. 4, 26), so wird ein solches Merkmal von Güte niemals mit der Vorstellung vom Zorne Gottes in den heiligen Schriften verbunden. Und das wäre doch nöthig, damit man die Behauptung eines genetischen Verhältnisses zwischen Liebe und Zorn beweisen könnte. Also es will eben nicht gelingen, den momentanen Zornaffect unter den im Alten Testament hervor-

tretenden pathologischen Merkmalen mit dem neutestamentlichen Begriffe von Gott in Einklang zu setzen. Jene Vorstellung gehört aber wirklich nur dem Gesichtskreise der Religion des Alten Testaments an. Die Apostel setzen sie nicht fort, sie gehen ihr vielmehr aus dem Wege. In der eschatologischen Anwendung aber bedeutet der Zorn Gottes die in seinem vorausgehenden Willensentschluß begründete endgiltige Vernichtung der Menschen, welche sich gegen die Heilsordnung und darin gegen die sittliche Weltordnung Gottes werden entschieden haben. Dieser Gedanke ist mit keinem besondern Eigenschaftsbegriff für Gott in Verbindung gesetzt. Beurtheilen wir ihn nun nach seinem ursprünglichen Verhältniß zur Heiligkeit Gottes, so kommt dasselbe doch der Stellung des Begriffs im Gedankenkreise des N. T. nicht zu Gute. Denn der Begriff der Heiligkeit ist hier nicht charakteristisch genug ausgeprägt, um deutliche Folgerungen an die Hand zu geben. Indessen läßt die Einzigkeit und Erhabenheit Gottes, welche in seiner Offenbarung durch Christus, in der weltumspannenden und erlösenden Liebe eingeschlossen und vorausgesetzt wird, nur eine solche Entscheidung der sittlichen Weltordnung erwarten, in welcher die geschaffenen Geister, die sich in diese Ordnung definitiv nicht eingliedern lassen wollen, überhaupt aus der Welt geschafft werden. Wenn ich also die christliche Theologie um eine unlösbare Aufgabe erleichtert habe, so darf ich den sicher bevorstehenden Einwendungen die Frage vorhalten, welches religiöse Interesse uns Christen bestimmen könnte, die Vorstellung vom Zornaffect Gottes auf gegenwärtige Erfahrungen anzuwenden, und welches Maß von Zuverlässigkeit solche Urtheile wohl in Anspruch nehmen dürften? Wenn man aber, wie ich hoffe, in dieser Hinsicht dieselbe Enthaltung übt, zu welcher der Apostel Paulus das Vorbild giebt, so schwebt das theologische Urtheil, welches Andere bilden, daß es überhaupt den heiligen Affect der verletzten Liebe in Gott gebe, vollkommen in der Luft. Ich habe kein Interesse daran, zu wissen, daß Gott überhaupt gut ist, wenn ich nicht zugleich weiß, daß er es gegen mich und Andere ist. Ebenso wenig Interesse kann es gewähren, im Allgemeinen den Zornaffect als Attribut Gottes zu denken, ohne daß man sich zutrauen dürfte, gewisse Erscheinungen in dem Lauf der Welt unter diesen Begriff zu subsumiren. Ist aber dieses verboten, so hat die Vorstellung vom Zornaffect Gottes für Christen keinen

religiösen Werth, sondern ist ein ebenso heimathloses wie gestaltloses Theologumenon.

Die neutestamentliche Vorstellung vom Zorne Gottes hat die Bedeutung der endgiltigen Willensentscheidung Gottes gegen die Widersacher seines Heilsrathschlusses oder seiner sittlichen Weltordnung. Sie erstreckt sich also auf das der Erlösung entgegengesetzte Gebiet, so wie die ursprüngliche Conception im Alten Testament den Zorn Gottes stets so darstellte, daß er, wo er sich kundgiebt, die Erlösungsabsicht ausschließt. Demgemäß fehlt auch im Neuen Testament jede Andeutung darüber, daß in der Begründung des Heiles durch Christus der Gnadenwille Gottes mit dem Zornwillen in einer Beziehung zusammentreffe. Und was die Exegeten der Art in den Büchern des Neuen Testaments zu finden glauben, ist immer nur dogmatische Ueberlieferung, welche mittels falscher exegetischer Definitionen und Combinationen und auf dem Wege von Schlüssen, die den Männern des Neuen Testaments gänzlich fremd sind, in deren Text eingetragen wird. Jener Einfluß dogmatischer Ueberlieferung stützt sich jedoch auf das stehende Mißverständniß des paulinischen Römerbriefes, welches oben bezeichnet ist (S. 152). Der Satz, daß Gott jedem nach seinen Werken in Lohn oder Strafe vergelten werde (Röm. 2, 6), welcher den Grundstein des alten dogmatischen Systems bildet, und aus welchem dessen juristische Behandlung auch des christlichen Begriffes der Versöhnung folgt, ist der Grundsatz der pharisäischen wie der hellenischen Weltanschauung. Diesen hat Paulus nur dialektisch ausgesprochen, um gegenüber den hellenisch gebildeten römischen Christen die Straffälligkeit aller Menschen nach der ihnen geläufigen Ansicht festzustellen, und die Möglichkeit der Lohnvergeltung Gottes auszuschließen. Hiemit aber hat er auch bewiesen, daß der Grundsatz der doppelten Vergeltung nicht als oberster Grundsatz in der Religion der Erlösung gelten kann. Es ist ein grober Fehler, seine auf den Gedanken der göttlichen Gnade begründete Welt- und Heilsanschauung, welche jenem Grundsatz widerspricht, unter denselben zu zwängen.

Hier ist jedoch noch übrig, den Ausruf des gekreuzigten Jesus (Mc. 15, 34) zu erwägen, in welchem er die Anfangsworte von Ps. 22 auf seine Leidenslage bezieht. Da nämlich das Verlassensein durch Gott und die Erfahrung göttlichen Zorns im Alten Testament gleichgeltende Vorstellungen sind (S. 132), so

folgert man, daß Jesus in dem Momente jenes Rufes den Zorn Gottes an sich erfahren habe; und da seine sittliche Würdigkeit jeden directen Anlaß zu dieser Erfahrung ausschließt, so folgert man weiter, daß er in jenem Moment den Zorn Gottes oder diejenige Verdammniß stellvertretend erfahren habe, welche der Sündhaftigkeit der ganzen Menschheit entspricht. Eine so verständige Analyse eines Ereignisses, das unser Mitgefühl in ganz überwältigender Weise in Anspruch nimmt, muß natürlich durch einen ebenso verständigen Gegenbeweis erwidert werden. Zunächst ist es nicht bewiesen, daß Jesus die in dem Momente der höchsten Todesangst ausgestoßenen Worte anders gedacht hat, als sie lauten, und daß er ihrem negativen Sinn den positiven des göttlichen Zornes gleich geachtet hat. Aber gesetzt, dies wäre bewiesen, so ist oben (S. 133) festgestellt, daß die Dichter, indem sie ihre Leiden als Fügungen des göttlichen Zornes beurtheilen, damit nur ein hypothetisches Urtheil bilden. Hat also Jesus die Worte des Psalmisten gerade in dessen Sinne auf sich angewendet, so hat er eben nur die Vermuthung der Verlassenheit durch Gott, oder der Unterwerfung unter seinen Zorn gebildet. Daß aber dieser Vermuthung die objective Thatsache entsprochen habe, ist durch die Worte selbst nicht verbürgt, oder vielmehr ist durch sie das Gegentheil sicher gestellt. Denn wer Gott als seinen Gott anruft, der ist nicht von Gott fern und dem ist auch Gott nicht fern; ein solcher also unterliegt in diesem Augenblick nicht dem göttlichen Zorn.

Drittes Kapitel.

Die Bedeutung des Todes Christi als Opfers zum Zwecke der Sündenvergebung.

22. Jesus hat die Sündenvergebung im Namen Gottes als seine persönliche Vollmacht ausgeübt. Indem er also in den Abendmahlsworten andeutet, daß er in dem bereitwilligen Sterben das Opfer des neuen Bundes vollziehen werde, welcher die Vergebung der Sünden für alle seine Genossen in sich schließt, so wird dieser Gedanke nach seinen allgemeinen Beziehungen zwar aus der Opferidee des Alten Testaments verstanden werden müssen, in Hinsicht seiner individuellen Wahrheit aber aus der religiösen und sittlichen Bedeutung, welche Jesus für seine Person in Anspruch nimmt. Beides wird auch vorbehalten werden dürfen, wenn es sich um die Erklärung der gleichartigen Ausführungen oder Andeutungen der neutestamentlichen Schriftsteller handelt. Bei diesen kommen aber von vorn herein noch besondere Umstände in Betracht, welche davon abhängen, daß die Rede Jesu über seinen Opfertod und die eben darauf gerichteten Aussprüche der Apostel eine entgegengesetzte zeitliche Stellung zu dem Ereignisse einnehmen. Jesus spricht im Voraus darüber, die Apostel nach dem Ereignisse. Hiedurch wird einmal die Verschiedenheit hervorgebracht, daß der Opferwerth seines Todes in der Gesammtanschauung Jesu nur eine Folgerung aus seiner eigenen Selbstbeurtheilung sein kann, hingegen in der umgekehrten Anschauung der Apostel für die Leistung seines ganzen wirksamen Lebens einsteht. Indem die Apostel zurückschauend in dem Opfertode Christi die ganze Kraft seiner Erlösung ausgeübt finden, erwecken sie den Schein, als ob das Leben Christi, dessen sie so

selten gedenken, für die Erlösung direct nicht wirksam gewesen wäre. Indem hingegen die Evangelien die intensive Thätigkeit Jesu in der Führung seines Berufes erkennen lassen, machen sie Manchem den Eindruck, als ob seine Absicht wegen der Berufstreue auch den Tod zu leiden, nichts Wesentliches, jedenfalls nichts Neues ausdrücke, und vermögen sich deshalb in die Ausdrucksweise der Abendmahlsrede nicht zu finden. Aus der Zuspitzung dieser Eindrücke geht einerseits die seit Athanasius gangbare Theorie vom Tode Christi, andererseits der Socinianismus alter und neuer Art hervor. Es ist hier nicht der Ort, diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen.

Allein für alle apostolischen Erklärungen über den Opfertod Christi kommt noch der Umstand in Betracht, daß diese Werthschätzung des Ereignisses die Gewißheit der Auferweckung Jesu und seiner gegenwärtigen göttlichen Herrschaft über die Gemeinde zur Voraussetzung hat. Dieser Hintergrund ist nun für das Verständniß der apostolischen Ansicht über den Tod Christi in mehrfacher Beziehung bedeutsam (S. 22. 23). Einmal hat die Erfahrung von der Auferweckung Jesu die Jünger von dem irreführenden ersten Eindruck seines Todesschicksals befreit; durch die Auferweckung ist er ihnen als der Sohn Gottes bestätigt und dadurch erst ist die durchschlagende Erkenntniß des Heilswerthes seines Todes möglich gemacht. Ferner wird sich zeigen, daß von manchen Schriftstellern, z. B. im Hebräerbrief die Bedeutung Christi als Opfer nicht blos an den Umständen seines Todes nachgewiesen, sondern auch auf die Umstände seiner Erhöhung zu Gott begründet wird. Endlich wird die objective Heilswirkung, welche an den Opfertod Christi geknüpft wird, als eine für die Gemeinde fortdauernde nur dadurch sicher gestellt, daß sie auch als das Attribut des Erhöhten behauptet wird. Dieser Punkt tritt in manchen Aeußerungen des Paulus deutlich genug hervor. Nämlich die Anschauung von dem Erhöhten beherrscht dem Zusammenhange gemäß die Aussagen Kol. 1, 14; Eph. 1, 7, daß wir in Christus die Erlösung besitzen, deren Erwerbung durch sein Blut in der zweiten Stelle noch besonders hinzugefügt wird. Demgemäß wird auch der Ausspruch Röm. 4, 25 weniger befremden, obgleich er die sonst auf den Tod Christi bezogene Wirkung der δικαίωσις ausnahmsweise von seiner Auferweckung abhängig macht. Der Doppelsatz weicht freilich auch insofern von der vorangegangenen Entwicklung im Römerbrief ab,

als er zwischen der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung unterscheidet, und nun jene dem Tode, diese der Auferweckung Christi beilegt. Veranlaßt ist diese Darstellung ohne Zweifel dadurch, daß die vorhergehende Rede der Vergleichung zwischen dem christlichen Glauben und dem Glauben des Abraham gewidmet war, dieser aber auf die Todte erweckende Kraft Gottes bezogen wurde. Demgemäß wird Gott auch als Gegenstand des Glaubens der Christen unter dem Merkmal der an Jesus vollzogenen Erweckung vom Tode bezeichnet. Nun kehrt allerdings in dem folgenden Enkomion „Jesus unseres Herrn" die Betrachtung wieder zu dem besondern Correlat des christlichen Glaubens zurück, welches vorher als die Rechtfertigung oder Sündenvergebung bezeichnet und an den Tod Christi geknüpft worden war, und schließt dadurch die von Cap. 3, 21 beginnende Belehrung ab. War aber Jesus als „unser Herr" bezeichnet, so konnte sich Paulus nicht begnügen, die Begründung der Sündenvergebung in dem Tode Christi auszusprechen, sondern er mußte auch die Beziehung seiner Auferweckung, durch die Jesus „unser Herr" wurde, auf dasselbe Gut hinzufügen. Wenn er nun zu diesem Zwecke die negative Sündenvergebung auf den Tod und die positive Rechtfertigung auf die Auferweckung vertheilte, so ist es wegen der von ihm vorher aufrecht erhaltenen Identität beider Begriffe nicht möglich, ihm an dieser Stelle eine reale Unterscheidung derselben zuzutrauen. Er hat vielmehr in rhetorischer Hebung des Ausdrucks ausgesprochen, daß auch die Auferweckung zur Vermittelung jenes identischen Gutes für die unter Jesus ihrem Herrn stehende Gemeinde dient, wie sein Tod. Eine besondere Bedingtheit dieses Gedankens liegt endlich in der Behauptung des Paulus (Röm. 8, 34; vgl. Hebr. 7, 25) vor, daß Christus, wie er zur Rechten Gottes ist, für die Gemeinde Gottes Fürbitte leistet. Wie nun die göttliche Macht des Erhöhten dafür bürgt, daß Niemand die Gemeinde von der Liebe Christi als der bewegenden Kraft seines ganzen Wirkens losreißen kann, so folgt daraus, daß Gott der Rechtfertigende ist, daß keine Verurtheilung für die Gläubigen zu fürchten ist.

Zum Verständniß der Briefe im Neuen Testament, namentlich derer des Paulus, insbesondere aber für die eben berührten Theile des Römerbriefes kann nicht stark genug betont werden, daß die G e m e i n d e d e r G l ä u b i g e n, so wie sie unter Jesus Christus ihrem Herrn verbunden ist, den Standpunkt bezeichnet,

von welchem aus die Betrachtungen und Ermahnungen, die Danksagungen an Gott und die Belehrungen über die nothwendigen religiösen Erkenntnisse entworfen sind. Es ist doch wohl nicht gleichgiltig, daß Paulus schon in der Adresse des Römerbriefs seine berufsmäßige Ausübung der guten Botschaft Gottes auf den Sohn Gottes, Jesus Christus unsern Herrn bezieht (1, 3. 4). Er deutet damit an, daß er alles, was er von dessen Wirkungen zu unserem Heile ausführen wird, dadurch begrenzt, daß die Gemeinde besteht, deren Herr der Sohn Gottes Jesus Christus ist. In diesem Sinne ist es weiter nothwendig zu beachten, daß er am Schlusse jedes Abschnittes seiner Erörterung der Gerechtigkeit aus dem Glauben auf jenen Titel Jesu zurückkommt (4, 25; 5, 21; 6, 23; 7, 25; 8, 39). Es ist ja auch für Paulus wie für die anderen Apostel ganz unmöglich, die Absichten Gottes mit den Menschen und die heilsamen Wirkungen Christi auf Sünder anders als aus dem Erfolge zu verstehen. Denn wenn ihm nicht die durch Christus beabsichtigte und gegründete Gemeinde gegenwärtig wäre, in welche er sich selbst einrechnet, indem er seine Rettung durch Jesus Christus unsern Herrn in dem durch ihn an Gott gerichteten Dank bezeugt (Röm. 7, 25), so wäre er überhaupt nicht im Stande gewesen, die Offenbarung Gottes in Christus anzuerkennen. Innerhalb dieses seines Gesichtskreises stehen nun auch die Aussagen des Inhalts, daß Gott die Welt mit sich versöhnt, daß er die Gottlosen gerecht spricht, daß Christus für Sünder gestorben ist (Röm. 4, 5; 5, 6; 2 Kor. 5, 19). Allein sofern hierin Erfolge bezeugt werden, und nicht blos Absichten, deren Erfolg dahin gestellt bleiben könnte, so kann derselbe nur so ausgedrückt werden, daß die Weltmenschen und Sünder als Versöhnte und Gerechtfertigte in der Gemeinde sind. Nun versteht es sich von selbst, daß die Gemeinde in ihren einzelnen Gliedern besteht. Aber der Einzelne, welcher die Heilswirkungen Christi erfährt, kann auf dem von Paulus eingenommenen Standpunkt vollständig nur als solcher vorgestellt werden, welcher zur Gemeinde gehört. Das bewährt sich nicht blos an den allgemeineren Bezeichnungen der Heilswirkung Christi, sondern auch an dem Prädicate der Rechtfertigung. In dem Ausspruch 1 Kor. 6, 11 sagt Paulus ἀπελούσασθε, weil von jedem einzelnen Mitglied der Gemeinde in Korinth festgestellt werden konnte, daß es in das fließende Wasser sich untergetaucht hatte, um in die Gemeinschaft

mit dem Tode und der Auferweckung Christi einzugehen. Allein in den hinzugefügten Prädicaten ἡγιάσθητε und ἐδικαιώθητε beurtheilt Paulus die Einzelnen nicht so, daß er sich getraute, an jedem die Giltigkeit derselben nachzuweisen, sondern nach dem Maßstabe, daß die Leser der Gemeinde Jesu Christi ihres Herrn angehörten. Damit thut er kund, daß er keine Rechtfertigung außerhalb oder vor der Zugehörigkeit zur Gemeinde vorstellt [1]). Indem man sich in diese Normirung des Gesichtskreises des Paulus nicht hineingefunden hat, ist man auf Schwierigkeiten im Verständniß des ersten Abschnittes im Römerbrief gestoßen, zu deren Beseitigung man den Abschnitt vom 6. Capitel an herbeigezogen hat. Dieser allerdings betrifft die Lage der einzelnen Gemeindeglieder als solcher, da die Erörterung an die Taufe angeknüpft wird, die jedes Gemeindeglied als einzelnes an sich hat vollziehen lassen. In der Deutung der Taufe werden deshalb andere Beziehungen des Todes und der Auferweckung Christi geltend gemacht, als welche vorher vorgetragen sind. Dieselben in die vorhergehende Darstellung zurückzutragen ist nur der Ausdruck einer Verlegenheit, welche man sich ersparen kann. Indessen wird dieses Verfahren erst später besonders berücksichtigt werden können.

Die Betrachtung des Todes Christi als Opfer, welche der Herr selbst ausgesprochen hat, wird nun, mit Ausnahme von

---

1) Ich muß diese Combination auch im Verständniß des Paulus aufrecht erhalten gegen Weissenbach, Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung. Eine biblisch-theologische Untersuchung (1887). Die in diesem Titel ausgedrückte Disjunction habe ich nicht verschuldet. Wenn ich die Erlösung oder die Rechtfertigung der Einzelnen als solcher nicht als Gedanken des Paulus annehme, vielmehr diese Heilswirkungen Christi auf die Gemeinde beziehe, so habe ich oft genug ausgesprochen, daß darin eben die Einzelnen entsprechend bestimmt sind. Denn die Gemeinde besteht in ihren Gliedern. Der Versuch Weissenbach's mich zu widerlegen, leidet nun im Voraus an der von ihm beliebten Disjunction, welche ich nicht auf mich nehme. Außerdem hat er nicht der Aufmerksamkeit für werth gehalten, was ich S. 22. 23 über den Gesichtskreis der apostolischen Briefe gesagt habe. Er behandelt dieselben als ein Spruchbuch für die melanchthonisch-lutherische Dogmatik, welche, wie es scheint, seinem theologischen Bedürfniß genügt. Gegen diesen Standpunkt mich speciell zu verantworten halte ich für überflüssig; ich müßte sonst das ganze Werk über Rechtfertigung und Versöhnung noch einmal schreiben.

Jakobus und Judas, durch alle Schriftsteller des Neuen Testaments fortgesetzt, zwar mit mancherlei Modificationen und in abgestufter Deutlichkeit, allein doch in so wesentlicher Uebereinstimmung, daß die Untersuchung dieses Gedankenstoffes nicht nach der Rücksicht auf die Einzelnen zersplittert werden darf. Die Uebereinstimmung derselben betrifft auch die hervorragende Werthlegung auf jenen Gedanken für die Gestaltung der christlichen Gesammtanschauung. Daß die Opferidee zur Beurtheilung des Todes Christi auch für Paulus gelte, ist nun neuerdings in Abrede gestellt worden [1]). Es wird darauf hingewiesen, daß die Vorstellung nur sehr selten direct von Paulus ausgesprochen werde, und daß gewisse Aussprüche, die man durch die Opferidee erklärt hat, namentlich Römer 3, 25. 26 auf eine andere Auffassung rechnen. Es ist zunächst nicht möglich, diese Controverse im Einzelnen zu schlichten; jedoch darf bemerkt werden, daß sie auf entgegengesetzten Ansprüchen oder Vorurtheilen beruht, welche im Voraus beurtheilt werden können. Die Ansicht des genannten Gelehrten stützt sich darauf, daß der Gedankenkreis des Paulus möglichst wenig mit den übrigen Schriftstellern des Neuen Testaments gemein habe, daß die Bedeutung einer Idee für den Schriftsteller stets in directem Verhältniß zu dem Maße der Deutlichkeit ihrer Ausführung für uns stehe, endlich daß die Idee der Erlösung oder Rechtfertigung von Paulus in dem Schema der lutherischen Dogmatik auf das einzelne Subject des Gläubigen bezogen sei. Die letztere Voraussetzung ist der Grund, aus welchem Schmidt das Verständniß von Röm. 3, 25. 26 aus dem sechsten Capitel des Briefes zu gewinnen sich zutraut. Deswegen meint er die Opferidee für die Erklärung jener Stelle entbehren zu können. Wenn das Maß der Deutlichkeit eines Gedankens für uns, deren exegetischer Geschmack so oft durch falsche Combinationen verderbt ist, maßgebend sein soll für die Werthschätzung eines Gedankens durch den Schriftsteller, so klingt hierin der alte theologische Grundsatz nach, daß die biblischen Bücher geschrieben seien, um uns für alle Zeiten die heilsame Offenbarung zu vergegenwärtigen. Jenes kritische Argument ist nichts anderes als eine Verkleidung dieser orthodoxesten Hypothese. Ferner die Voraussetzung, daß Paulus in den Centralideen des Christenthums möglichst wenig mit den

1) Richard Schmidt, die Paulinische Christologie (1870) S. 84. 86.

anderen Schriftstellern des Neuen Testaments gemein habe, ist die petitio principii, welche das Verfahren des genannten Gelehrten und mancher Anderen von meinem Wege trennt. In der vorliegenden Einzelfrage ist nun mein Vorurtheil für den starken Einfluß der Opferidee auf die Anschauung des Paulus vom Tode Christi darauf gegründet, daß er ebenso wie die Anderen dem Blute Christi die specifische Heilswirkung beilegt (1 Kor. 10, 16; Röm. 3, 25. 26; 5, 9; Kol. 1, 20), indem überall sonst die Erwähnung des Blutes auf die Bedeutung des Todes Christi als Opfer bezogen ist (1 Petr. 1, 2. 19; Apok. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 1 Joh. 1, 7; 5, 6; Hebr. 9, 12. 14; 10, 19. 29; 12, 24; 13, 12. 20; Eph. 1, 7; 2, 13). Für diese schon früher von mir vertretene Ansicht wird mir nun von dem Genannten ein besonderer Beweis auferlegt, indem er zugesteht, daß wenn jene Behauptung evident ist, sie seiner Erklärung des Paulinischen Gedankenkreises präjudicirt. Ich finde nun, daß es mehr nach dem Verfahren in einem Rechtsstreite als nach der gemeinsamen Erstrebung wissenschaftlicher Erkenntniß schmeckt, wenn mir auf diesem Punkte ein Beweis zugeschoben wird, anstatt daß eine directe Widerlegung meiner Behauptung durch eine andere Erklärung der Formel versucht würde. Dieser Uebergang in ein ganz verschiedenartiges Streitverfahren soll mich nun freilich nicht verleiten, blos die Frage zurückzuschieben, wie denn die Anspielungen des Paulus auf das „Blut Christi" verstanden werden sollen, wenn nicht in der bei den anderen Schriftstellern klar vorliegenden Beziehung. Ich erinnere vielmehr daran, daß die Art des Todes am Kreuz keinen Anlaß zur Hervorhebung dieses Umstandes hat geben können. Jesus ist nicht an Verblutung gestorben, sondern durch die auf die Ueberreizung des Nervensystems folgende Erschlaffung desselben. Die Blutvergießung, welche durch Annagelung der Hände und etwa durch die vorhergegangene Geißelung hervorgebracht war, ist in Wirklichkeit nur eine beiläufige Erscheinung bei der Hinrichtung Jesu, nicht aber die Todesursache für ihn gewesen. Trotzdem sprechen die Apostel von der Blutvergießung als einer mit dem Tode identischen Thatsache. Zweifellos lassen sich die Uebrigen darin durch die Abendmahlsworte Jesu leiten. Daß dies auch für Paulus gilt, ist wegen seiner Gemeinschaft mit den anderen Schriftstellern allein wahrscheinlich, zumal da seine Bekanntschaft mit der Abendmahlsrede feststeht. Oder sollte er mit

dem Ausdruck auf die sprichwörtliche Bezeichnung eines gewaltsam angethanen Todes (Mt. 23, 35; Act. 5, 28; Hebr. 12, 4; Apok. 6, 10) anspielen? Das ist eine Möglichkeit, aber eine leere Möglichkeit, welche die Probe nicht besteht. Oder was sollte es bedeuten, daß Paulus 1 Kor. 10, 16 sagen würde, der Kelch, den wir trinken, sei die Gemeinschaft mit dem von Juden und Heiden über Christus verhängten gewaltsamen Tode? Denn Paulus führt die Vorstellung, daß wir im Blute Christi gerechtfertigt sind (Röm. 5, 9), darauf zurück, daß wir in seinem Gehorsam gerechtfertigt sind (V. 19). Also nicht die Ausnöthigung des Todes, sondern die Bereitwilligkeit zu demselben in Folge des allgemeinen Berufsgehorsams ist der Grund der Schätzung des Todes Christi als eines heilsamen Ereignisses. Dieses aber ist die ideelle Wahrheit der Opfervorstellung. Also wird diese und nichts anderes auch Röm. 3, 25 durch das Wort αἷμα angedeutet sein.

Steht nun die Deutung der heilsamen Wirkung des Todes Christi als Opfers für Paulus ebenso fest, wie für die anderen Schriftsteller des Neuen Testamentes, welche jene Deutung überhaupt unternehmen, so wird es endlich keinem Zweifel ausgesetzt sein, daß die alttestamentliche Ansicht vom Opfer den Maßstab für den Sinn jener Combination abgiebt. Das entspricht der Gemeinschaft der beiden Religionsstufen. Wenn nun diese Annahme im Einzelnen so erprobt werden kann, daß eine andere Erklärung der Aeußerungen der Apostel als unstatthaft erwiesen wird, so wird ja damit nichts weniger gewonnen, als daß die Apostel durch die technische Analyse der Zeugnisse im A. T. ihre Vorstellung vom Opfer Christi zu Stande gebracht haben. Dieses Verfahren ist vielmehr ausgeschlossen, indem die Thatsache jener Uebereinstimmung sich unserer Beobachtung aufdrängt. Die Richtigkeit derselben ist aber auch nicht davon abhängig zu machen, daß die Frage, wie die Apostel zu ihrer Deutung des Todes Christi nach den Maßstäben der Opfervorstellung im A. T. gekommen sind, beantwortet werden müßte. Entweder wird die Deutung des Todes Christi als Opfer mit den entsprechenden Mitteln des A. T. unternommen; oder jene Vorstellung der Apostel bleibt uns überhaupt unverständlich. Näher angesehen aber schließt die specielle Vergleichung des Todes Christi mit solchen Opfern, welche innerhalb der Bundesgemeinschaft Gottes mit dem erwählten Volke stehen, von vornherein die Vermuthung aus,

als ob eine aufklärende Beziehung zwischen dem Sinne des Todes Christi und dem heidnischen Begriffe des Opfers zu entdecken wäre. Zu welchem wüsten Ergebniß die directe Vergleichung heidnischer Opfer mit dem Todesopfer Christi führt, kann man an einer Schrift von Ernst von Lasaulx[1]) lernen; an dem Resultat derselben aber ist neben anderen Gründen der Umstand schuld, daß der Abstand der alttestamentlichen Religion von der heidnischen und der ausschließliche directe Zusammenhang des Christenthums mit jener ignorirt wird.

Denn es ist gewiß nicht zufällig, daß die Abendmahlsworte des Herrn selbst (Mc. 14, 24) seinen Tod in Vergleichung mit einem bestimmten Opfer im Alten Testament stellen, in eine Beziehung, welche auch in der abweichenden Wendung sicher gestellt ist, in der Paulus (1 Kor. 11, 25) die Worte Christi mittheilt. Und zwar ist der Umstand, daß das Bundesopfer des Mose (Exod. 24, 3—11) natürlich keine gleichartige Wiederholung zuließ, für die Einzigkeit des Opfers Christi so entscheidend, daß dieses gleich an dieser Stelle hervorgehoben werden darf. Zugleich ist klar, daß Jesus das Opfer seines Lebens auf die Gründung des neuen Bundes bezieht, welchen Jeremia (31, 31) verheißen hat, und welcher seine Grundbedingung in der dem Volke zu gewährenden allgemeinen Sündenvergebung besitzt. Wenn also überhaupt eine Vergleichung des Todesopfers Christi mit Sühnopfern heidnischer Völker den Aposteln zuzutrauen wäre, so wird dieselbe durch die vorherrschende Vergleichung mit dem Bundesopfer des Mose in die Ferne gerückt. Neben den so beziehungsreichen Abendmahlsworten Jesu kann die analoge Aeußerung bei Joh. 17, 19: ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ — nicht in selbständigen Betracht kommen, theils weil sie weniger bestimmt ist, theils weil sie einen Gegensatz gegen die alttestamentlichen Opfer im Allgemeinen andeutet, welcher eine spätere Reflexion verräth. In diesem Satze sind die allgemeinen Beziehungen des im freiwilligen Sterben zu vollziehenden Opferactes bezeichnet, welche zu den Abendmahlsworten passen, weil sie in denselben vorausgesetzt werden. Auf dem Boden der mosaischen Gesetzgebung bedeutet ἁγιάζειν jede Handlung, durch welche eine

1) Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniß zu dem Einen auf Golgatha. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. 1841.

Sache oder eine Person Gott als Eigenthum zugeeignet wird, also sowohl die geordnete Darbringung einer Gabe an Gott (Exod. 13, 2), als auch die Einweihung eines Priesters zum speciellen Dienste Gottes (28, 41). Wo es nun, wie im Falle Jesu, auf die freiwillige Zueignung des eigenen Lebens an Gott ankommt, da trägt das Object der Handlung nothwendig die Merkmale jener beiden Fälle zugleich und ohne Möglichkeit der Unterscheidung an sich. Es ist also dem Sinne nach gleichgiltig, ob man den Ausspruch Jesu nach dem zweiten Vorbilde auf die Vorbereitung zum Priesterdienst deutet, dessen Opferobject sein eigenes Leben ist, oder, nach dem ersten Vorbilde, auf die Darbringung seines eigenen Lebens als Gabe an Gott, in welcher Jesus selbst Priesterdienst verrichtet. Auch die Angabe des Zweckes der Selbstheiligung Jesu entspricht der unumgänglichen Analogie mit dem Zwecke der gesetzlichen Opfer. Ausdrücklich ist allerdings im Gesetze der allgemeine Zweck der Opfer nicht als der der Heiligung der betheiligten Israeliten bezeichnet. Aber wenn dies die ausgesprochene Bestimmung der Lustrationen ist (Exod. 19, 10. 14; Jos. 7, 13), und wenn das ganze Leben des Volkes unter die Forderung gestellt wird, heilig zu sein, so müssen die den Lustrationen im Allgemeinen gleichartigen Opferhandlungen, die in der Ordnung des Lebens der Israeliten so bedeutsam hervortreten, auf denselben Zweck der Heiligung direct bezogen sein. Jesus hat also, um die Wirkung seines Lebensopfers zum Heile der Jünger zu bezeichnen, nur den Ausdruck gewählt, welcher sich aus dem Zusammenhange der mosaischen Opferordnung mit dem Werthe der Bundesreligion überhaupt ergab. Dagegen dürfte die deutliche Entgegensetzung des allein zur wirklichen Heiligung dienenden Opfers Jesu gegen die nur scheinbar wirksamen Opfer im alten Bunde als ein den Gedanken schärfender Zusatz des Berichterstatters angesehen werden, da dieses Maß der Beurtheilung alttestamentlicher Institute, auch wenn es dem Standpunkte der Apostel entspricht, doch in dem Gesichtskreise Jesu sonst nicht hervortritt.

Daß der Tod Christi zum Besten, zum Heile der Gläubigen erfolgt ist, ist der äußerlichste Punkt, in welchem sich die Aussagen des Petrus und des Paulus mit dem eben besprochenen Worte Jesu berühren (1 Thess. 5, 10; 2 Kor. 5, 14. 15; Röm. 5, 8; 8, 32; 14, 15; 1 Petr. 2, 21; 3, 18). Denn daß die Präposition ὑπέρ an diesen Stellen nur jenen Sinn hat und nicht anstatt

bedeutet, wie die alte theologische Schule zu Gunsten ihres Begriffs von Stellvertretung annahm, folgt einfach aus 2 Kor. 5, 15: τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Denn wenn es von vorn herein ein erträglicher Gedanke sein mag, daß Jesus anstatt der gläubig gewordenen Sünder gestorben ist, um ihnen das Sterben zu ersparen, so würde die analoge Behauptung, daß Jesus auch anstatt der Gläubigen auferweckt worden sei, dem Sinne des Paulus völlig zuwider sein. Denn die dem Satze entsprechende Folgerung, daß demgemäß die Gläubigen selbst nicht auferweckt zu werden brauchten, würde den Heilsglauben des Paulus und gerade auch die Wahrheit der Auferweckung Jesu aufheben. Tiefer als diese blos das Factum des Sterbens Jesu bezeichnenden Aussagen gehen nun diejenigen, in welchen das Todesleiden der freien thätigen Hingebung Jesu untergeordnet wird. Er hat zum Besten des einzelnen Gläubigen und der Gemeinde sich selbst in den Tod übergeben (Gal. 2, 20; Eph. 5, 25), auf Anlaß unserer Sünden (Gal. 1, 4). Specificirt wird diese Behauptung durch die Bezeichnung des Opfers, sofern Christus im Sterben das Object seiner eigenen Darbringung an Gott ist. Er ist deshalb im Allgemeinen προςφορά (Eph. 5, 2; Hebr. 9, 14. 28; 10, 10. 12. 14), im Besondern blutiges Opfer, θυσία (Eph. 5, 2; Hebr. 9, 26; 10, 12; vgl. 1 Kor. 5, 7). Wie nun die Merkmale des Sterbens im Allgemeinen an den Erscheinungen des Leibes hervortreten und deshalb der Tod Jesu speciell auf den Leib bezogen wird (1 Petr. 2, 24; Röm. 7, 4; Kol. 1, 22; 2, 11; Eph. 2, 16), so wird auch einmal direct von der προςφορὰ τοῦ σώματος gesprochen (Hebr. 10, 10). Vorherrschend aber knüpft sich das Prädicat des Opfers für Christus an die den Tod am Kreuze begleitende Blutvergießung, weil das gleiche Merkmal die Thieropfer des Alten Testaments von den übrigen unterschied (S. 163). Endlich da das Kreuz der Ort des Opfertodes Christi war, wird dasselbe als Organ des Heilserfolges, als Gegenstand christlicher Verkündigung und heilsamen Glaubens wie verderblicher Widersetzlichkeit genannt, weil die volle Vorstellung vom Opfertode Christi damit verbunden ist (1 Kor. 1, 17. 18; Gal. 6, 14; Kol. 1, 20; Eph. 2, 16; Phil. 3, 18). Sofern Jesus als Subject seiner Selbstdarbringung näher betrachtet wird, ergiebt sich seine Qualität als Priester neben der als Opfer. Indessen nur der Verfasser des Hebräerbriefes ist

in der Deutung der Heilswirkung des Todes Jesu dieser Anschauung nachgegangen, obgleich sie dem Paulus bei seiner ausdrücklichen Anerkennung der Selbstthätigkeit Jesu in dem Acte des Todesopfers ebenso nahe gelegen hätte. Indessen ist Paulus auf eine nicht minder kühne Combination bedacht gewesen, indem er in der Anschauung des am Kreuze hängenden, mit Blut bedeckten Sterbenden mit den Merkmalen des Opfers die der Kapporeth vereinigt findet (Röm. 3, 25). Denn nicht nur bedeutet das Wort ἱλαστήριον, welches Paulus an jener Stelle von Christus prädicirt, überall im Alten wie im Neuen Testament (Exod. 25, 17—20; 30, 6; Philo de vita Mosis III. p. 668. Hebr. 9, 5) jenes ausgezeichnete Geräth über der Lade des Zeugnisses in dem Allerheiligsten, sondern der Zusammenhang der Aussage des Paulus fordert, wie bewiesen werden wird, gerade jenen und nur jenen Sinn des Wortes.

23. Die Deutung des Todes Christi als Opfer wird ferner specialisirt, indem jener Act als das Gegenbild verschiedener Arten alttestamentlicher Opfer angesehen wird. Indirect durch Jesus selbst in den Abendmahlsworten, direct im Hebräerbrief (9, 15—21) wird sein Sterben als Bundesopfer dem von Mose am Sinai dargebrachten (Exod. 24, 3—11) gleich- und gegenübergestellt. In dieser Eigenschaft vermittelt das Todesopfer Jesu die Bereitschaft der von Gott durch ihn berufenen, freilich erst ideell gesetzten Gemeinde zu dem Bunde mit Gott oder zu dessen Eigenthum. Weil erst unter der Voraussetzung des Bundesopfers und der darin ausgedrückten Absicht des Bundesgehorsams das erwählte Volk wirklich als das Eigenthum Jahwe's erscheint, deshalb gilt nun auch von dem Mittler des neuen Bundes in Hinsicht seines blutigen Opfers, daß er τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου (Apgsch. 20, 28). Das Nomen περιποίησις nämlich bedeutet Maleachi 3, 17; 1 Petr. 2, 9 als Uebersetzung von סְגֻלָּה die besondere Bestimmung der zum Bunde Erwählten als Gottes Eigenthum. Da nun dieser neue Bund nach Jerem. 31, 31—34 auf die göttliche Verheißung der Sündenvergebung gegründet ist, so wird diese auch durch das im Tode Jesu vollbrachte Bundesopfer gewährleistet (Hebr. 9, 15), obgleich dasselbe seiner alttestamentlichen Art nach nicht Sündopfer, sondern Brand- und Heilsopfer

ist (Exod. 24, 5). Deshalb ist auch der Zusatz zu den Abendmahlsworten bei Matthäus (26, 28) εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν als eine richtige Ergänzung zu verstehen, sofern man ihn auf den Charakter des von Jesus gemeinten neuen Bundes zurückführt. Das Bundesopfer des Mose zeichnet sich vor den gesetzlich geordneten Opfern dadurch aus, daß das Thierblut nicht blos um den Altar, sondern auch über das umherstehende Volk gesprengt wird (Exod. 24, 8). Wenn deshalb im Hebräerbrief (10, 22; 12, 24) und 1 Petr. 1, 2 das Bild einer Besprengung der Gläubigen mit dem Blute Christi aufgestellt wird (ῥαντισμός), um die Wirkung seines Opfers zur Reinigung oder Herstellung des Gewissens zur Anschauung zu bringen, so ist auch hiefür die Vergleichung desselben mit dem Bundesopfer des Mose der leitende Gedanke (Hebr. 9, 19. 20).

Während also die eigenthümliche Art des neuen Bundes den Gedanken begründet, daß Christi Tod als Bundesopfer die Sündenvergebung wirkt, so erscheint eine andere Zurückführung dieser Wirkung auf den Typus alttestamentlicher Ordnung in der Anschauung vom Tode Christi als Sündopfer, insbesondere in der Gleich- und Gegenüberstellung desselben mit dem jährlichen Sündopfer für das israelitische Volk am Jom Hakkippurim. Es bedarf keiner nähern Erörterung darüber, daß nur das mosaische Sündopfer für das ganze israelitische Volk als Typus eines Opfers zu Gunsten der Gesammtheit der Gläubigen dienen konnte. Deshalb kam es aber darauf an, auch an dem Todesopfer Jesu etwas aufzuzeigen, was dem für jenes jährliche Sündopfer vorgeschriebenen eigenthümlichen Ritus entspräche. Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser des Hebräerbriefes (9, 1—14. 24. 28; 10, 1—18) mit möglichster Genauigkeit unterzogen. Zum jährlichen allgemeinen Sündopfer (Lev. 16) gehört, daß der Hohepriester das Opferblut auch an die im verschlossenen Allerheiligsten enthaltene Kapporeth sprenge, an das höchste Symbol göttlicher Gegenwart in der israelitischen Gemeinde. Indem aber Christus Hoherpriester Melchisedekischer Ordnung ist, bestimmt zur Aneignung der höchsten geistigen und ewigen Güter für die Gläubigen, so bezieht sich auch der an seine Selbstdarbringung geknüpfte Dienst auf das himmlische Vorbild der Hütte der Zusammenkunft, wo Gottes Gegenwart eigentlich gedacht werden muß; und deshalb ist sein Opfer nicht mit der Darbringung seines Leibes am Kreuze (9, 28;

10, 10) erschöpft; sondern die von seinem Sterben untrennbare Auferstehung führt ihn direct durch die Reihe der Himmel dahin, wo er als Träger seines vergossenen Blutes vor Gott erscheint, um durch diesen Act sein Opfer zu vollenden. Diese Ausführung der typischen Analogie, welche, wie später gezeigt werden soll, in einem Punkte von der Ordnung des Vorbildes abweicht, ist von dem Gedanken beherrscht, daß nicht die Blutvergießung überhaupt das Merkmal eines legitimen Opferactes ist, sondern erst die Vergießung oder Darbringung des Blutes an der richtigen Stätte, welche die Stätte der legitimirten Gegenwart Gottes ist. Wenn also Christi Opfer als das Gegenbild des jährlichen allgemeinen Sündopfers nach mosaischer Gesetzgebung erwiesen werden soll, so gehört dazu nothwendig die Gewähr, daß und wie das Blut des Geopferten vor das Angesicht Gottes gekommen ist.

Nach diesem Maßstabe läßt sich auch entscheiden, wie die Anspielung des Paulus auf den Opferact Christi zur Begründung der δικαίωσις und der ἀπολύτρωσις (Röm. 3, 24—26) zu verstehen ist. Es handelt sich in dieser Stelle darum, ob ἱλαστήριον nach hellenischem Sprachgebrauch Sühne, Sühnmittel bedeutet, oder ob es dem Sprachgebrauche folgt, welcher sonst im Neuen Testament und bei den LXX. gilt (S. 168), nämlich daß es die Kapporeth, den Träger der göttlichen Gnadengegenwart bedeutet. Das Wort bezeichnet jedenfalls die Qualität, in welcher Gott Jesus von sich aus öffentlich ausgestellt hat, und welche zweckmäßig dazu ist, daß Gott in dieser Handlung seine Gerechtigkeit bethätigte. Diese Bethätigung besteht aber, da εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ durch εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ wieder aufgenommen wird, in der Gerechtsprechung der an Jesus Glaubenden. Deshalb ist der Werth Jesu, der vorher als ἱλαστήριον angegeben war, schon im Voraus durch die Beziehung auf die Gläubigen bedingt worden; Jesus ist als ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως von Gott öffentlich ausgestellt. Hingegen muß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι von προέθετο abhängig gedacht werden als Ausdruck davon, daß dieses Thun Gottes mit der Erscheinung des vergossenen Blutes bei der Kreuzigung Christi zeitlich und irgendwie sachlich zusammentrifft. Denn da die Worte nicht von διὰ τῆς πίστεως abhängen können, welches durch die Beziehung auf den Werth der Sache

zu bestimmen ist, so können sie auch nicht in grammatischer Coordination mit διὰ τῆς πίστεως zu ἱλαστήριον gehören. Denn mag dies bedeuten, was es kann, so müßte man erwarten, daß die Hinweisung auf einen objectiven Umstand, wie die Blutvergießung ist, unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Anordnung der ideellen Beziehung auf den subjectiven Glauben vorangestellt wäre. Endlich liegt keine Nöthigung vor, die Worte mit „in Kraft seines Blutes" zu übersetzen, oder man müßte schon über den Sinn von ἱλαστήριον in einer Richtung entschieden haben, welche noch fraglich ist. Denn für ἱλαστήριον ist die Bedeutung Sühnopfer zwar im heidnischen Sprachgebrauch nachgewiesen, für eine Gabe, durch welche der Zorn der Götter gestillt, und dieselben gnädig gestimmt werden. Allein von diesem Sinne darf höchstens erst dann Gebrauch gemacht werden, wenn die Erklärung des Wortes ἱλαστήριον als Kapporeth zu keinem Verständniß des Satzes führen würde. Gegen die Möglichkeit jener Erklärung aber kommen die Einwendungen Hofmann's nicht in Betracht, daß die Vorstellung des Opfers als einer Darbringung mit διὰ τῆς πίστεως unverträglich sei, und daß ἐν τῷ αἵματι zwar zur Vorstellung eines Sühnopfers passen würde, aber dabei sich von selbst verstehe. Vielmehr wenn ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zum ganzen Satz gehört, so wäre es nur passend, daß Paulus die Geltung Jesu als Sühnopfer an die Anschauung seiner Blutvergießung knüpfte, mag sich dies auch für den allgemeinen Begriff des Sühnopfers von selbst verstehen. Auch die Bedingtheit seiner Opferqualität διὰ πίστεως wäre nicht anstößig, da Gottes Anordnung die Opferqualität Jesu nur begründen kann, indem Menschen dieselbe als giltig für sich anerkennen. Aber wie gesagt, die heidnische Bedeutung des streitigen Wortes dürfte erst dann für die Erklärung des Ausspruches probirt werden, wenn die biblische Bedeutung sich an dieser Stelle als gänzlich unbrauchbar erwiesen hätte.

Das artikellose ἱλαστήριον, welches als die Qualität Christi ausgesprochen wird, hat natürlich den Werth eines Gattungsbegriffes. Es bezeichnet nicht das einzelne materielle Geräth, welches bei den LXX. so heißt, als solches, sondern die ideelle Bestimmung, welche der Israelit mit der Vorstellung jenes Geräthes verband. Diesen Vorbehalt befolgt man ja auch bei der Erklärung der Beziehung von προςφορὰ καὶ θυσία εἰς ὀσμὴν εὐωδίας auf Jesus (Eph. 5, 2). Nun besteht der ideelle Werth

des Geräthes, welches τὸ ἱλαστήριον hieß, darin, daß die Gegenwart des gnädigen und bundestreuen Gottes in der israelitischen Volksgemeinde an dasselbe geknüpft war (Exod. 25, 22; Num. 7, 89; Ps. 99, 1). Denn auf dem Deckel der Lade des Zeugnisses in dem dunkeln Allerheiligsten thronte die δόξα Gottes, die Rauchsäule zwischen den getriebenen Cherubimbildern, welche deshalb χερουβὶμ δόξης heißen (Hebr. 9, 5). Paulus konnte nun die Qualität Jesu mit dem Ausdrucke bezeichnen, der jeden Israeliten an die Gnadengegenwart Gottes erinnerte. Denn auch sonst bezeichnet er den Werth Jesu, als der vollständigen Offenbarung Gottes mit demselben Worte, welches für die Gotteserscheinung in der mosaischen Epoche gebraucht wird; es kommt ihm an auf die Erkenntniß τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Kor. 4, 6), und hierin findet er seine volle Befriedigung (Phil. 4, 19). Konnte also Paulus wegen dieses ideellen Werthes Christi, welcher dem ideellen Werthe der Kapporeth gleich ist, ihn nach dem für diese geltenden griechischen Ausdruck bezeichnen, so wird in dem vorliegenden Satze zugleich die Entgegensetzung angedeutet, welche neben der Gleichheit des Werthes zwischen Christus und dem Geräthe der alten Zeit obwaltet. Dieses war im Dunkel der Hütte verborgen; der neue Träger der göttlichen Gegenwart aber ist als solcher von Gott öffentlich ausgestellt worden. Da jedoch dieser Werth Christi ebenso wenig sinnenfällig ist, wie die alttestamentliche Werthschätzung der Kapporeth abgesehen von dem religiösen Glauben feststand, so ist die Verbindung ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως zur Bezeichnung der Qualität Christi durchaus angemessen. Durch diese Erörterung ist die Möglichkeit bewiesen, das Prädicat Christi nach der biblischen Bedeutung des Wortes ἱλαστήριον zu verstehen. Ich kann keinen Gebrauch von der gegen mich gerichteten Bemerkung Hofmann's machen, daß die Kapporeth in diesem Zusammenhange keinen Falls als Träger der Gegenwart Gottes in Betracht komme, sondern nur in ihrer durch den Namen ἱλαστήριον benannten Bedeutung. Diese unbewiesene Versicherung ist ohne alle Bedeutung, da feststeht, daß bei dem Worte ἱλάσκεσθαι und seinen Ableitungen die LXX. wie die Schriftsteller des Neuen Testaments etwas anderes gedacht haben, als das griechische Wort bedeutet. Der Gedanke des entsprechenden hebräischen Wortes und der Sinn dieser griechischen Wörter sind geradezu incongruent; es kommt

also gerade in diesem Falle darauf an, von dem Wortsinn der griechischen Wörter abzusehen und die Gedankenverbindungen zu ermitteln, welche dem geborenen und im Alten Testament heimischen Hebräer möglich waren. Oder wenn ich die Aeußerung Hofmann's nicht als Ausdruck momentaner Verlegenheit, sondern als Ausdruck eines allgemeinen Grundsatzes ansehen soll, so besorge ich, daß eine auf den bloßen Wortsinn und nicht auf die ideellen Beziehungen gerichtete Erklärung von Eph. 5, 2 ein sehr auffallendes Resultat ergeben würde.

Die vorgetragene Erklärung von ἱλαστήριον ist also möglich nach Maßgabe der logischen Verhältnisse des Satzes und der analogen Würdigung der Person Christi, welche Paulus in anderen Briefen ausspricht. Sie ist nothwendig im Verhältniß zu dem Zwecke εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Derselbe ist so ausgesprochen, daß seine Erreichung mit der Handlung προέθετο zusammenfällt. Die Gerechtigkeit Gottes bedeutet nun nach dem Sprachgebrauch des Alten und des Neuen Testaments (S. 118) das der Normalität Gottes und dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerechte Verfahren, und ist in Hinsicht dieses Zieles von der Gnade nicht zu unterscheiden. Daß diese Bedeutung hier gilt, ergiebt sich aus der Wiederaufnahme der Zweckbestimmung am Schlusse des Satzes und der Specificirung der Wirkung der Gerechtigkeit als Gerechtsprechung oder Sündenvergebung für die an Christus Glaubenden. Diese Zweckbestimmung steht aber nur dann in Congruenz mit den vorhergehenden Theilen des Satzes, wenn Christus durch das Prädicat ἱλαστήριον als Vertreter Gottes charakterisirt ist. Dieses findet aber statt, indem er durch diese Bezeichnung der Kapporeth verglichen und durch προέθετο diesem Symbol der beschränkten Gnadenoffenbarung als der Träger der universell gerichteten Gnade entgegengesetzt wird. Also ist diese Erklärung als nothwendig erwiesen. Nun kommt jedoch noch Folgendes in Betracht. Im mosaischen Cultus wird die Kapporeth nur durch das jährliche Sündopfer für das ganze Volk berührt, indem das Opferblut an sie gesprengt wurde. Unter dieser Bedingung wurde die an jenes Symbol geknüpfte Gnadengegenwart Gottes wirksam zur Vergebung der Sünden des Volkes. Diesen Zug des Vorbildes wahrt Paulus, indem er ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu προέθετο hinzufügt. Die Blutvergießung an dem Leibe des Gekreuzigten, welche gleichzeitig mit der öffent-

lichen Ausstellung des Vertreters Gottes am Kreuze stattfindet, ist die gesetzmäßige Bedingung, unter welcher Gott in diesem seinem Vertreter seine Gerechtigkeit zur Sündenvergebung für die neue Gemeinde bethätigt. Christus also wird in der öffentlichen Ausstellung am Kreuz zugleich als Träger der Gnadengerechtigkeit Gottes und als Opfer in der Vertretung seiner Gemeinde gedacht. Indem sein Blut an seinem Leibe geflossen ist, wird die gesetzliche Bedingung erfüllt, daß die Blutvergießung an die eigentliche Stätte der Gegenwart Gottes gebracht werde. Paulus wendet also ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes den Typus des jährlichen allgemeinen Sündopfers auf Christus an. Aber indem er das höhere Gegenbild der Kapporeth nicht im himmlischen Throne Gottes, sondern in Christus als dem Träger der göttlichen δόξα oder dem Ebenbilde des Vaters sucht, so findet er die zum Zwecke der allgemeinen Sündenvergebung gereichende Vergießung des Opferblutes Jesu schon in dem Momente der öffentlichen Ausstellung desselben am Kreuze, und verlegt sie nicht, wie Jener, in die Erhöhung des Auferstandenen zum Himmel. Paulus hat in dem Satze des Römerbriefes eine Combination gebildet, welche an unsere Phantasie eine starke Zumuthung stellt. Aber weil dieses der Fall ist, ist jene Combination nicht schon unwahrscheinlich. Oder ist sie kühner als die Identificirung von Priester und Opfer in der Person Jesu? Oder ist unsere Gewöhnung oder Nichtgewöhnung der sichere Maßstab dafür, was der durch Typen geleiteten Anschauungsweise der Apostel zuzutrauen ist?

Ob auch 2 Kor. 5, 21 durch das Prädicat ἁμαρτία Christus als Gegenbild der Sündopfer des Alten Testaments bezeichnet wird oder nicht, ist streitig. Dafür spricht die Bedeutung des angegebenen Zweckes, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ, sowohl an sich als auch wegen der Beziehung des V. 21 auf V. 19. Denn die Gottesgerechtigkeit, welche die Christen in Christus geworden sind, ist der Stand der Sündenvergebung, nach durchgehender Ansicht des Paulus. Nun findet hier die Aufforderung in V. 20: werdet versöhnt mit Gott, ihr Motiv darin, daß Gott Christus zu etwas gemacht hat, was zum Zwecke unserer Rechtfertigung dient; so wie es vorher V. 19 hieß, Gott habe in Christus die Welt mit sich wieder versöhnt, indem er den Menschen die Uebertretungen nicht anrechnete. Rechtfertigung

und Sündenvergebung aber finden ihre Begründung in Christus durch seine Qualität als Opfer. Also ist zu erwarten, daß auch hier dieser Mittelbegriff seine Anwendung finde. Derselbe kann nun in dem Worte ἁμαρτία ausgedrückt sein, welches in den LXX. wenigstens einigemale (Lev. 5, 9; 6, 25) das Sündopfer bezeichnet (vgl. ὁ μόσχος τῆς ἁμαρτίας Exod. 29, 36; Lev. 4, 20. 33), während dasselbe freilich regelmäßig περὶ ἁμαρτίας heißt. Diesen Erwägungen tritt jedoch eine andere Rücksicht entgegen. Die beiden Prädicate Christi τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν und ἁμαρτίαν sind durch ihre rhetorische Stellung im Satze so auf einander bezogen, daß sie nur in einem charakteristischen Gegensatze zu einander verstanden werden sollen. Dieser aber wird nicht durch die Bedeutung von ἁμαρτία als Sündopfer erreicht, sondern nur durch die gewöhnliche Bedeutung als Sünde. Diese Erklärung kommt also darauf hinaus, daß Christus nach Gottes Anordnung bei seiner Sündlosigkeit durch die Erfahrung des Todes, welcher sonst immer Folge von Sünde ist, als Sünder erschienen sei; aber nun zu dem Zwecke, daß wir Gottesgerechtigkeit in ihm würden. Mag also diese Erklärung unumgänglich sein, so leuchtet die Zweckmäßigkeit jenes Mittels zu diesem Erfolge nicht von selbst ein. Man bedarf ohne Widerrede noch eines Mittelgedankens, um die kurz hingeworfene Andeutung des Paulus zu verstehen. In diesem Sinne vergleicht man regelmäßig Gal. 3, 13. 14. Allein das Gefüge dieses Gedankens ist nicht gleichartig. Es heißt, daß Jesus in seinem Kreuzestode wirklich den Gesetzesfluch an sich erfahren, und dadurch die Juden von diesem Verhängniß befreit habe, damit die Heiden den Abrahamssegen erführen. Hingegen 2 Kor. 5, 21 heißt es, daß Jesus in seinem gewaltsamen Tode als Sünder blos erschienen sei, damit wir die Gottesgerechtigkeit gewännen. Die Dimensionen und Verhältnisse beider Sätze sind überhaupt, besonders aber darin verschieden, daß in dem einen Urtheil ein wirkliches, in dem andern nur ein scheinbares Verhängniß über Christus ausgesprochen wird. Ich wüßte also nicht, welche Hilfe zum Verständniß des vorliegenden Satzes von dorther gewonnen werden könnte. Um so weniger aber ist eine solche zu erwarten, als der Satz im Brief an die Galater gar keine Beziehung zum Opferbegriff in sich schließt, während der Zweck ἵνα γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ die Opfervorstellung als Voraussetzung fordert. Soll

also dieser Satz verstanden werden, so muß er hiedurch ergänzt werden, auch wenn das Prädicat ἁμαρτία nicht in der Bedeutung des Sündopfers genommen wird. Der doppelte Contrast zwischen dem sündlosen Charakter Christi und seiner im Tode über ihn verhängten Sündererscheinung, und zwischen dieser und der uns dadurch verliehenen Gottesgerechtigkeit ist offenbar von Paulus beabsichtigt. Aber dieser Erfolg der im Tode Christi ausgeprägten Sündererscheinung ist doch nur denkbar, wenn zugleich der Opferwerth seiner freiwilligen Unterwerfung unter den Tod vorgestellt wird.

An der Stelle Röm. 3, 24—26 ist die Rechtfertigung, welche mit der Nichtanrechnung der Sünden gleichbedeutend ist (Röm. 4, 6—8), von der Bedeutung Christi als Gegenbild des allgemeinen Sündopfers im mosaischen Cultus abhängig gemacht. Hingegen muß es unentschieden bleiben, ob die gleichnamigen Wirkungen, welche 2 Kor. 5, 19. 21 bezeichnet werden, den bestimmten Typus des Sündopfers oder den Gedanken des Opfers des neuen Bundes voraussetzen. Ebenso muß geurtheilt werden über χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα (Kol. 2, 13), welches, im Verhältniß zu dem leitenden Verbum συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, das ein Attribut der Auferweckung Jesu bezeichnet, und zusammen mit dem folgenden coordinirten Participium ἐξαλείψας ein Attribut des der Auferweckung Jesu vorhergehenden Todesmomentes bildet. Denselben Grund setzt die übereinstimmende Aussage Kol. 1, 14; Eph. 1, 7 voraus ἐν ᾧ ἔχομεν — τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν (παραπτωμάτων), wobei zunächst von dem vorhergehenden τὴν ἀπολύτρωσιν abgesehen wird. Im Hebräerbrief erscheint dieser Ausdruck der Opferwirkung in der von den Opfern des Alten Testamentes abstrahirten Regel; χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (9, 22), und da in dem Opfertod Christi die Begründung des neuen Bundes nachgewiesen ist, in welchem nach den Worten des Jeremia Gott der Sünden grundsätzlich nicht mehr gedenkt, so wird daraus gefolgert: ὅπου ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας (10, 15—18). Sonst bedient sich der Verfasser des Hebräerbriefes anderer directer Aussagen über die Wirkung des Sündopfers Christi. Von ihnen ist wesentlich gleichartig mit jener Formel der Satz: εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται (9, 26), ferner die wiederholte Aussage, daß Christus den καθαρισμὸς τῶν

ἁμαρτιῶν, die Reinigung von den Sünden, vollzogen habe (1, 3), speciell, daß das Gewissen durch das Blut Christi von den νεκρὰ ἔργα gereinigt sei (9, 14, vergl. 10, 2). Denn damit sind auch 6, 1 nothwendig und ausschließlich die Sünden als solche Werke bezeichnet, welche dem Charakter des lebendigen Gottes (3, 12) widersprechen. Die Reinigung von den Sünden wird im Gesetz über den Jom Hakkippurim (Lev. 16, 30) so ausdrücklich als der Erfolg des jährlichen allgemeinen Sündopfers hervorgehoben, daß die Uebertragung dieses Attributes auf das mit jenem verglichene Sündopfer Christi nicht auffallen kann. Auch Petrus (3, 18) stellt durch die Verbindung Χριστὸς περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε das Leiden und den Tod unter die Kategorie des Sündopfers. Endlich stützt sich auf dieselbe Anschauung die zweimalige Bezeichnung Jesu in dem ersten Briefe des Johannes als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (2, 2; 4, 10; vgl. 1, 7), welcher Formel sich noch im Hebräerbrief (2, 17) die Zweckbestimmung der Hohenpriesterwürde Christi εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ anschließt.

Ferner sind die Anspielungen auf eine dritte Art des Opfers vorzuführen, unter deren Anschauung der Tod Christi ebenfalls gestellt wird. Diese ist das Passahopfer. Bekanntlich giebt die Jahreszeit des Todes Christi den Anlaß zu dieser Anschauung. In verschiedener Weise wird nun auch dies Attribut mit der Wirkung der Erlösung von Sünden verbunden; diese Gedankenfolge ist aber in dem Maße schwierig zu verstehen, als sie von den Verhältnissen des Vorbildes sich entfernt, welches ja doch nicht den Charakter des Sündopfers, sondern den des Heilsopfers an sich trägt. Sehr einfach ist freilich die Darstellung des Paulus 1 Kor. 5, 6—8. Unser Passah ist geopfert, nämlich Christus; seitdem sind wir in der Feier der ungesäuerten Brote begriffen, wegen deren der alte Sauerteig aus dem Gebrauche und aus den Häusern geschafft werden mußte (Exod. 12, 15). Nun aber ist für die Christen die Schlechtigkeit und Bosheit der alte Sauerteig, also folgt aus dem durch das Passahopfer in Christus bezeichneten Charakter der gegenwärtig die Christen beschäftigenden Feier, daß die Enthaltung von jenen Untugenden und die Uebung von Aufrichtigkeit und Wahrheit eintreten muß. Diese Darstellung knüpft an den Passahcharakter des Todes Christi nur die Aufforderung an die Gemeinde, sich vor Sünden zu hüten und gewisse Sünder

auszuscheiden, und erreicht diesen Zweck auch nur durch die Deutung des zeitlichen Zusammenhanges der beiden Feste des ersten israelitischen Monats.

Anders beschaffen ist die Aussage des Petrus im ersten Briefe 1, 18. 19. Daß dieselbe aus der Vorstellung vom Opfer Christi hervorgegangen ist, ist an der Hervorhebung des Blutes zu erkennen, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ. Schon hiedurch ist es verboten, bei der Bezeichnung Christi als des fehllosen Lammes, durch welche das Prädicat des Blutes, τίμιον, begründet werden soll, an den Knecht Gottes zu denken, der wegen seiner Geduld mit einem Schlachtschafe nur verglichen wird (Jes. 53, 7). Außerdem aber erlaubt der technische Ausdruck ἀμνός an sich, so wie die denselben begleitenden dem Opferritual angehörenden Beiwörter nur jene Deutung. Die Gründe, mit denen z. B. Schott [1]) die Anspielung auf die Weissagung des zweiten Jesaia dem Text vindiciren will, sind mir unverständlich; nur so viel ist mir klar, daß er den Zusammenhang der Sätze V. 17—21 nicht richtig bestimmt hat. Der Satz εἰδότες (V. 18) motivirt allerdings nicht, wie die Meisten annehmen, die vorhergehende Aufforderung: ἐν φόβῳ ἀναστράφητε; denn dieselbe hat schon ihr Motiv an dem vorhergehenden εἰ ἐπικαλεῖσθε πατέρα κτλ. Jener Participialsatz motivirt aber auch nicht, wie Schott ebenfalls in unverständlicher Weise vorschlägt, den Causalzusammenhang zwischen den Theilen von V. 17, sondern er motivirt die von Petrus bei den Lesern vorausgesetzte Thatsache, daß sie den unparteiischen Richter als Vater anrufen. Wenn die Stellung der Sätze dies als fernliegend erscheinen läßt, so entspricht sie doch der Diction des Petrus auch in V. 22. 23, wo das Participium ἀναγεγεννημένοι (V. 23) nur das Motiv für die im Vordersatz von V. 22 gemachte Voraussetzung τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ausdrückt. In jenem Falle wird nun die Vaterschaft Gottes, welche die Leser durch die Art ihrer Anrufung desselben in Anspruch nehmen, auf ihr Bewußtsein davon begründet, daß Gott sie von ihrem angestammten nichtigen Wandel durch das Opferblut Christi befreit habe. Sowie indirect hierin liegt, daß die Vaterschaft Gottes für die Leser keine natürliche ist, daß sie sich vielmehr durch Beendigung eines von den Vätern überkom-

1) Der erste Brief Petri erklärt. S. 66.

menen (πατροπαράδοτος) Zustandes der Leser bekundet, so wird man durch den Satz ἐλυτρώθητε κτλ. auf ein bestimmtes Vorbild hingewiesen, welches Schott nicht erkannt hat. Sowie die Befreiung aus dem nichtigen Wandel in Aegypten (Num. 11, 18) die Vaterschaft Gottes gegen das israelitische Volk bewährte (Exod. 4, 22), so wissen sich auch die Christen durch Gott aus ihrer Art von nichtigem Wandel befreit. Und zwar diente dazu das Opferblut Christi, welches nicht, wie Gold und Silber, vergänglich ist, weil Christus zum Heile der Menschen ewig vorherbestimmt und zur Begründung der christlichen Hoffnung von Gott aus dem Kreise der Todten erweckt und mit Gotteserscheinung, d. h. mit ewigem Leben beschenkt ist (V. 20. 21), und welches insbesondere seinen Werth zu jenem Zweck darin hat, daß Christus an Fehllosigkeit einem Opferlamm gleich ist. Dieser Zusammenhang der Rede des Petrus macht es unumgänglich, das Lamm, dem Christus verglichen wird, als das zum Passahopfer gehörige zu verstehen. Die Opferthiere beim Bundesopfer am Sinai waren Rinder, beim jährlichen allgemeinen Sündopfer Widder; wenn nun zwar auch bei anderen Opfern Lämmer vorkommen, so wird doch hier die Anschauung auf den Typus des Passahlammes beschränkt, gerade weil dieses Opfer zu den Mitteln der Befreiung der Israeliten aus Aegypten gehörte, und weil es dazu bestimmt war, die Erinnerung an diese dem Volke so wichtige Erfahrung dauernd zu vermitteln und zu erhalten. Indem hiemit erwiesen ist, daß Petrus in dem Satze den Opfertod Christi unter die Kategorie des Passahopfers stellt, so behalte ich mir vor, auf die specielle Deutung der daran geknüpften Wirkung, nämlich des Begriffes λυτροῦν, später zurückzukommen.

Mit demselben Vorbehalte berühre ich neben der eben besprochenen Stelle die aus dem Briefe an den Titus 2, 14. Die Formel Χριστὸς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (vgl. Gal. 1, 4) meint wegen der folgenden Zweckangaben die specifische Hingebung seiner selbst im Tode an Gott, welche auf die Vorstellung vom Opfer hinauskommt. Nun sind aber die folgenden Zweckbestimmungen, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, in der Art verschieden, daß ihre typischen Beziehungen im Alten Testamente an zweierlei Opfer vertheilt sind. Wenn es erlaubt sein wird, nach der für 1 Petr. 1, 18. 19 gefundenen Erklärung anzunehmen, daß der erstere

Zweck Christi Opfer im Vergleich mit dem ursprünglichen Passahopfer stellt, so ist der andere Zweck nur an die Vergleichung des Opfers Christi mit dem mosaischen Bundesopfer anzuknüpfen. Denn λαὸς περιούσιος bezeichnet bei den LXX. das Volk des Eigenthums Gottes (Exod. 19, 5), das Bundesopfer aber dient zur Einweihung des Volkes in diesen Charakter, insbesondere durch die Besprengung desselben mit dem Opferblute, unter der Bedingung, daß der dabei gelobte Gehorsam gegen den Bundesgott gehalten werde (19, 5; 24, 7. 8). Deshalb ist auch im Brief an Titus als Bedingung die Zweckbestimmung hinzugefügt ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. Deshalb ist endlich bei der reinigenden Wirkung der Selbsthingebung Christi ohne Zweifel an ein Analogon zu der Sprengung des Bundesblutes über das israelitische Volk gedacht, welche in der Vorstellung vom ῥαντισμὸς αἵματος schon vorgekommen ist (1 Petr. 1, 2; Hebr. 10, 22; 12, 24; S. 169). Die Aussage im Titusbrief also würde in der Anschauung der doppelten Wirkung des Opfers Christi die beiden Typen des Passahopfers und des Bundesopfers zusammenfassen, welche sonst getrennt von einander die apostolischen Vorstellungen leiten. Sowie aber der Verfasser des Hebräerbriefes den Charakter des Opfers Christi nach dem Vorbilde sowohl des Bundesopfers als des jährlichen Sündopfers bestimmt, darf man sich über die Zusammenfassung aus einander liegender alttestamentlicher Typen in dem vorliegenden Ausspruche nicht wundern.

Mit diesem Ergebniß wird es gelingen, die verschiedenen Andeutungen über den Charakter und die Wirkungen des Opfers Christi in der Apokalypse zu ordnen. Dieselben stimmen 1, 5. 6 und 5, 9. 10 darin überein, daß in Folge verschieden bezeichneter Wirkungen des Blutes Christi die Gläubigen zu Königen und Priestern oder zu einem Königreich als Priester gemacht, also in den Beruf des alten Bundesvolkes (Exod. 19, 6) eingeführt sind. Sie sind im Gegensatze zu diesem aus jedem Volke erwählt (5, 9; 14, 3. 4); ihr in der letzten Stelle bezeichneter Charakter als ἀπαρχὴ τῷ θεῷ läßt sie aber auch im Besitz des Vorzuges des israelitischen Volkes als erstgeborenen d. h. Gott geweihten Sohnes (Exod. 4, 22) erscheinen. Nun wird die nächste, unmittelbare Wirkung des Opfers Christi theils so bezeichnet, daß er uns von unseren Sünden befreit hat (τῷ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1, 5), theils so, daß er uns für Gott erworben hat (ἠγόρασας

τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου, 5, 9; vgl. 14, 3. 4). Jenes berührt sich so nahe mit den Formeln 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14, daß man nur an den Typus des Passahopfers denken kann, zumal da das stehende Bild des Lammes (ἀρνίον, 5, 6; 7, 14; 13, 8 u. oft) für den mit den Merkmalen des erlittenen Todes vergegenwärtigten Christus wieder nicht auf den deuterojesaianischen Typus des Knechtes Gottes, sondern auf das Ritual der Passahfeier (ἀπὸ τῶν ἀρνῶν λήψεσθε, Exod. 12, 15) zurückweist. Aber der Gedanke des ἀγοράζειν τῷ θεῷ läßt sich schwerlich aus dem Typus des Passahopfers erklären. Bei dem Begriff ἀγοράζειν, der auch bei Paulus (1 Kor. 6, 20; 7, 23) in einer nicht näher bestimmten Weise die Heilswirkung Christi bezeichnet, denkt man gewöhnlich vorherrschend an die Merkmale einer Exemtion aus früherem Besitze und einer Aequivalenz des Lebens Christi mit dem Werthe der Gläubigen für deren frühern Besitzer. Man folgt in dieser Beziehung dem Eindrucke, welchen der Gebrauch von ἐξαγοράζειν (Gal. 3, 13; 4, 5) erweckt. Indessen ist in dem Gebrauche des einfachen Wortes in der Apokalypse einerseits die Rücksicht auf den gegenwärtigen Besitzer, auf Gott, so bestimmt hervorgehoben, und indem der Ausgangspunkt des Kaufens mit ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους bezeichnet wird, wird dadurch der Gedanke an einen frühern Besitzer so wenig nahegelegt, daß die Analogie des Gedankens in der Apokalypse mit dem im Briefe an die Galater sehr gering wird. Andererseits aber erlaubt der Zusammenhang jenes Satzes nicht, daran zu denken, daß Christus als Mittel des Kaufes in den Besitz einer Gott entgegengesetzten Macht übergegangen sei, welche dafür die Gläubigen an Gott entlassen habe. Denn als Opfer, wie er durch die Erwähnung seines Blutes gekennzeichnet ist, giebt er sich in eigenthümlicher Weise an Gott hin; wenn er nun dadurch auch die Gläubigen aus allen Völkern für Gott erwirbt, so findet das Merkmal der Aequivalenz mit diesen, ferner der Uebergang des Lebens Jesus als Kaufpreises in den Besitz einer Gott entgegengesetzten Macht keinen Boden in der Anschauung des Schriftstellers. Vielmehr ergiebt sich, daß der stricte Sinn, der sonst dem Worte ἀγοράζειν beiwohnt, in diesem Falle nicht angewendet sein kann. Es paßt auf das Wort nur der Sinn: zum Eigenthum erwerben, so wie dies auch Cap. 3, 18 der Fall ist, und wie das hebräische קָנָה, welches regelmäßig kaufen be-

deutet, auch für erwerben im Allgemeinen gebraucht wird, in Fällen, welche die specifischen Merkmale des Kaufes für den Gedanken gar nicht zulassen (Spr. 4, 7; 15, 32; 16, 16; 19, 8). Wenn also das Opfer Christi im Sinne des Apokalyptikers (vgl. 2 Petr. 2, 1) die Wirkung hat, Gotte aus allen Völkern Menschen als Eigenthum zu erwerben, so liegt hiefür der Typus des Bundesopfers näher, durch welches, im Zusammenhang der Geschichte des alten Bundes, die Bestimmung Israels zum Eigenthume Gottes ihren Abschluß als Grundlage der verwirklichten Bundesgemeinschaft findet. Dafür, daß jener Typus in die Anschauung des Apokalyptikers vom Opfer Christi hineinspielt, ist auf das Gesicht hinzuweisen, in welchem die unzählbaren Genossen der Völker innerhalb der christlichen Gemeinde auftreten, angethan mit weißen Gewändern (7, 9), welche sie gewaschen und weiß gemacht haben in dem Blute des Lammes (ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου, V. 14). Denn dieses ist nur so mit der alttestamentlichen Anschauung vom Opfer zu reimen, daß das Blut Christi nicht blos Gott dargebracht, sondern auch auf die Genossen des Bundes gesprengt ist, daß also der ῥαντισμὸς αἵματος vorausgesetzt ist, wie er beim Bundesopfer stattfindet. Also auch der Apokalyptiker scheint in dem Opfer Christi die Beziehungen des Passah- und des Bundesopfers zusammengefaßt zu haben.

Um diese Uebersicht der äußeren Verhältnisse der neutestamentlichen Vorstellungen vom Opfer Christi zum Abschluß zu bringen, kommt noch in Betracht, wie die einzelnen Schriftsteller die zu den mosaischen Opfern ordnungsmäßig gehörenden Acte in ihrer Anschauung des sich darbringenden Christus zur Anwendung bringen. Von jenen fünf Acten, Darstellung des Thiers vor dem Altar, Auflegung der Hände auf das Haupt des Thiers, Schlachtung desselben, Sprengung des Blutes an den Altar, resp. an die anderen Heiligthümer, Verbrennung des Thierleibes, resp. der Eingeweide auf dem Altar, — kommen für das Opfer Christi nur die drei letzten zur Erwähnung im Neuen Testament. Bei den alttestamentlichen Opfern ist die Schlachtung des Thieres ein vorbereitender Act, dazu bestimmt, um das aus der Halswunde springende Blut zu gewinnen[1]); das im Opfer

1) Vgl. Oehler, Opfercultus des Alten Testaments, in Herzog's Real-Encyklopädie. 2. Aufl. X. S. 628.

beabsichtigte specifische Verhalten des Menschen zu Gott vollzieht sich nur in den beiden letzten Handlungen der Blutsprengung und der Verbrennung des Thieres zum wohlgefälligen Geruch für Gott (אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה). In Hinsicht des Opfers Christi ist nun schon hervorgehoben worden, welcher Werth zur Bezeichnung seiner Opferqualität auf die Vergießung seines Blutes an seinem am Kreuze hangenden Leibe, resp. auf die Darbringung desselben vor den himmlischen Thron Gottes, gelegt wird (S. 169). Ebenso bestimmt wird auch die Darbringung seines Leibes als wesentliches Moment des Opfers bezeichnet (S. 167). Es fragt sich nur, ob noch speciellere Anknüpfungen der Anschauung vom Opfer Christi vorliegen, welche Erwähnung erheischen. In dieser Hinsicht ist es bedeutsam, wie das charakteristische Merkmal der Verbrennung des Opferthieres auf Christus übertragen wird, nämlich daß er παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας (Eph. 5, 2). Dies weist darauf hin, daß der auf die Bedeckung des Gekreuzigten mit seinem eigenen Blute folgende Todesmoment der Verbrennung des Thieres im heiligen Feuer entspricht, daß also mit dem Sterben Christi seine Selbstdarbringung als Act abgeschlossen ist. Hier also wird in der Anschauung des Opfers Christi die Reihenfolge der für das alttestamentliche Opfer angeordneten Handlungen gewahrt. Im Hebräerbriefe findet sich neben der Darstellung, wie der Hohepriester Christus als der Auferweckte sein eigenes Opferblut vor den himmlischen Thron Gottes bringt, keine absichtliche Hinweisung auf die Erfüllung der zweiten abschließenden Opferhandlung an Jesus. Allein unwillkürlich spricht der Verfasser einmal von Christus in der umfassenden Formel: ἑαυτὸν ἀνενέγκας (7, 27), ferner insbesondere davon, daß wir geheiligt sind διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ (10, 10); endlich spricht er in Hinsicht des Opfers Christi von einem Altare (dem Kreuze), von welchem die Diener der Hütte, d. h. die Christen, keinen Unterhalt durch Opfermahlzeiten ziehen (13, 10). Denn das Gesetz schließt bei dem allgemeinen Sündopfer, welchem Christi Darbringung entspricht, jede Mahlzeit der Priester aus, indem das, was vom Opferthiere nicht auf dem Altare verbrannt wurde, außerhalb des Lagers dem Feuer übergeben werden mußte. Es wird hiemit auf etwas hingedeutet, was am Opfer Christi der Verbrennung der Eingeweide des Thieres auf dem Altare ent-

spricht. Wenn nun gefragt wird, auf welches specielle Ereigniß jene Aeußerungen anspielen, so entscheidet die Gleichung 9, 27. 28 ganz deutlich, daß der Todesmoment die Darbringung des Leibes Christi an Gott in sich schließt. „Sofern den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, danach aber Gericht, so wird auch Christus, nachdem er einmal dargebracht ist, um die Sünden Vieler zu tragen, zum zweiten Male außer Beziehung zur Sünde erscheinen für die ihn Erwartenden zum Heile." Wenn man meinen könnte, ἅπαξ προςενεχθείς umfasse das Sterben Christi und seine Blutspendung im Himmel, und in diesem Umfang werde der Begriff dem Todesverhängniß eines Jeden entgegengestellt, so will schon das Participium des Passivum nicht recht zu dieser Annahme passen; überdies lehrt der Rückblick auf den V. 26, daß die Vorstellung vom Opfer Christi in diesem Zusammenhang durch die Anschauung von seinem Leiden ausgefüllt ist; diese aber bewirkt auch für V. 28 die Ausschließung der Blutspendung von dem Gedanken des προςενεχθείς. Also ergiebt sich, daß der Verfasser des Hebräerbriefes, indem er im Tode Christi die Darbringung seines Leibes an Gott, also das Gegenbild der Verbrennung der Thierleiber auf dem Altare anschaut und die Blutspendung des Auferweckten im Himmel darauf folgen läßt, die Reihenfolge der im Vorbilde eingeschlossenen Handlungen im Entwurfe des Gegenbildes umkehrt. Hierin erscheint eine eigenthümliche Freiheit der symbolisirenden Phantasie; dieselbe aber erlaubt sich in diesem Falle nicht mehr, als wenn in Christus die Merkmale des Opfers und des Priesters, des Opfers und der Kapporeth zusammengefaßt werden.

In der Apokalypse wird das Merkmal alttestamentlicher Opferhandlung, welches in den bisher besprochenen Darstellungen des Opfers Christi gar nicht in Betracht kommt, die Schlachtung, an der Lammesgestalt Christi besonders hervorgehoben (5, 6. 9. 12; 13, 8). Das Lamm erscheint freilich in der Vision ὡς ἐσφαγμένον (vgl. 13, 3), weil durch das gegenwärtig himmlische Leben sein Tod wieder aufgehoben ist. Allein da jener Zug im Bilde nur von dem Sterben Christi hergenommen sein kann, so muß gemäß der Anschauung des Apokalyptikers das Opfer Christi vollständig in den Umkreis seines hergestellten himmlischen Lebens fallen. Die Aufeinanderfolge der Aussagen (5, 9) ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου beweist, daß Johannes ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes den hauptsächlichen

Opferact als die Darbringung des eigenen Blutes Christi vor den himmlischen Thron Gottes setzt, demgemäß dann das Opferlamm vor dem Throne und dem Angesichte Gottes stehend verharrt. Dieser Zug des Bildes darf mit gewissem Rechte als Analogon der Verbrennung des Thierleibes im Altarfeuer gelten. Denn die Verbrennung auf dem Altare, auf welchem Gott zu den Menschen kommt (Exod. 20, 21), mit dem Feuer, welches von dem Angesichte Gottes ausgegangen war (Lev. 9, 24), ist diejenige Handlung, durch welche im symbolischen Sinne die im Feuer aufgehenden Gaben vor das Angesicht Gottes gebracht werden. Das Verharren des Opferlammes vor dem himmlischen Throne Gottes würde also dem Sinne jenes Ritus entsprechen. Demgemäß verhalten sich die Anschauungen vom Opfer Christi bei den drei Schriftstellern in folgender Weise. Dasselbe fällt für Paulus in das diesseitige Leiden am Kreuz und in den Tod, für den Verfasser des Hebräerbriefes in das diesseitige Leiden und den Tod und in den Umfang des jenseitigen, himmlischen Lebens Christi, für den Apokalyptiker vollständig und ausschließlich in diese Sphäre.

24. Die Uebersicht der auf das Opfer Christi sich beziehenden Vorstellungen im Neuen Testament beweist, daß mit Ausnahme von Jakobus und Judas alle Schriftsteller an denselben betheiligt sind, und daß, außer dem Verfasser des Hebräerbriefes, keiner in höherem Maße als die anderen dem Gedanken zugewendet ist. So viele Abweichungen nun in der Anwendung der einzelnen Züge des alttestamentlichen Typus nachgewiesen sind, so verrathen sie doch keinen Gegensatz der Vorstellungsarten. Denn sie kommen sämmtlich auf die Vergleichung des Todes Christi mit solchen Opfern hinaus, welche die Bundesgnade Jahwe's gegen das Volk der Erwählung voraussetzen; und an alle einzelnen verglichenen Formen der Opfer konnte für das Opfer Christi das Prädicat der Erlösung oder der Sündenvergebung angeknüpft werden. Aber weder ertheilt irgend ein Schriftsteller des Neuen Testaments eine absichtliche zusammenhängende Belehrung darüber, wie die nothwendigen Merkmale des alttestamentlichen Opfers in dem Leiden und Sterben Christi sich wiederholen, noch darüber, nach welcher Regel an die Opferqualität Christi die Wirkung der Sündenvergebung geknüpft wird. In der erstern Beziehung leistet auch der Verfasser des Hebräerbriefes nicht, was man von

ihm vielleicht erwartet. Nur aus vereinzelten unabsichtlichen Andeutungen desselben konnte ermittelt werden, in welchem Acte des Opfers Christi er das Gegenbild der Verbrennung des Thierleibes auf dem Altare erkennt. Denn da seine Absicht darauf gerichtet ist, Christus als den Hohenpriester zu erweisen, der zugleich Opfer ist, so hob sich aus der durchzuführenden Analogie des Handelns Christi mit demjenigen, was dem Aharonitischen Hohenpriester für das jährliche allgemeine Sündopfer vorgeschrieben war, nur das Verfahren mit dem Opferblut im Allerheiligsten hervor. Wenn es also überhaupt gelingen wird, einen von den Männern des Neuen Testaments gedachten Zusammenhang zwischen den Anschauungen vom Tode Christi und den behaupteten Wirkungen desselben zu ermitteln, so wird man ihre Gedanken nur an dem Sinne messen können, den die Gesetzgebung über die Opfer im Alten Testament erkennen läßt. Die Aufgabe, welche ich stelle, bezieht sich nicht auf eine Geschichte der Opfervorstellung im A. T., sondern beschränkt sich auf die Ermittelung des Sinnes, welchen die Gesetze in dem sogenannten Priestercodex in den mittleren Büchern des Pentateuch errathen lassen. Dazu kommen die gleichartigen Anspielungen des Ezechiel, dessen Zeitalter und dessen Auffassung der Priestercodex nahe steht. Für den vorliegenden Zweck ist es gleichgiltig, auf die Frage nach der Herkunft dieser Gesetzgebung einzugehen. Die Formel: Gesetz und Propheten, drückt aus, daß Jesus und die Apostel den Inhalt des Pentateuch als die erste Auctorität für die Religion des A. T. aufgefaßt haben. Und es ist anzunehmen, daß ihnen der Sinn der gesetzlichen Opfer zugänglich gewesen ist, da im entgegengesetzten Falle überhaupt keine Auskunft über die Bedeutung der Vorstellung vom Opfer Christi erreicht werden kann (S. 164). Ich wiederhole es, daß diese Untersuchung sich auf den alttestamentlichen Begriff der gesetzlichen Opfer zu erstrecken hat, mit welchen das einmal vollzogene Bundesopfer insofern gleichartig ist, als auch dieses die Wirkung der Bundesgnade Gottes auf die Volksgemeinde voraussetzt. Hingegen kommen die Fälle solcher Opfer nicht in Betracht, welche nach eingetretenem Bruche des Bundes den Zorn Gottes von dem Volke abwehren (S. 54). Diese nehmen kaum eine andere Stelle ein, als die Opfer der Heiden, welche kein solches Bundesverhältniß zu Gott kennen, auf welchem die Religion der Israeliten beruht. Die Heiden haben mit Rücksicht bald auf die Huld, bald auf den

Zorn ihrer Götter geopfert; die gesetzlichen Opfer der Israeliten, auch die Sündopfer, setzen das Walten der Gnade Gottes unter allen Umständen voraus; auch die außerordentlichen Opfer, mit welchen man den Zorn Gottes abzuwehren unternahm, sind nach einer Andeutung (2 Chron. 29, 8—11) durch den Gedanken des Bundes insofern bestimmt, als sie die Bereitwilligkeit ausdrücken, den Bund mit Gott zu erneuern.

Die Gesetzgebung über die Brandopfer, Sündopfer, Schuldopfer ist begleitet von Aussagen über die Wirkung der priesterlichen Verrichtungen, in welchen das Verbum כִּפֶּר hervorsticht, welches die LXX. mit ἱλάσκεσθαι übersetzen. Dieses Wort klingt im Neuen Testament, wie schon angegeben ist, 1 Joh. 2, 2; 4, 10; Hebr. 2, 17 wieder an. Es ist aber weder im Neuen noch im Alten Testament seiner Abstammung und seinem classischen Gebrauch gemäß angewendet. Denn es bezeichnet für die Hellenen die Wirkung des Opfers als ἵλαον ποιεῖν τὸν θεόν. Hingegen steht es in der Bibel weder jemals direct in solcher Verbindung mit irgend einer Opferhandlung, noch hat es indirect den Sinn, daß die gesetzmäßigen Opfer Gott umstimmen, oder sein Uebelwollen in Wohlwollen verkehren. Die Formel in der LXX. (z. B. Lev. 5, 6): καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς κατέναντι κυρίου ist nach griechischem Sprachgebrauch völlig unverständlich, dient also auch nicht dazu, die entsprechenden hebräischen Sätze verständlich zu machen. Denn wo die LXX. das Verbum ἱλάσκεσθαι anwenden, steht im Hebräischen das Wort כִּפֶּר, das Bedecken bedeutet. Zwischen diesem Begriff und der Bedeutung Gnädigmachen findet also keine Gemeinschaft statt. Man kann aber errathen, warum die LXX. diese Substitution vorgenommen haben. Sie haben die solenne Wirkung hellenischer Opfer der solennen Wirkung der israelitischen Opfer untergeschoben, ohne daß sie es wagen, die ursprüngliche Bedeutung ihrer Formel vollständig auszudrücken. Die Formel der LXX. ist also für die vorliegende Untersuchung durchaus indifferent. Dieselbe hat sich nur auf die mit כִּפֶּר gebildete hebräische Formel zu richten. Das Wort כִּפֶּר bedeutet nichts anderes als Bedecken, und wo es als Wirkung von Opfern ausgesprochen wird, ist als das Subject immer der Priester (oder bei Installirung derselben Mose), und als die Objecte immer Personen, Einzelne oder das Volk, oder heilige Geräthe (der Brandopferaltar, der Rauchopferaltar, die

Kapporeth) bezeichnet. Im Einzelnen stellt sich folgender Zusammenhang heraus.

1) Die Wirkung des „Bedeckens" der Personen wird im Gesetz von den Brandopfern, den Sündopfern und den Schuldopfern ausgesagt. Daraus folgt aber nicht, daß sie für die Schelamim (Heilsopfer) ausgeschlossen wäre. Hier tritt das Zeugniß des Ezechiel (45, 15. 17) ergänzend ein, indem er von Sündopfern, Speisopfern, Brandopfern, Heilsopfern den Zweck לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם und לְכַפֵּר בְּעַד בֵּית־יִשְׂרָאֵל ausspricht. Die Formel kommt jedoch nicht blos bei diesen blutigen Opfern vor, sondern auch bei unblutigen. Dieses ist der Fall bei dem Sündopfer von Semmelmehl, welches für den vorgeschrieben wird, der zu arm ist, um auch nur zwei Tauben darzubringen (Lev. 5, 11—13). Ferner ist bei der Einweihung Aharons und seiner Söhne nicht blos das blutige Opfer, sondern auch die Darbringung der Waizenbrote das Mittel ihrer Bedeckung (Exod. 29, 2. 3. 33).

2) Als Objecte des „Bedeckens" durch Opferhandlungen werden die Personen in den allermeisten Fällen durch die Präposition עַל mit dem Verbum verknüpft, seltener durch die Präposition בְּעַד (Lev. 9, 7; 16, 6. 11. 24). In beiden Fällen ist der Wortsinn deutlich gewahrt: „auf Jemand decken", „Jemand ringsum bedecken". So wird übereinstimmend die Wirkung von Brandopfern (Lev. 1, 4; 16, 24), von Sündopfern (Lev. 16, 33; Num. 28, 22. 30; 29, 5; Nehem. 10, 34; 2 Chron. 29, 24) und von Schuldopfern (Lev. 14, 21) bezeichnet. An einigen Stellen (Lev. 6, 23; 7, 7; 16, 17. 27) steht das Verbum absolut, aber so, daß die Personen als Objecte dem Zusammenhange gemäß ergänzt werden müssen. Für die bezeichnete Wirkung der Sündopfer und der Schuldopfer finden sich daneben noch specielle, dem Zwecke derselben entsprechende Zusätze. Zuerst wird der Zweck angeknüpft: לְטַהֵר אֶתְכֶם, „um euch zu reinigen" (Lev. 16, 30), zweitens die entsprechende fernere Wirkung, וְטָהֲרָה „und sie ist rein", die Wöchnerin von ihrem Blutflusse (Lev. 12, 7. 8), oder וְנִסְלַח לָהֶם, „es ist ihnen (oder ihm) vergeben" (Lev. 4, 20. 31; Num. 15, 25. 28). Dieselbe Formel wird hinzugefügt, wo auch noch eine Beziehung der priesterlichen Handlungen auf die begangene Sünde vorhergeschickt ist (Lev. 4, 26. 35; 5, 10. 13. 18. 26; 19, 22). Diese wird entweder durch die Präposition מִן angeknüpft: מֵחַטָּאתוֹ, מֵאֲשֶׁר חָטָא und dergl. (Lev. 4, 26; 5, 6. 10;

14, 19; 15, 15. 30; 16, 34; Num. 6, 11), oder durch die Präposition על (Lev. 4, 35; 5, 13. 18. 26; 19, 22). Wenn es sich nun fragt, wie diese so ausgedrückte Beziehung der priesterlichen, die Personen bedeckenden Handlungen gedacht sein wird, so verbietet der Wechsel der beiden Präpositionen in dem Tenor desselben Gesetzes über die Schuldopfer, denselben ihren unter einander so verschiedenen localen Sinn zu vindiciren. Ueberdies würden dadurch seltsame Inconsequenzen in dem Sinne der ganzen Formel entstehen. Wenn der Priester durch das Schuldopfer „auf Einen deckt, auf seine Sünde", so würde darin das Decken, mag es einen speciellen Sinn haben, welchen es wolle, in dieselbe Richtung zu den Größen gestellt, welche durch diese priesterliche Handlung jedenfalls von einander getrennt werden sollen. Wenn der Priester durch Sünd- und Schuldopfer „auf Einen deckt von seinen Sünden weg" (so daß er von seinen Sünden getrennt wird) und wenn ihm in Folge dessen vergeben wird, so wird der göttliche Act der Vergebung der Sünde in einer wenigstens sehr mißlichen Weise von deren factischer Beseitigung abhängig gemacht. Deshalb bleibt nichts übrig, als beide Präpositionen in übertragener Bedeutung als Bezeichnung des äußern Grundes oder des Anlasses der beabsichtigten Wirkung des Bedeckens anzusehen, welche, den Verhältnissen des ganzen Vorganges gemäß, durch die priesterlichen Handlungen außer Wirksamkeit für die Person gesetzt werden sollen.

3) Als das Subject des Bedeckens durch die Opferhandlungen wird immer der Priester bezeichnet. Es ist eine charakteristische Ungenauigkeit, wenn Kurtz[1]) sagt: „Als das Subject, von welchem das Bedecken im Opfercultus ausgeht, erscheint immer Gott oder dessen Diener und Stellvertreter, der Priester." Die erstere Behauptung ist nicht richtig, und die gleichgeltende Bezeichnung des Priesters als Dieners und Stellvertreters Gottes ist nur aus einer Verwirrung der verschiedenartigen Functionen der Priester oder aus der Eintragung des römisch-katholischen Begriffes vom Priester zu erklären. Diener Gottes ist der Aharonitische Priester, aber Stellvertreter der Menschen Gott gegenüber, wenigstens gerade in den Opferhandlungen[2]). Denn indem

1) Der alttestamentliche Opfercultus. S. 50.

2) Das Segnen des Volkes im Auftrage Gottes (Lev. 9, 22 f.;

das ganze israelitische Volk als Königreich von Priestern prädicirt ist, so hat das besondere Priesterthum der Aharoniten nicht den Sinn, jenes Prädicat des ganzen Volkes aufzuheben oder unwahr zu machen, sondern den Sinn, das Volk oder den einzelnen Laien in der Ausübung des Cultus zu vertreten. Indirect durch die Handlungen der Aharoniten wird immer das Priesterrecht des ganzen Volkes und der Einzelnen, Gott zu nahen, verwirklicht. Die besondere Erwählung der Aharoniten durch Gott zur Ausübung des Cultus und ihre sogleich zur Erwägung zu bringende amtliche Vollmacht gegenüber den Israeliten und ihren Gaben zieht die Aharonitischen Priester nicht auf die Seite Gottes, sondern begründet blos die Ausschließlichkeit ihres Handelns in Hinsicht der für Gott durch den Einzelnen oder durch die Gesammtheit bestimmten Gaben [1]). An jenem Privilegium nehmen auch die zum Dienste des Zeltes der Zusammenkunft angestellten Leviten Theil. Der Hohepriester als das Haupt der Opfernden hat dasjenige Maß von Heiligkeit, daß er alle Fehler, welche unabsichtlich an den Gaben haften, wegnimmt und durch das Privilegium seiner Person ihre Wohlgefälligkeit für Gott ergänzt (Exod. 28, 38). Dieselbe Bestimmung, die Fehler des Geheiligten (מִקְדָּשׁ) wegzunehmen, wird nun Num. 18, 1 von Aharon auf seine Söhne, ja sogar auf das Haus seines Vaters, d. h. sämmtliche Leviten, ausgedehnt; indem diese an der Stelle sämmtlicher Israeliten die Dienste am Zelte der Zusammenkunft ausschließlich üben, sind sie befähigt, die Verschlung jener wegzunehmen (V. 22. 23), d. h. wohl diejenige, welche an deren Gaben haften würde. Natürlich ist diese Wirkung nach den abgestuften Würden verschieden. Die Leviten üben sie nur, sofern sie unmittelbar im Dienste am Heilig-

---

Num. 6, 22 f.) und der Unterricht im Gesetz, sowie die richterliche Gewalt, die den Priestern übertragen sind, stehen in Abhängigkeit von ihrem Hauptberufe.

1) Ich muß gestehen, daß mir das unverständlich ist, was Hofmann a. a. O. S. 286 schreibt: „Der Priester war von Gott gegeben nicht daß er die Stelle der Gemeinde oder des einzelnen Gemeindegliedes vertrat, — denn die Gemeinde ist es ja, welche darbringt, oder der Einzelne — sondern damit, was sonst nur Aeußerung und Bethätigung menschlicher Frömmigkeit wäre, insofern Gottes eigene Leistung ward, als er nun das Opfer durch Anordnung und den Mittler seiner Darbringung durch Erkürung selbst bestellt hatte. Aber nur in dem Sinne und Maße war das gemeindliche Opfer Gottes eigene Leistung, in welchem Israel die Gemeinde Gottes war."

thum thätig sind, der Hohepriester aber schon, sofern er überhaupt da ist, und das Goldblech mit der Inschrift: „Heilig für Jahwe“ an der Kopfbedeckung trägt. Insbesondere aber erstreckt sich die gleichartige Wirkung der Priester auch auf die persönlichen Verfehlungen der Israeliten, sofern unter den Acten des Laiensündopfers die daran sich knüpfende Mahlzeit der Priester an dem heiligen Ort ausdrücklich ihre Bestimmung darin findet, daß die Priester die Verfehlung der Gemeinde wegnehmen (Lev. 10, 17). Es ist nicht die besondere Eigenschaft des Speiseobjectes, oder des Actes an sich der Grund des Prädicates; sondern die einsetzungsmäßige Befähigung des Priesters zu dieser Wirkung bethätigt sich in diesem besondern Acte des Laiensündopfers. Hingegen was nun die etwa vorkommenden Verfehlungen im Priesterdienst selbst betrifft, so finden die Priester ihre specifische Ergänzung nicht etwa am Hohenpriester oder gar an einem Vertreter außer oder über ihrem Stande; sondern nach Num. 18, 1 nehmen Aharon und seine Söhne mit ihm die Verfehlung ihres Priesterthums selbst weg, namentlich wohl durch das Sündopfer, welches der Priester für seine eigene Vergehung darzubringen hat (Lev. 4, 3 f.). Dieses gewährleistet die Abgeschlossenheit des Priesterstandes, indem derselbe ausschließlich zur Ausübung des öffentlichen Cultus des Volkes erwählt und berufen war.

Jene Ergänzung der etwa vorhandenen Fehler der Opfergaben durch die besondere Heiligkeit des Hohenpriesters hat die Bestimmung, die Geber selbst, in Beziehung auf ihre Absicht zu opfern. Gott wohlgefällig zu machen (Exod. 28, 38), wie andererseits diese Anforderung an die Gaben dann nicht erfüllt wird, wenn dieselben aus der Hand eines Volksfremden kommen (Lev. 22, 25). Nun wird in dem Gesetz über die Brandopfer die bei allen übrigen Opferclassen geltende Verordnung, daß der Geber oder die Aeltesten als Vertreter der Gemeinde dem Opferthier die Hände auflegen sollen, eigenthümlich erklärt: „Er stütze seine Hand auf das Haupt des Brandopfers, und es ist wohlgefällig für ihn vor Gott zu dem Zweck ihn zu bedecken“ (Lev. 1, 4). Hieraus folgt, daß diese allgemeine Wirkung der Opfer von ihrer Wohlgefälligkeit für Gott, in Beziehung auf den Darbringer abhängt. Der symbolische Act der Handauflegung kann aber den Umständen gemäß keinen andern Sinn haben, als daß die Bedingungen, unter welchen der Geber, und die, unter welchen die

Gabe Gott gefallen, für die folgenden Handlungen des Priesters zusammengefaßt werden sollen, damit durch sie die erstrebte „Bedeckung" der Person hervorgebracht werde. Die Gabe ist wohlgefällig, sofern sie den Vorschriften über Art, Geschlecht, Alter, Vollkommenheit des Opferthieres entspricht, und sofern sie Eigenthum von Israeliten ist. Der Geber ist auch bei etwa nicht bemerkten Fehlern des Opferthieres wohlgefällig durch die Garantie, welche der Hohepriester leistet, unter dessen amtlicher Auctorität jede Opferhandlung vor sich geht. Diese in den Vorbereitungen liegenden Voraussetzungen zum Opfer werden nun für den concreten Fall zusammengefaßt durch die Stützung der Hände des Gebers auf das Haupt des Opferthieres, und nur unter dieser Bedingung haben die Handlungen des Priesters eine Beziehung und die beabsichtigte Wirkung für die bestimmte Person.

4) Alles, was das Opfer zur „Bedeckung" der Personen leistet, wird in die nächste Beziehung zu dem in der Bundesgemeinde gegenwärtigen Gott oder zu dem Angesichte Gottes gesetzt. Denn die vollständige Formel ist לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי יהוה (Lev. 5, 26; 10, 17; 15, 15. 30; 19, 22; Num. 15, 28). Diese innere Zweckbeziehung der Opferwirkung ist nun symbolisch dadurch gesichert, daß alle Opfer an den bestimmten heiligen Ort gebunden sind, an das Zelt der Zusammenkunft (Lev. 17, 5. 6; Exod. 29, 42—46). Insbesondere ist der Altar für die Brandopfer vor dem Eingange in das Zelt durch dasselbe Prädicat ausgezeichnet, daß Gott zu Mose kommen wolle (Exod. 20, 21); die Kapporeth im Allerheiligsten aber ist das höchste Symbol der göttlichen Gnadengegenwart (Exod. 25, 21. 22; 30, 6; Num. 17, 19). Indem also das Blut, in welchem das Leben des Thieres ist (Lev. 17, 11), an den Brandopferaltar, oder bei Sündopfern an dessen Hörner oder an die des Rauchopferaltars und den Vorhang vor dem Allerheiligsten, oder an die Kapporeth gesprengt wird, so wird dadurch das Thierleben Gott nahe gebracht und die Gabe ihm angeeignet. Dasselbe ist aber auch der Sinn der Verbrennung der Speisopfer und der Thierleiber, respective ihrer Eingeweide, in dem Altarfeuer. Denn dieses, welches nicht verlöschen soll (Lev. 6, 5. 6), ist seiner Herkunft nach das Feuersymbol der Gegenwart Gottes selbst (Lev. 9, 24; 2 Chron. 7, 1); die Auflösung der Gaben durch das Altarfeuer ist ihre Aneignung an Gott. In entfernterer Weise wird dasselbe ausgedrückt, indem

gewisse zum Opfermahle bestimmte Theile der Thiere vor dem Altare in die Höhe gehoben und vor demselben geschwungen wurden.

5) Die priesterlichen Handlungen, welche dazu dienen, Israeliten „vor dem Angesichte Gottes zu bedecken“, sind regelmäßig diese beiden, die Sprengung des Blutes an die bestimmten heiligen Geräthe und die Verbrennung der Gaben im Altarfeuer (Lev. 4, 15—20. 25. 26. 30. 31, vgl. 5, 16; 12, 7. 8; 14, 19. 31; 15, 15. 30; 19, 22; Num. 6, 11). Ferner wo, wie bei den Privatsündopfern, auch die Verzehrung der nicht verbrannten Theile des Thieres durch die Priester am heiligen Orte angeordnet ist, wird diese Handlung als Mittel in die bezeichnete Wirkung des Opfers eingeschlossen (Lev. 10, 17). Diesen regelmäßigen Ordnungen reihen sich nun einzelne außerordentliche Fälle an. In der Anordnung der Weihe Aharon's und seiner Söhne (Exod. 29) wird außer einem Sündopfer und einem Brandopfer vorgeschrieben, wie Mose mit dem zweiten Widder und den unblutigen Gaben verfahren soll. Nachdem bestimmte Theile des Opferthieres und ein Theil der Brote in die Hände der Einzuweihenden gelegt, dann aber auf dem Altar angezündet sein würden (V. 22—25), wird vorgeschrieben, daß Aharon und seine Söhne die für sie bestimmten Fleischtheile des Opferthieres, welche vor dem Altar gehoben und gewoben waren (V. 27), und die übrigen Brote und Fladen an demselben Tage essen sollen (V. 31—33). Von diesen Speisen heißt es nun V. 33: וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם, „sie sollen diese essen, mit denen sie bedeckt worden sind zur Füllung ihrer Hände (ihrer Einweihung) und zu ihrer Heiligung.“ Dies kann nur so verstanden werden: Indem von dem Opferthiere nur gewisse Theile und von dem Opferkuchen nur Weniges auf dem Altar angezündet ist, indem ferner nur Brust und Keule durch den Ritus des Hebens und Webens Gott dargebracht sind, so gilt doch das ganze Opferthier und der ganze Brotvorrath, der in dem Korbe liegt, als Mittel der Bedeckung für die Einzuweihenden. Während also der gesammte Vorrath des Speisopfers, auch so viel davon eßbar ist, die Wirkung des „Bedeckens“ hat, weil ein Theil davon auf dem Altar angezündet ist, so nimmt das ganze eßbare Fleisch des Opferwidders an derselben Wirkung Theil, weil sowohl die Eingeweide, und was sonst noch bezeichnet ist (V. 22), angezündet, als auch die Brust und die Keule vor dem Altar gehoben und gewoben sind (V. 27). Daß

nun diese Ceremonien ebenfalls für die Wirkung des „Bedeckens der Seelen“ nicht ohne Bedeutung sind, ergiebt sich aus einem außerordentlichen Opfer, dessen Gegenstände die Ausführung der Blutsprengung und Verbrennung nicht gestatteten. Als nämlich die Israeliten den Sieg über die Midianiten erfochten hatten, ohne einen Mann einzubüßen, bringen sie durch Mose und Eleasar alles erbeutete Goldgeschmeide Gott dar (Num. 31, 48—54). Die Bezeichnung זְהַב הַתְּרוּמָה (V. 52) drückt aus, daß die Gegenstände durch den Ritus des Erhebens vor dem Altar als Opfer dargestellt werden; indem sie aber demgemäß קָרְבָּן sind, dienen sie לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יהוה, „zu bedecken unsere Seelen vor Gottes Angesicht.“ Es ist nach allen diesen Proben verständlich, wenn, wie es 1 Chron. 6, 34 geschieht, die Gesammtheit der priesterlichen Functionen auf den Zweck bezogen wird, Israel im Ganzen oder den einzelnen Israeliten zu „bedecken“; aber bemerkenswerth ist, daß auch die Dienstleistungen der Leviten, indem diese als der Ersatz der Erstgeborenen und indem ihre Functionen am Zelte der Zusammenkunft als solche bezeichnet werden, welche eigentlich den Söhnen Israels zukämen, darauf gedeutet werden, לְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (Num. 8, 18. 19).

In Folge dieser Nachweisungen wird es wohl als sicher gelten, daß die Formel für die Wirkung der Opfer nicht so sehr von der Art des Gott nahe gebrachten Stoffes, als von der Art und dem Werthe der Handlungen her ihre Erklärung finden muß, welche mit den Opferstoffen in erster Reihe die Priester, in zweiter die Leviten vornehmen. Indem sich aber die untergeordneten Dienstleistungen der Leviten unserer Anschauung entziehen, und indem sie auch vielleicht im Einzelnen des charakteristischen, dem bezeichneten Zwecke nahe kommenden Gepräges entbehrt haben werden, so ist der Sinn der den Priestern vorbehaltenen Manipulationen bei aller äußern Verschiedenheit derselben identisch und die Deutung derselben kaum zu verfehlen. Die Sprengung des Blutes an den Altar und an die anderen Geräthe und die Verbrennung im heiligen Feuer erfüllen den Begriff des קָרְבָּן, des Gott nahe Gebrachten. Die Nahebringung der Gaben wird die Menschen vor Gott bedecken. Diese Wirkung haftet nicht am Acte der Schlachtung des Opferthieres, in welchem Manche das Wesen oder den Mittelpunkt der Sache suchen. Dieser Act kann vielmehr gar nicht unter den Begriff Korban subsumirt

werden und soll es auch nicht, da er deutlich nur zur Vorbereitung dient. Die Schlachtung hat auch nicht den Sinn der Tödtung des Thieres. Nicht nur kommt dieser Ausdruck niemals vor, sondern er wäre auch durchaus zweckwidrig. Denn es kommt nicht darauf an, das Leben des Thieres, welches Gott dargebracht werden soll, zu vernichten. Das Todte wäre kein der Darbringung würdiger Gegenstand, sondern im Gegentheil verwerflich für Gott. Die Handlung des Schlachtens ist auch so beschaffen gewesen, daß sie dazu diente, das im Blut enthaltene Leben des Thieres als lebendes darzubringen. Denn so wie das Blut in der Kraft seines Umlaufes aus der Wunde herausspringt, und so, daß es vor dem Gerinnen behütet wurde, mußte es an den Altar gesprengt werden. Die Erklärung des gesetzlichen Opfers also, welche die Schlachtung als die Hauptsache und dieselbe als Tödtung nimmt, welche dann nach der Regel, daß der Tod der Sünde Sold ist, die Tödtung des Opferthieres als die symbolische Strafvollziehung an der Sünde des Gebers darstellt, bewegt sich in lauter Mißdeutungen, und bedarf, an und für sich betrachtet, gar keiner Widerlegung.

25. Wenn man festhält, daß die Handlungen des Priesters die Gabe Gott nahe bringen, so ist der ganze Sinn derselben erst festgestellt, wenn die Wirkung כִּפֶּר עַל נַפְשׁוֹ richtig verstanden ist. Nun pflegt man nach Rosenmüller's [1]) Vorgang diese Formel als eine Abkürzung für כִּפֶּר עַל חַטָּאת נַפְשׁוֹ zu nehmen, so daß die Opferhandlungen die Schuld des Gebers vor Gott bedecken sollen. Dies soll entweder so verstanden werden, daß die vor Gott bedeckte Sünde gebrochen und ohnmächtig gemacht wird, gemäß der oben (S. 77) nachgewiesenen Bedeutung des Verbum [2]), oder so, daß die Sünde aus den Augen Gottes weggeschafft (nach Jer. 18, 23) und der Mensch vor der göttlichen Strafe geschützt wird [3]). Kurtz begründet die Möglichkeit jener Ergänzung der Formel dadurch, daß häufig da, wo die Person des Opfernden als Object genannt wird, noch die gleiche Beziehung der Handlung auf die Sünde appositionell hinzugefügt wird. Allein

1) Scholia in V. T. II. p. 200.

2) Kurtz, der alttestamentliche Opfercultus S. 48.

3) Oehler in Herzog's RE. X. S. 630.

das ist falsch. Denn die Formel beim Sündopfer עַל חַטָּאתוֹ, welche mit מֵחַטָּאתוֹ alternirt, ist eben darum nicht Apposition zu עָלָיו, sondern bezeichnet die Veranlassung des Bedeckens der Person (S. 189). Ein scheinbarerer Grund für jene Erklärung liegt darin, daß im biblischen Sprachgebrauch die Formel כִּפֶּר עָוֹן und כִּפֶּר חַטָּאת sehr häufig vorkommt. Ob jedoch dieselbe zur Erklärung der ähnlichen Formel für die Wirkung der gesetzlichen Opfer herangezogen werden darf, wird sich zeigen.

Die Formel כִּפֶּר עָוֹן, Sünde bedecken, findet sich zunächst Spr. Sal. 16, 6: „Durch Liebe und Treue wird Sünde bedeckt und durch Furcht Gottes weicht man vom Bösen.“ In diesem Satze ist ohne Zweifel die Sünde desselben Subjects gemeint, von welchem für einen spätern Zeitmoment Liebe und Treue ausgesagt wird; denn auch das Böse ist als mögliche That desjenigen gedacht, der durch Furcht vor Gott sich derselben enthält. Es fragt sich demnach nur, ob die nachherige Tugend als das Mittel bezeichnet ist, durch welches die frühere Sünde vor dem Auge und Urtheil Gottes verborgen würde. Einerseits wird die vorliegende Stelle beleuchtet durch den Satz Spr. Sal. 10, 12: „Haß erweckt Hader, aber alle Vergehungen bedeckt (תְּכַסֶּה) Liebe.“ Denn wenn auch hier die Vergehungen einem Andern gehören, als die sie bedeckende Liebe, so scheint es hier doch nicht auf eine Bedeckung der Vergehungen vor dem Auge Gottes anzukommen, sondern auf eine solche Behandlung derselben durch einen Menschen, welche der gehässigen und Hader erweckenden Beachtung derselben entgegengesetzt ist. Durch Liebe nämlich wird der den Verkehr störende Einfluß der Vergehungen des Andern unwirksam gemacht. Andererseits ergiebt sich aus Prov. 3, 3. 4: „Liebe und Treue mögen dich nicht verlassen, — so wirst du Anmuth und treffliche Einsicht finden vor den Augen Gottes und den Menschen“, daß wahrscheinlich auch Prov. 16, 6 beide Beziehungen zusammen gedacht sind. Es ist an sich nichts dagegen, daß die Beziehung auf Gottes Angesicht auch in den Stellen ergänzt werde, in denen Gott als Subject der Bedeckung von Sünden bezeichnet oder angerufen wird, obgleich in ihnen direct niemals eine Beziehung der Bedeckung der Sünde auf das Angesicht oder die Augen Gottes ausgesprochen ist. Denn durch die Parallelen Jer. 18, 23; Jes. 38, 17; Ps. 51, 11; 109, 14; 90, 8; Nehem. 3, 37 wird diese Ergänzung nahe gelegt. Zu bemerken ist ferner,

daß niemals die gesetzmäßigen Opfer als Bedingung jener Wirkung Gottes bezeichnet oder auch nur vorausgesetzt werden. Mag man also den Sinn der gemeinten Stellen auf den Ausdruck der **Vergebung der Sünden durch Gott** hinausführen, so ist dabei die Anschauung zu beachten, daß die Sünden durch ihre Bedeckung oder Einhüllung unwirksam werden sollen für das Verhältniß der sündigen Menschen zu Gott [1]). In diesem Sinne wird das Verbum כִּפֵּר zunächst mit dem Objectsaccusativ עָוֹן oder חַטָּאת oder פֶּשַׁע construirt (Ps. 65, 4; 78, 38; Jes. 6, 7; 22, 14; 27, 9; Dan. 9, 24); ferner mit der Präposition עַל (Ps. 79, 9; Jer. 18, 23); mit der Präposition בְּעַד (Exod. 32, 30); mit dem doppelten Dativus commodi der Person und der Sache, nämlich der begangenen Sünde (Ezech. 16, 63; Num. 35, 33); mit dem Dativus commodi der Person, so daß das Object der Sünde aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist (Deut. 21, 8; vgl. 2 Sam. 21, 3, wo freilich nicht Gott, sondern David das Subject ist). Anstatt daß nun die Gewißheit oder Erwartung der Bedeckung der Sünden durch Gott an Opfer geknüpft würde, wird dieselbe nur von der Israel zugewendeten freien Gnade Gottes, um seines Namens willen, abhängig gemacht (Ps. 79, 9, vgl. 51, 3; Jes. 43, 25). Als Mittel wird einmal das gerade erfüllte Maß der Verstoßung des Bundesvolkes bezeichnet (Jes. 27, 8. 9), als Bedingung wird einmal die Fürbitte des Moses vorgeführt (Exod. 32, 30; vgl. V. 32).

Dieser Reihe von Fällen gegenüber steht der Ausspruch Jahwe's an Samuel über Eli und seine Söhne (1 Sam. 3, 14): אִם־יִתְכַּפֵּר עֲוֹן בֵּית־עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד־עוֹלָם, die Vergehung des Hauses Eli soll nicht bedeckt werden durch Schlachtopfer und Speisopfer in Ewigkeit. Diese verneinende Rede scheint nun vorauszusetzen, daß die genannten Opferklassen, mit denen gerade der ganze Umfang der gesetzlichen Arten des Opfers umschrieben ist, ihre allgemeine Bestimmung in der Bedeckung von Vergehen haben, und sie scheint auszudrücken, daß diese Wirkung nur an Eli und den Seinigen verloren sein soll. Wenn dies der einzige und der nothwendige Sinn des Ausspruches ist, so wird der weitere Verlauf der Untersuchung ergeben, daß dann ein Mißverständniß der

1) Dafür spricht auch die Parallele mit הֵסִיר, wegschaffen, סוּר, weggeschafft werden (Jes. 6, 7; 27, 9).

ähnlich lautenden Formeln für die Wirkung der gesetzlichen Opfer oder eine Umdeutung derselben begangen sein müßte. Es liegt jedoch in der Natur des verneinenden Satzes, daß diese Voraussetzung desselben keineswegs entschieden ist; vielmehr kann mit demselben logischen Recht noch eine andere aufgestellt werden, und es wird von sachlichen Gründen abhängen, welchen positiven Grundgedanken man für die ausgesprochene Verneinung gelten läßt. Es ist nämlich nicht zu erweisen, daß die beiden angegebenen Klassen von Opfern gerade das gesetzliche System der Opfer bezeichnen sollen; sie können auch ganz abgesehen von der Anschauung jener Institute gedacht sein, und dann enthält die von Schlachtopfer und Speisopfer für den vorliegenden Fall möglicherweise erwartete, aber verneinte Wirkung gar keine Auskunft über den Sinn der gesetzlichen Opfer. Zur Erläuterung wie zur Bestätigung der Annahme muß auf Folgendes aufmerksam gemacht werden. Es ist bekannt (S. 38), daß gesetzliche Sündopfer nur gegen solche Vergehen wirksam sind, welche aus Versehen begangen sind, daß dagegen Vergehen mit erhobener Hand, die eine Lästerung Gottes und einen Bruch des Bundes in sich schließen, sich der Tragweite der gesetzlichen Opfer entziehen und den Zorn Gottes sowie die Ausrottung aus dem Volke nach sich ziehen (Num. 15, 27—31). Nun ist das Vergehen der Söhne Eli's deutlich als ein solches der letztern Art bezeichnet, und demgemäß auch die Ausrottung derselben vorher verkündigt (1 Sam. 2, 29—31). Also würde es nicht dem correcten Zusammenhang der Erzählung in sich und mit jenem charakteristischen Grundsatze entsprechen, wenn der uns vorliegende Ausspruch so verstanden würde, als wenn er im Allgemeinen die Möglichkeit der Aufhebung auch schwerer Vergehen durch gesetzliche Opfer voraussetzte und nur die Söhne Eli's von der Regel ausnähme. Also wird von dieser Deutung abgesehen werden müssen. Nun bietet aber die Geschichte des Alten Testaments eine Reihe von Fällen der Bundbrüchigkeit und von Auftreten göttlichen Zornes dar, in denen außerordentliche Mittel und unter diesen auch außerordentliche Opfer, welche jedoch nie als Sündopfer bezeichnet werden, dazu dienen, den gebrochenen Bund wieder anzuknüpfen und Gott zur Zurücknahme seines vernichtenden Zornes zu bewegen. Dahin gehört die Fürbitte des Mose, mit der er nach der Anbetung des goldenen Kalbes versucht, „die Sünde zu

bedecken", aber freilich nur einen Aufschub des vernichtenden Zornes Gottes erreicht (Exod. 32, 30—35). Dahin gehört ferner die Darbringung von Rauchopfern, als Gott das Murren des Volkes über die Vernichtung der Korachiten durch eine Pest erwiderte (Num. 17, 6—15), von Brandopfern und Heilsopfern durch David, als sich der göttliche Zorn über seine Zählung des Volkes kundthat (2 Sam. 24), von Rauchopfern nach Anordnung des Hiskia, um den Zorn Gottes abzuwenden und den Bund zu erneuern (2 Chron. 29, 8—11). Nach Analogie mit diesen Fällen darf nun der Ausspruch über Eli so verstanden werden, daß die qualificirt bundbrüchigen Vergehungen der Söhne die Verwerfung und Vernichtung durch Gott mit aller Gewißheit zu erwarten haben, namentlich mit Ausschluß der Aussicht, daß durch außerordentliche Opfer die Bundestreue wieder angeknüpft und so der Zorn Gottes rückgängig und die Vergehungen unwirksam gemacht werden könnten. Diese Deutung wird aber sowohl dadurch empfohlen, daß die Annahme einer Mißdeutung des gesetzlichen Opferinstitutes vermieden wird, als dadurch, daß auch die Fürbitte des Moses (Exod. 32, 30), der die Opfer in dem vorliegenden Falle ganz gleich stehen, eben nur als außerordentliches Mittel darauf berechnet ist, „die Sünden des Volkes zu bedecken". Indem also auch diese Erörterung keine Aufklärung über die technische Wirkung der gesetzlichen Opfer herbeigeführt hat, zugleich aber dem Vorurtheil entgegentritt, als ob der eben beurtheilte Sprachgebrauch von כִּפֶּר eine Beziehung auf das mosaische Opferinstitut habe, so wird es als berechtigt erscheinen, die Aufmerksamkeit auf die Gesetzbestimmungen und auf diejenigen Anordnungen im Alten Testament zu beschränken, welche im Wortlaut mit jenen übereinstimmen.

Die Annahme, daß die „Bedeckung" der Personen durch die Opferhandlungen eigentlich die „Bedeckung der Sünde" der Personen bedeute, hat nicht nur keinen zuverlässigen Anhalt an dem ähnlichen Sprachgebrauch in den prophetischen Büchern, sondern steht auch in einem logischen Mißverhältnisse zu dem Texte der Opfergesetzgebung. Denn die Formel, deren Sinn gesucht wird, bezeichnet nicht nur die Wirkung der Sünd- und Schuldopfer, sondern auch die der Brandopfer und Heilsopfer (S. 188), bei denen keine Rücksicht auf Sünde der Opfernden nachweisbar, aber auch nicht zu vermuthen ist. Denn warum würde bei den

Sünd- und Schuldopfern allein die fernere Wirkung, „daß ihnen vergeben wird", „um sie zu reinigen" hinzugefügt, außer um anzudeuten, daß allein bei diesen Klassen der Opfer die vorangegangene Verschuldung als Anlaß in Betracht kommt? Jene Ergänzung der allgemeinen Formel durch die Rücksicht, welche nur bei besonderen Arten des Opfers obwaltet, schließt also den Fehler in sich, daß man partem pro toto setzt. Ein Anlaß zur Begehung dieses Fehlers wird nun immer daher genommen, daß man regelmäßig die zu erklärende hebräische Formel mit dem Worte Sühnen übersetzt, welches zwar dem von den LXX. gewählten ἱλάσκεσθαι einigermaßen entspricht, dessen Begriff jedoch dem hebräischen Worte כִּפֶּר eben so inadäquat ist, wie der Begriff „gnädig stimmen". Sühne bedeutet im Altdeutschen ursprünglich „Gericht", „Urtheil"; sühnen „Urtheil sprechen". Im gegenwärtigen deutschen Sprachgebrauch ist diese Bedeutung nicht mehr giltig, sondern nur zwei abgeleitete. „Der Verbrecher sühnt seine Schuld", indem er die Strafe erleidet, und „es wird Sühne vollzogen", d. h. es wird Friede gestiftet; „Sühneversuch" ist der Versuch der Versöhnung zwischen Eheleuten, welche aus dem gegenseitigen Frieden getreten sind. Beide Anwendungen wurzeln insofern in dem ursprünglichen Sinne des Wortes, als sie in die Ausübung des öffentlichen Rechtes hineingehören. Aber wie diese Begriffe sich mit der hebräischen Formel für die Wirkung der Opfer auch nur berühren, ist vollkommen unverständlich. Der religiöse Begriff der Gabe an Gott, welche durch die bekannten priesterlichen Handlungen vollzogen wird, hat mit einer Strafvollziehung nichts gemein; und wenn man diesen Zweck in das Opfer hineingelegt hat, so hat man dabei nie beachtet, daß das Schlachten des Thieres ebenso wenig eine Opferhandlung ist, als sie einen Strafact bedeutet, und daß die „Bedeckung der Person" immer nur von denjenigen Handlungen ausgesagt wird, welche in dem Begriff des Gebens an Gott zusammentreffen. Auch der Begriff des gerichtlichen Friedestiftens, obgleich er dem nothwendigen Sinne des Opfers näher tritt, paßt nicht zu der Formel und zu den Umständen der gesetzlichen Opfer. Da jene nun einmal nicht als Bedeckung der Sünde vor Gottes Angesicht gemeint ist, und da die gesetzlichen Opfer keine feindliche Stellung Gottes, sondern den vollen Bestand seiner Gnade gegen die Israeliten voraussetzen[1]), so

1) Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Testament. Stud. u.

kann die Uebergebung des Opfers nicht die „Versöhnung Gottes mit den Gebern“ bedeuten. Also dient die Anwendung des Wortes Sühnen bei Uebersetzung und Erklärung der fraglichen Formel nur dazu, Verwirrung zu stiften [1]).

Faßt man den Wortlaut der Formel genau ins Auge, so ergiebt sich ein auffallender Contrast zwischen ihrem unvermeidlichen Sinne und der zweifellosen Bedeutung des Opfers in der religiösen Gemeinschaft der Israeliten mit Gott. Dieselbe muß doch durch das Opfer auf den erlaubten oder gebotenen Verkehr mit Gott herauskommen; und wenn auch das allgemeine Priesterrecht der Israeliten nur durch die Vermittelung der standesmäßigen Priester ausgeübt werden durfte, so sollte man erwarten, daß in den Umständen der gesetzlichen Opfer der Gedanke erkennbar wäre, daß die Israeliten durch dieselben in die Nähe Gottes geführt würden. Das ist nun auch insofern der Fall, als die Israeliten durch die priesterlichen Handlungen „vor dem Angesichte Gottes bedeckt“ werden. Aber der Umstand, daß sie „vor Gott bedeckt“ werden, scheint jener vorausgesetzten Bestimmung der Opfer zuwiderzulaufen. Zur Lösung dieses Contrastes trägt nun die Opfergesetzgebung, welche natürlich das Verständniß der Formel voraussetzt, nichts bei. Hingegen bietet zunächst ein historischer Abschnitt der mosaischen Geschichte einen Fingerzeig zur Lösung. Die den Midianiten abgenommene Beute (Num. 31, 48—54; S. 194), welche Gott geweiht wird, heißt: קָרְבַּן־לְכַפֵּר

Krit. 1877. S. 68 (vorher 1876 als Programm der Univ. Halle erschienen) rügt diesen Satz als eine Verirrung höheren Grades. Er hat dabei vergessen, was er a. a. O. S. 37 geschrieben hat: „Die Priester haben vermöge der von dem Bundesgott aufgerichteten gottesdienstlichen Gnadenordnung ein für allemal die Vollmacht erhalten, durch ihre amtliche Mittlerthätigkeit den zu Gott Nahenden schützende Bedeckung vor den Gefährdungen zu erwirken, welche von Gott ausgehen können.“ Nun in den Bereich dieser Gnadenordnung fallen meines Wissens auch die Sünd- und Schuldopfer.

1) Diese Warnung ist unbeachtet geblieben durch solche Theologen, welche mit Sühne eine Wirkung des Todes Christi bezeichnen, die weder in der Strafsatisfaction, noch in der Stiftung des Friedens der Sünder mit Gott bestehen soll. Dieses Dritte ist in dem Sprachgebrauch von Sühne nicht vorgesehen und unter diesem Titel nicht verständlich. Eine Beurtheilung der Versuche, welche in dieser Richtung sich bewegen, behalte ich für den Schluß des ersten Bandes vor. (Die 3. Aufl. des 1. Bandes hat der Verf. nicht mehr selbst besorgt.)

עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יהוה, Opfer zur Bedeckung unserer Seelen vor Gott (V. 50), dann wird durch die Handlung des Hebens vor dem Altar die Darbringung vollzogen כָּל־זְהַב הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר הֵרִימוּ לַיהוה, das ganze Gold der Hebe, welches sie vor Gott heben (V. 52), und endlich heißt diese Gabe, indem sie in dem Zelte der Zusammenkunft niedergelegt wird, זִכָּרוֹן לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יהוה, Erinnerung der Söhne Israels vor dem Angesichte Gottes (V. 54). Das ist nun dieselbe Formel, welche in dem Gesetze über die Entrichtung des halben Sekel zur Erhaltung des Heiligthums (Exod. 30, 16) vorgekommen ist (S. 76), und welche auch dort dem Zweck dieses כַּפֵּר „zur Bedeckung eurer Seelen" coordinirt ist. Daraus muß geschlossen werden, entweder daß der Zweck der „Erinnerung vor Gott", und der Zweck der „Bedeckung vor Gott", welche bei dieser heiligen Gabe, wie bei der andern ausgesprochen werden, synonym sind, oder daß jener Zweck in diesen eingeschlossen ist. Die vollständige Identität beider Gedanken läßt sich nun nicht erweisen, und ist unwahrscheinlich wegen der Verschiedenartigkeit der Vorstellungen; also bleibt der andere Fall zu erwägen, daß in der „Bedeckung vor Gott" durch die Gaben zugleich die „Erinnerung vor Gott" für die Israeliten erreicht wird. Aber in dieser Combination tritt der oben bemerkte Contrast zwischen der unzweifelhaften Absicht der Opfer und dem Wortlaut der Opferformel geschärft auf. Es wird also noch Anderes in Betracht gezogen werden müssen.

Wenn die priesterlichen Handlungen die Wirkung haben, diejenigen, für welche geopfert wird, „vor dem Angesichte Gottes" zu bedecken, so muß man sich daran erinnern, daß sich durch die israelitische Urgeschichte der Gedanke hindurchzieht, daß man Gottes Angesicht nicht sehen kann, ohne vernichtet zu werden. Allerdings tritt der Fall nur bei dem Weibe des Lot ein (Gen. 19, 24—26), welche, als sie in den Schwefel- und Feuerregen hineinsah, welcher von Gott vom Himmel herabkam, zur Salzsäule erstarrte. In allen anderen Fällen aber, in welchen Menschen Gott schauen durften, um seiner Gnade versichert zu werden, wird direct oder indirect daran erinnert, daß dieses Ausnahmen von der Regel gewesen sind. Als Hagar den Engel Gottes gesehen hat, fragt sie: Schaue ich noch hier nach dem Schauen (Gen. 16, 13)? Als Jakob mit Gott gerungen hatte, nannte er den Ort Pniel, denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht

gesehen, und mein Leben ist errettet worden (Gen. 32, 31). Die gleiche Besorgniß um die Erhaltung des Lebens äußern Gideon und Manoah, als ihnen der Engel Gottes erschien (Richt. 6, 22 f.; 13, 22). Bei der Gesetzgebung durch Gott wird dieselbe Rücksicht wahrgenommen. In der einen Darstellung wird das Volk nicht nur durch Gottes Gebot, sondern auch durch seine eigene Besorgniß von dem Sinai ferngehalten, damit sie nicht stürben, wenn Gott mit ihnen redete (Exod. 19, 20—25; 20, 19. 20). Nur Mose bei dem Empfang des Gesetzes, und nachher bei dem Bundesopfer außer ihm die siebzig Aeltesten (24, 9—11) werden dadurch ausgezeichnet, daß sie Gott schauen, ohne Schaden zu nehmen. Denn mit Mose redete Gott wie mit einem Freunde von Angesicht zu Angesicht (33, 11; Num. 12, 8). Nichts desto weniger wird diese Vorstellung dadurch modificirt, daß Gott auch ihm gegenüber die Regel ausspricht: Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch bleibt leben, der mich sieht; und deshalb durfte Mose nur die Rückseite Gottes sehen (Exod. 33, 20—23). Das Deuteronomium hingegen überträgt die Auszeichnung, Gottes Stimme aus dem Feuer vernommen zu haben, ohne daß man Schaden litt, auf das ganze Volk (4, 33; 5, 4. 19—21), aber es fügt hinzu, daß die Israeliten die Vermittelung des Mose erbeten hätten, weil sie durch die Fortsetzung dieser Offenbarung vernichtet zu werden fürchteten (5, 22—24), und daß Gott dieses gebilligt hätte (5, 25; 18, 16). Erkennt also auch diese Darstellung den Grundsatz an, so waltet keine Abweichung zwischen ihr und der frühern darin ob, weshalb es verderblich sei, Gott zu schauen (vgl. Num. 17, 27. 28). Dieser Grund ist nur der Abstand zwischen der Vergänglichkeit der Menschen und der Macht Gottes, nämlich daß die Menschen Fleisch sind (Exod. 33, 20; Deut. 5, 23). Es ist ein späterer Gesichtspunkt, daß Jesaia (6, 5) die Befürchtung, durch die Gotteserscheinung vernichtet zu werden, durch die menschliche Sündhaftigkeit begründet.

Die Ansicht von der Lebensgefährlichkeit der unmittelbaren Anschauung Gottes tritt so stark in dem Gedankenkreise des Mosaismus hervor, daß auch die Ausnahmen, welche zu Gunsten des Mose und im Deuteronomium zu Gunsten des Volkes beim Empfang der Gesetzgebung gemacht werden, unmittelbar wieder Einschränkungen erfahren. Nun hatte aber das Volk in seinem priesterlichen Berufe das Recht Gott zu nahen, und als Stellver-

treter des Volkes die privilegirten Priester aus Aharon's Familie. Bestand also der Dienst Gottes in der Aneignung der geordneten Gaben an das Angesicht Gottes, welches in der Cultusstätte gegenwärtig war, so kam es darauf an, daß die Leben vernichtende Wirkung der Gegenwart Gottes für die ihm nahenden Menschen aufgehoben, dieselben vor jener Wirkung geschützt würden. Ist nun als Wirkung der Opferhandlungen die Bedeckung der einzelnen Geber oder je nach den Umständen des ganzen Volkes ausgesprochen, so wird man wohl nicht umhin können, hierin den Schutz zu verstehen, welcher für die Personen nöthig war, die durch ihre Gaben mittelbar selbst vor das Angesicht Gottes gestellt wurden. Denn wenn der priesterliche Beruf des ganzen Volkes, Gott zu nahen, als das Princip der ganzen Cultusgesetzgebung zu verstehen ist, und wenn die Privilegirung des besondern Priesterstandes diese Bestimmung nicht aufhebt, sondern ihre Verwirklichung vermittelt, so folgt nothwendig, daß die Opfergabe nicht abgelöst von den Personen der Geber, sondern nur so ihren Werth hat, daß dieselben durch die Gabe Gottes Nähe suchen. Bedürfen sie aber in diesem Streben einen Schutz vor der Leben vernichtenden Macht des Antlitzes Gottes, so ist es durchaus folgerecht, daß derselbe ihnen durch die priesterlichen Handlungen gewährt wird, welche zur Aneignung der Gaben an Gottes Angesicht dienen. Ferner ist klar, daß dieselben Handlungen dazu dienen, den Geber in Gottes Erinnerung zu bringen, da es seine Gaben sind, durch welche er vor Gottes Angesicht bedeckt wird. Endlich ergiebt sich, daß die Schutzbedeckung der Opfernden durch die priesterlichen Handlungen vor dem Angesichte Gottes im Allgemeinen keine Rücksicht auf Sünden derselben einschließt, sondern nur die Rücksicht darauf, daß sie vergängliche Menschen sind. Hiedurch wird Rosenmüller's Ergänzung der Opferformel noch besonders widerlegt. Denn dieselbe darf auch für die Sünd- und Schuldopfer nicht geltend gemacht werden. Vielmehr folgt die Vergebung oder die Reinigung durch diese Opfer daraus, daß die ihrer Bedürftigen unter dem Schutze der für ihre Fälle vorgeschriebenen Opferhandlungen vor das Angesicht Gottes gebracht worden sind und seine Gnade erfahren. Andererseits dürfen die Aharonitischen Priester ohne Besorgniß für ihr Leben dem Angesichte Gottes nahen, weil sie dazu berufen und weil sie durch das Opfer ihrer Einweihung geschützt sind.

Eine Bestätigung für die gegebene Erklärung der Formel bei den Opferhandlungen ergiebt sich aus der Berücksichtigung zweier Fälle, in denen sie noch zur Anwendung kommt. Die Dienststellung der Leviten im mosaischen Cultus wird bekanntlich darauf begründet, daß dieser Stamm an die Stelle der Erstgeborenen eingetreten ist, welche ursprünglich für die Cultusverrichtungen privilegirt worden waren (Num. 3, 11—13). Nun wird aber die Einweihung der Leviten (Num. 8) so dargestellt, daß dieselben nicht blos gemäß der göttlichen Erwählung, sondern auch gemäß einer Bevollmächtigung durch die Israeliten in den heiligen Dienst gestellt werden. Sie werden nicht blos durch Sprengung von Reinigungswasser und durch Brandopfer und Sündopfer eingeweiht, sondern auch selbst als תְּנוּפָה, als ein durch Schwingen vor dem Altar darzubringendes Opfer an Gott von Seiten der Israeliten bezeichnet, nachdem sie durch die Auflegung der Hände des Volkes als dessen Eigenthum kenntlich gemacht waren. Nun heißt es V. 18. 19: „Ich nahm die Leviten anstatt aller Erstgeborenen unter den Söhnen Israels und ich gab die Leviten als Geschenke dem Aharon und seinen Söhnen aus der Mitte der Söhne Israels, um den Dienst der Söhne Israels zu leisten am Zelte der Zusammenkunft, und um die Söhne Israels zu bedecken, damit nicht werde unter den Söhnen Israels eine Plage in dem Hinzutreten der Söhne Israels zum Heiligthum.“ Die „Bedeckung“ der Israeliten durch die Leviten ist in diesem Satz nicht direct angeknüpft an die Bedeutung der Leviten als Opfer, sondern an die Cultusverrichtungen derselben. Aber indem die Leviten durch die göttliche Erwählung und durch ihre doppelte Einweihung besonders geheiligt und dadurch befähigt sind, dem Angesichte Gottes zu nahen, so dienen alle ihre Cultusverrichtungen ebenso wie die der Priester dazu, die gemeinen Israeliten vor der Leben vernichtenden Gegenwart Gottes zu schützen, wenn sie indirect durch Opfergaben sich derselben nahen. Die Plage, welche die Nichtleviten durch ihr Hinzutreten zum Heiligthum über sich herbeiführen würden, ist die jedem Unberechtigten drohende Vernichtung des Lebens durch die Gegenwart Gottes. Indem also die Leviten für die ganze Volksgemeinde die heiligen Dienste kraft göttlicher und menschlicher Uebertragung verrichten, schützen sie ihre Volksgenossen vor jenem Verderben, wenn dieselben ihre Gaben darbringen, um durch Vermittelung der Leviten und der

Priester Gott zu nahen. So erklärt sich auch die gleiche Beziehung der Kopfsteuer als כֹּפֶר, damit nicht den Israeliten eine Plage widerfahre, wenn sie gemustert, d. h. wenn sie als Glieder des Volkes vor Gott festgestellt werden (Exod. 30, 12). Wenn nicht diese heilige Gabe zwischen jeden Israeliten und Gott tritt, als Zeugniß seiner gesetzmäßigen Zugehörigkeit zum Volke des Eigenthums, so würde er Gottes Angesicht als die Macht der Vernichtung erfahren, weil er nicht die Bedingung seiner Berufung erfüllt hätte.

Endlich findet die Formel ihre Anwendung auf eine Handlung, welche mit Opfern oder Cultusverrichtungen nichts gemein hat, nämlich auf die Gewaltthat des Pinchas (Num. 25, 6 f.). Die Theilnahme der Israeliten an moabitischem Götzendienst und Unzucht hatte als specifischer Bundesbruch den Zorn Gottes erweckt, und eine Pest wüthete im Volke. Dieses Verhängniß wird durch Pinchas abgeschnitten, indem er den gesteigerten Frevel des Simri durch Mord rächt. Dafür empfängt er die göttliche Verheißung, daß das Priesterthum in seinem Geschlechte Bestand behalten werde (V. 13), weil er „für seinen Gott eiferte und die Söhne Israels bedeckte." Weder ist in dem Mord eine Opferhandlung vollzogen, noch drücken die Worte aus, daß durch die Strafe des Hauptfrevlers auch die allgemeine Schuld der Israeliten bedeckt und unwirksam gemacht also gesühnt worden wäre. Wenn dieser Gedanke beabsichtigt war, so müßte man den Ausdruck finden, mit welchem Mose in einem gleichen Falle von Bundbrüchigkeit des Volkes den Zweck der von ihm eingelegten Fürbitte bezeichnet: „vielleicht werde ich bedecken eure Sünden" (Exod. 32, 30). Aber die Meinung ist die, daß Pinchas die Israeliten vor der Fortsetzung der Leben vernichtenden Macht Gottes geschützt hat, und zwar nicht durch den materiellen Act des Mordes als einer Strafe, sondern durch die Form, nämlich die Gesinnung, welche sich in der That kundgab, daß er „für seinen Gott geeifert" hatte. Wie nun Aharon in einem andern Falle die Plage abwehrte, indem er durch ein außerordentliches Rauchopfer die Bundestreue bewährte, und dadurch das Volk „bedeckte" (Num. 17, 12), so liegt der Werth der Gewaltthat des Pinchas und seine schützende Wirkung für das Volk ohne Zweifel in dem Eifer für den Bund, welchen Gott als vollgiltig für die Gemeinde annahm[1]).

---

1) Unerklärt bleibt Lev. 16, 10, daß der dem Asasel bestimmte Bock

Die Beziehungen der Formel, in welchen die Wirkung aller Arten gesetzlicher Opfer ausgedrückt ist, sind ohne Zweifel mit dem ursprünglichen Begriff von der Heiligkeit Gottes verknüpft (S. 90). Wenn dieselbe es motivirt, daß der Mann durch Gott getödtet wird, welcher wohlmeinend die Lade Gottes berührt, um sie vor dem Falle von dem strauchelnden Wagen zu bewahren (2 Sam. 6, 6. 7), und daß eine Masse Volkes ihr Leben verliert, weil sie die Lade gesehen hatten (1 Sam. 6, 19. 20), so ist zu schließen, daß der Contrast zwischen der Erhabenheit Gottes und der Vergänglichkeit der Menschen auch die allgemeine Ordnung der gesetzlichen Opfer beherrscht. Innerhalb ihres Umkreises heben sich freilich die Sündopfer durch ihre Beziehung auf verunreinigende Sünde von den übrigen ab. Sie halten sich aber innerhalb der allgemeinen Bedingungen, welche auch für die anderen Opferarten gelten. Es ist auch nicht zu erwarten, daß die Heiligkeit Gottes für das Verständniß der Sündopfer in einer andern Art maßgebend wäre, wie bei den anderen Opferarten. Riehm beruft sich aber auf den eigenthümlich ethischen Charakter der alttestamentlichen Religion, um wenigstens für die Sündopfer eine specifisch verschiedene Disposition als giltig zu erweisen. Allein dieser Charakter tritt zwar in dem Ausbau der Religion durch die Propheten, nicht aber in der Opfergesetzgebung hervor, gegen welche die hervorragendsten Propheten eben wegen ihrer eigenen ethischen Intention gleichgiltig sind. Man soll doch nicht mit dem Begriff Ethisch ungenau verfahren. Indem die unwillkürlichen und unvermeidlichen Zustände körperlicher Unreinheit, zu deren religiöser Beseitigung die Sündopfer angeordnet sind, als Sünde geachtet werden, werden sie eben einer Beurtheilung unterworfen, die uns nicht als ethisch gilt. Nach unserem Verständniß von Sünde gemessen sind vielmehr diese Anlässe zu Sündopfern nur Modificationen der menschlichen Schwäche und Vergänglichkeit, welche gemäß der althebräischen Gottesidee besonderer Deckung bedarf, um vor dem erhabenen Gott zu bestehen. Die Verunreinigungen

---

lebendig vor Gott gestellt werden soll „um ihn zu bedecken, ihn zu senden zu Asasel in die Wüste." Aber auch die sonst angestellten Erklärungsversuche haben keinen deutlichen und befriedigenden Sinn ergeben, und es wird nichts übrig bleiben, als die Formel an dieser Stelle für ein unächtes Einschiebsel zu achten.

von Personen, welche Sündopfer nothwendig machen, werden als etwas besonderes von der allgemeinen Schwäche der Menschen insofern unterschieden, als der Ritus der Sündopfer die Streichung oder Sprengung des Opferblutes an die höheren Symbole der Gnadengegenwart Gottes, Hörner des Altars, Vorhang vor dem Allerheiligsten, Kapporeth einschließt. Aber weder der Ritus der Sündopfer, noch die Formel bei denselben sind so beschaffen, daß dadurch der gemeinsame Rahmen des Opferinstituts überschritten würde. Es ist auch keine besondere ethische Rücksicht wirksam, indem im Anschluß an gewisse Opfer das Blut zur „Bedeckung" der Geräthe des heiligen Zeltes verwendet werden soll. Die Besprengung oder Bestreichung der beiden Altäre und der Kapporeth mit Blut von Sündopferthieren ist vorgeschrieben bei der Einweihung der Priester (Exod. 29, 35. 36; Lev. 8, 15), in umfassenderer Weise am Jom Hakkippurim (Exod. 30, 10; Lev. 16, 15—20. 33), und denselben Ritus nimmt Ezechiel (43, 20. 26; 45, 19. 20) für die Herstellung des Heiligthums in Aussicht. Gleichartig ist das Verfahren mit dem aussätzigen Hause (Lev. 14, 52). Vorausgesetzt ist hiebei, daß die der Sündopfer bedürftigen Vergehungen und Unreinigkeiten nicht blos die Personen, sondern auch jene Symbole der Gegenwart Gottes befleckt haben (Lev. 16, 16. 19; Ezech. 45, 20). Daß hierin ein eigentlich ethischer Gesichtspunkt in unserem Sinne des Wortes hervortrete, kann doch nicht mit Recht angenommen werden. Denn ethisch gemessen haftet die Sünde nur an Personen; und was hat das aussätzige Haus mit dem ethischen Begriff von Sünde gemein? Wenn also die Bedeckung mit Opferblut an diesen Geräthen ihre Reinigung und Heiligung (Lev. 16, 19) oder ihre Entsündigung (Exod. 29, 36; Ezech. 43, 20; vgl. Lev. 14, 52) bewirkt, so hat das die Bedeutung, daß indem das Blut der Gott wohlgefälligen Gabe jene als verunreinigt geachteten Geräthe vor dem Angesicht Gottes bedeckt, ihre Congruenz mit ihrer Bestimmung hergestellt wird. Diese Vorstellung aber läßt nicht die Folgerung zu, daß die Sündopfer, indem sie, wie alle Opfer zur Bedeckung der Personen vor Gott dienen, eigentlich die Sünde an denselben zudecken. Denn auch in den vorliegenden Fällen lautet die Formel nicht, daß die Verunreinigung an den Geräthen bedeckt wird, sondern, daß die Geräthe und das Haus bedeckt werden.

Die Formel der Bedeckung der Personen steht in directer

Abfolge dazu, daß die reinen Opfergaben ebenso wie die auf sie bezogenen Handlungen der Priester einen Werth der Stellvertretung für die israelitische Cultusgemeinde oder für die einzelnen Geber in sich schließen. Indem durch beides das Nahen der Israeliten zu dem Angesicht Gottes vermittelt wird, werden dieselben ebenso der Bundesgnade Gottes versichert, als sie vor der vernichtenden Wirkung geschützt werden, mit welcher die Erhabenheit Gottes sonst jeden Menschen bedroht. Diese Seite der Vorstellung von Gott darf aber mit der Vorstellung von seinem Zorne nicht vermischt werden, obgleich die gleiche Wirkung in dem einen wie in dem andern Falle angenommen wird. Denn die Bedingungen, welche hiezu mitwirken, sind verschieden. Aus der Erhabenheit Gottes an sich folgt die Vernichtung der Menschen, die vor das Angesicht Gottes treten, als vergänglicher Wesen, wenn ihnen nicht durch göttliche Gnade das Leben erhalten wird. Aus dem Zorn Gottes folgt die Vernichtung der bundbrüchigen Menschen, weil sie sich mit der Bundesgnade Gottes in Widerspruch versetzen. Die Bedeckung der Bundesgenossen Gottes durch die Opferhandlungen nimmt die Rücksicht, daß der Bundesgott immer die erhabene Macht ist, welche ohne die besonderen Gnadenabsichten und die entsprechenden bundesmäßigen Einrichtungen den Menschen überhaupt verderblich sein würde, die unberufen in ihre Nähe kommen. Die Lebensvernichtung durch den Zorn Gottes trifft hingegen diejenigen, welche sich von ihrer Bundespflicht gegen den gnädigen Gott und dadurch von demselben entfernen, welche also ihren göttlichen Beruf verunehren. Es würde also ein grober Fehler sein, wenn man die Bedeckung der im Bunde mit Gott stehenden Israeliten durch die Opferhandlungen auf den Schutz vor dem göttlichen Zorne bezöge. Denn nicht der Zorn, sondern die Gnade Gottes ist der Grund des bestehenden Bundesverhältnisses; und wenn auch die Erhabenheit und Heiligkeit des wahren Gottes sich gegen die bundbrüchigen Israeliten als Zorn kundgeben konnte, so bedeutet derselbe nur eine besondere Folge der israelitischen Gottesidee unter den bestimmten Bedingungen der besondern Bundschließung, nicht aber ein Attribut, welches dem Inhalte und dem Umfange der Erhabenheit Gottes an sich gleich zu setzen wäre. Man müßte denn sich zu der Schule des Marcion bekennen.

In der Ueberzeugung, daß der Sinn der Formel bei den

Sündopfern sich nicht von der Bedeutung entfernt, welche sie bei den anderen Arten der Opfer behauptet, habe ich in der ersten Auflage mich nicht besonders auf jene Klasse eingelassen. Denn ich habe gar nicht die Absicht verfolgt, eine erschöpfende Lehre von den gesetzlichen Opfern des A. T. aufzustellen, sondern es kam mir ausgesprochener Maßen darauf an, die Mittel zum Verständniß der Vorstellung vom Opfer Christi im N. T. zu gewinnen. Diese Begrenzung meiner Aufgabe hat Riehm nicht beachtet, indem er mir zum Vorwurf macht, ich hätte durch unbefugte Verallgemeinerungen das bestimmte Gepräge biblischer Anschauungen ins Unbestimmtere verwischt und diese eines Theiles ihres sittlich-religiösen Gehaltes entleert. Um diesen Schaden zu heben, bemüht er selbst sich darum, zunächst der Formel vom „Bedecken der Personen" durch Opfer einen engern Spielraum anzuweisen, als es von mir geschehen ist. Zu diesem Zwecke spricht er es mit großem Gewichte aus, daß innerhalb der gesetzlichen Opferordnung die den unblutigen Opfern zu Grunde liegende besondere Opferidee den Zweck schützender Bedeckung nicht in sich schließe (a. a. O. S. 45). Allein die oben (S. 188) angeführten Fälle, in denen das Gegentheil deutlich vorliegt, sind durch die Bemerkungen Riehm's nicht zu beseitigen. Daß das Semmelmehlopfer des Armen (Lev. 15, 13) nur ein Surrogat von Thieropfern ist, hebt doch die Thatsache nicht auf, daß an dasselbe die Wirkung des Bedeckens geknüpft wird. Und daß bei der Priesterweihe Opferbrote nicht ohne Thieropfer vorkommen (Exod. 29), hat den Gesetzgeber nicht gehindert, sowohl an die eine wie an die andere Darbringung, wie sie in Einem Zusammenhange des Handelns geordnet sind, und zugleich zur Speise der Eingeweihten bestimmt werden, die Wirkung des Bedeckens der Personen anzuknüpfen. Aber es mag ja sein, daß für diese Wirkung die Behandlung des Opferbluts vor dem Angesicht Gottes das Hauptgewicht hat. Da aber diese Wirkung bei allen Arten blutiger Opfer erwartet wird, so vermag ich bis dahin nicht zu erkennen, warum meine Deutung falsch sei. Den Beweis dafür unternimmt nun Riehm in Hinsicht der Sündopfer durch Einführung folgender bei denselben obwaltenden Umstände. Bei dem Sündopfer eines Privatmannes wird vorgeschrieben, daß die Priester die nicht geopferten Theile des Thieres als etwas Hochheiliges am heiligen Ort essen sollen (Lev. 10, 17), und bei dem

allgemeinen jährlichen Sündopfer, daß diese Theile des Opferthiers außerhalb des Lagers verbrannt werden sollen. Die letztere Anordnung hat man bisher so verstanden, daß das nicht geopferte Fleisch dem profanen Gebrauch entzogen werden sollte. Die erstere hat man verschieden gedeutet; ich meine, sie ist eine Warnung dagegen, daß die Darbringer das nicht geopferte Fleisch für ihren Gebrauch in Anspruch nähmen. Riehm aber eröffnet eine ganz neue Combination beider Punkte. „Indem beim Sündopfer das im Blute enthaltene Thierleben Gott dargebracht wird, um Schutzbedeckung gegen die Leben gefährdende Reaction seiner Heiligkeit oder überhaupt gegen seinen Strafeifer zu erlangen, wird zugleich das Thier selbst Gott als Object, daran sich jener vernichtende Eifer erweisen kann, übergeben. Darum ist das Sündopferfleisch hochheilig, d. h. es ist menschlichem Gebrauch entzogen und ausschließlich Gott eigen als ein seinem vernichtenden Eifer verfallener Gegenstand." Bei dieser Erklärung ist der hochheilige Charakter der Sündopferspeise der Priester mit dem Begriff des חֵרֶם identificirt, obgleich zwischen beiden nur eine Analogie besteht, ferner das Motiv des חֵרֶם in die Vorschrift der Verbrennung des Opferfleisches außerhalb des Lagers einfach eingetragen, ohne daß der Text (Lev. 16, 27) darauf direct hinwiese. Denn daß die Waschung, welche für den vorgeschrieben wird, der dieses Geschäft besorgt, eine indirecte Anzeige gerade jenes Umstandes sei, kann Riehm wieder nicht beweisen. Endlich aber hat derselbe, wie schon S. 201 bemerkt werden durfte, bei diesen Erörterungen sich nicht mehr erinnert, daß er im Voraus das Sündopfer als Gnadenordnung anerkannt hat. Nun schließt sich aber Gnadenordnung und Zorn Gottes oder vernichtender Eifer aus (Num. 15, 27—31); oder die Sünde, welche eines Sündopfers bedarf, ist nicht von dem vernichtenden Eifer oder Zorn Gottes bedroht. Riehm verstößt also gegen diese Grundregel der Opfergesetzgebung, indem er eine Befriedigung des Eifers Gottes mit dem Sündopfer combinirt. Und zwar getraut er sich doch nur jenen Umstand als etwas geltend zu machen, was den Opferact begleitet; dieses reicht also weit nicht hin, um die dogmatische Ueberlieferung zu stützen, daß der Tod Christi in derselben Beziehung Gottes Strafact sei, in welcher er den Werth des Opfers hat. Wenn jedoch die Analogie dieser dem Heidenthum entsprungenen Combination der griechischen und lateinischen Väter mit der

mosaischen Opfergesetzgebung nicht direct aufrecht erhalten werden konnte, so war Riehm's Bemühung überflüssig. Derselbe ist so aufrichtig, mir gelegentlich (S. 61) vorzurücken, daß ich dem zuvor gewonnenen und gewünschten Resultat zu Liebe willkürlich aus einander gerissen habe, was in Wirklichkeit eng verbunden sei. Ich will mich enthalten, sein Resultat in ähnlicher Weise zu beurtheilen, und schließe diese Erörterung mit der Hinweisung darauf, daß ich mit meiner Deutung der Opferformel nicht allein stehe [1]).

26. Die Untersuchung über die Bedeutung der Formel von der Wirkung der gesetzlichen Opfer ist für das Verständniß der Auffassung des Opfers Christi durch die Apostel zunächst insofern von Nutzen, als die Combinationen zwischen Opfer und stellvertretender Strafvollziehung, zwischen Opfer und Vollziehung des göttlichen Zorns, zwischen Opfer und Bedeckung der menschlichen Sünde als verfehlt erwiesen sind. Sofern zu erwarten ist, daß die Schriftsteller des N. T. ihre Beurtheilung des Opfers Christi nach dem ihnen irgendwie verständlichen Begriff der Opfer im mosaischen Gesetze eingerichtet haben, ist auf jene Combinationen, die sie nicht aussprechen (mit Ausnahme von Hebr. 2, 17), auch nicht in dem Sinne zu rechnen, daß sie dieselben stillschweigend voraussetzen müßten oder könnten. Ob aber irgend einer von ihnen die nachgewiesene Beziehung, daß die Menschen vor der vernichtenden Nähe des erhabenen Gottes geschützt werden, gerade auch bei dem Opfer Christi gedacht habe, läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen. Es ist nämlich nur Johannes, welcher die Opferformel in dem von den LXX. substituirten Worte ἱλάσκεσθαι von Christus aussagt. So wie dieselbe bei den Sündopfern lautet, ἱλάσκεσθαι περὶ αὐτοῦ περὶ ἁμαρτίας heißt es 1 Joh. 2, 2; 4, 10, Christus sei ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Die active und zugleich sachliche Form des Nomen bezeichnet die Opferqualität Christi als des Mittels der Wirkung ἱλάσκεσθαι, welches nach dem Sinne des entsprechenden hebräischen Wortes als „Bedecken" gedeutet werden muß. Die persönlichen Objecte dieses Actes sind als solche nicht direct, sondern nur als Subjecte der Sünden bezeichnet, welche den Anlaß

1) Vgl. Hermann Schultz in der Jenaischen Literaturzeitung 1876. Nr. 42, Graf Baudissin in der Theol. Literaturzeitung 1878. Nr. 1.

zur Darbringung Christi als Sündopfer bilden. Da eben in den Worten des Johannes selbst kein Maßstab ihres Verständnisses ausgedrückt ist, dieser vielmehr aus dem erkannten alttestamentlichen Sinne der Formel genommen werden muß, so ergiebt sich der Gedanke, daß Christus als Sündopfer die Gemeinde und die ganze Menschheit wegen ihrer Sünden vor Gott bedeckt. Ob der Schriftsteller die Beziehung dieses Prädicates gerade auch in dem vollständigen Sinne, der ihm zukommt, gedacht hat, kann nicht festgestellt werden; nur soviel erhellt, daß man nicht übersetzen darf, Christus sei die Sühne, d. h. das Strafobject für die Sünden der Welt.

Im Allgemeinen macht das seltene Auftreten der Formel in den Aussagen über das Opfer Christi den Eindruck, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments sich nicht in ihren eigentlichen Sinn gefunden haben, zumal da die LXX. denselben vielmehr verhüllt als zugänglich gemacht haben. Deshalb kann es nicht auffallen, daß der einzige Fall, in welchem ἱλάσκεσθαι noch vorkommt (Hebr. 2, 17), eine Verbindung darbietet, welche nicht als giltig für das Verständniß der Formel im Alten Testament anerkannt werden konnte, welche aber dem des Hebräischen unkundigen Verfasser des Briefes nachgesehen werden darf. Der Satz, Christus sei geworden πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, macht den Typus des jährlichen allgemeinen Sündopfers für Christus geltend, den der Verfasser des Briefes später ausführlich erörtert. Denn nur bei diesem Opfer kam der Hohepriester als solcher in Thätigkeit, dessen Stellung als Vertreter des Volkes Gott gegenüber auf Christus direct übertragen wird. Als Mittel zu dem ausgesprochenen Zweck sind aus dem spätern Verlaufe des Briefes die Handlungen, die er mit sich als Opfer vornimmt, insbesondere die Darbringung seines Blutes an dem himmlischen Ort Gottes, leicht zu ergänzen. Hingegen ist der Zweck seiner Darbringung als die „Bedeckung der Sünden des Volkes“ nicht im Einklang mit der alttestamentlichen Opferformel, sondern mit dem oben (S. 196) erörterten Sprachgebrauch in den prophetischen Büchern und Psalmen, welcher die göttliche Sündenvergebung bezeichnet, aber mit dem Opferinstitut nichts gemein hat. Jedoch schon die LXX. geben die Formel „die Sünden bedecken“ überwiegend (jedoch nicht in den Stellen des Jesaia) mit ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας

wieder; die Mehrzahl dieser Uebersetzer also hat mit Verwischung alles richtigen Verständnisses die falsche Combination der beiden Gruppen des Sprachgebrauches vollzogen. Daß also ein des Hebräischen unkundiger Jude, wie der Verfasser des Hebräerbriefes, seinen Auctoritäten darin nachfolgte, kann nicht befremden; aber deshalb ist auch auf diese Verbindung kein Gewicht zu legen, am wenigsten ist in ihr der Schlüssel zum Verständniß der Opferidee in Anwendung auf Christus zu suchen.

Denn übrigens verräth gerade der Verfasser des Hebräerbriefes in anderen Beziehungen den entschiedensten Sinn für diejenige alttestamentliche Bedeutung der gesetzlichen Opfer überhaupt, welche durch die oben erörterte Formel deutlich hindurchscheint. Indem der Priester durch die vorgeschriebenen bekannten Handlungen die Gabe dessen, für den er opferte, vor das Angesicht Gottes brachte, bedeckte er freilich denselben vor den schädlichen Wirkungen der Erhabenheit Gottes über die Geschöpfe, er führte aber doch unter dieser Bedingung die indirecte Annäherung desselben an das Angesicht Gottes aus. Dieser Gedanke kommt nun eigentlich erst zum Ausdruck in den Aussagen der Apostel über die Wirkung des Leidens und Sterbens Christi. Am deutlichsten ist dies der Fall, indem Petrus (3, 18) sagt, daß Christus ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ. Die angegebene Veranlassung stellt auch hier das Leiden Christi in dem Typus des Sündopfers dar; indem aber nicht die besondere Wirkung der Vergebung der Sünden angeknüpft wird, muß der Finalsatz dasjenige bezeichnen, was die Wirkung des Opfers überhaupt bildet; er enthält also dasjenige, was Petrus als den Inhalt der allgemeinen Opferformel verstanden hat. In dem Briefe an die Epheser, welcher unter den Paulinischen Briefen dadurch hervorsticht, daß seine Gedankenbildung am directesten sich an die im Mosaismus vorherrschenden Begriffe anlehnt, wird an die Anschauung des sterbenden Christus die mit Petrus übereinstimmende Wirkung angeknüpft, daß Juden wie Heiden durch ihn τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα haben (2, 18). In gleicher Weise ist es zu verstehen, daß im Hebräerbrief, auf Grund der Feststellung des Sündopferwerthes der That des Hohenpriesters Christus, an die Gläubigen die Aufforderung ergeht, sich Gott zu nahen (προσέρχεσθαι) auf dem durch Christus eröffneten Weg in den Himmel (10, 19—22; 4, 14—16), weil Christus eine

Hoffnung begründet hat, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ (7, 19). Daß in diesem Zusammenhange auf die subjective Hoffnung ein Gewicht gelegt wird, stellt dieses προσέρχεσθαι nicht in ein entfernteres Verhältniß zu der Anschauung vom Opfer Christi. Denn wenn in dem Hebräerbrief das ἁγιάζεσθαι der Gläubigen als die directe Wirkung des Opfers Christi ausgesprochen wird (10, 10. 14. 29; 13, 12; 2, 11), so ergiebt sich aus Num. 16, 5, daß „Geheiligt werden“ und „In die Nähe Gottes gestellt werden“ synonym sind. Diese Vorstellung ist auch Eph. 5, 26 vertreten.

Insbesondere aber entsprechen die Anspielungen auf den Werth des Todes Christi als Bundesopfer jener allgemeinen Beziehung des Opferbegriffes. Sofern nämlich die Bestimmung der Israeliten zu dem Volke des Eigenthums, zu einem Königreiche von Priestern (Exod. 19, 5. 6) erst durch das Bundesopfer des Moses effectiv wurde, in welchem das Volk seine Zustimmung zu dem Bunde mit Gott vollzog, so ist die Einweihung der christlichen Gemeinde zu Priestern und ihre Erwerbung zum Eigenthumsvolk durch das Blut Christi (Apok. 1, 5. 6; 5, 9. 10; Act. 20, 28; Tit. 2, 14) darauf bezogen, daß die Christen als Eigenthum Gottes in dessen Nähe sind, oder als Priester ihm nahen dürfen, indem sie im Gebete die Opfer verrichten, welche für die Ordnung des neuen Bundes passen (1 Petr. 2, 5; Hebr. 13, 15. 16). In dieser Vergleichung der analogen Ideen des Alten und des Neuen Testaments erscheint zugleich der Abstand, daß während das allgemeine Priesterrecht der Israeliten, Gott zu nahen, durch die amtliche Institution der Familie Aharons und die Opferordnung nur zu einer passiven Geltung kam, die christliche Bestimmung des allgemeinen Priesterthums dahin lautet, daß die Gläubigen, indem sie durch das Opfer Christi in die Nähe Gottes gebracht werden, doch durch die Ausübung der Hoffnung und des Glaubens, so wie im Gebete persönlich Gott nahen. Deswegen konnte es scheinen, daß ein im Hebräerbriefe noch vorkommender Ausdruck der Wirkung des Opfers Christi, nämlich τελειοῦν (10, 14; vgl. 9, 9; 10, 1) speciell die Einweihung der Gläubigen zum activen Priesterdienste bezeichnen sollte. Die LXX. nämlich übersetzen mit τελειοῦν τὰς χεῖρας den Ausdruck מִלֵּא אֶת־יָד, der im Ceremoniell der Weihe der aharonitischen Priester die Füllung der Hände mit den darzubringenden Gaben bedeutet (Exod. 29, 29. 33 u. a.). Calvin und andere Ausleger nach ihm führen nun

die von dem Opfer Christi ausgesagte Wirkung des τελειοῦν auf jenen Sprachgebrauch zurück; es leuchtet aber ein, daß bei dieser Combination das charakteristische Object des τελειοῦν nicht berücksichtigt, also die Congruenz des Ausdrucks im Hebräerbriefe mit jenem alttestamentlichen gerade nicht nachgewiesen ist. Vielmehr ist Hebr. 10, 14 τελειοῦν offenbar synonym mit ἁγιάζειν. Wie nämlich durch jedes Opfer die Congruenz der Bundesgenossen mit Gott, der selbst vollkommen ist (Mt. 5, 48), erstrebt wird, so wird um so mehr dem Opfer Christi dieser Erfolg beigelegt, als es durch seine geistige Bedingtheit den Erfolg der Thieropfer überbietet (Hebr. 7, 11. 19; 9, 9).

Diese Gruppe von Aussagen über die Wirkung des Opfers Christi ist den Schriften des Neuen Testaments entlehnt worden, deren Verfasser dem Gesichtskreise der Urgemeinde, wenn auch in abgestufter Weise, näher stehen, als der Apostel Paulus. Ich erlaube mir nämlich, nicht blos den christlichen Apokalyptiker dahin zu rechnen, sondern auch den Apostel Petrus, welcher den Brief von Babylon aus hat schreiben lassen, den Johannes, dessen ersten Brief Jeder als nächst verwandt mit den synoptischen Reden Jesu erkennen würde, wenn nicht das Evangelium desselben Mannes diesen Eindruck nicht aufkommen ließe, den Petriner Lukas, dessen religiöse Gedanken wohl am directesten dem Bildungsstand der Urgemeinde entsprechen, endlich den Verfasser des Hebräerbriefes, welcher, wer er auch sein mag, mehr mit Petrus als mit Paulus gemein hat. Da man für die Kritik der Schriften und der Geschichte des Neuen Testaments alle möglichen Mittel in Bewegung setzen muß, so glaube ich auf die Abstufung zwischen der eben besprochenen Gedankenreihe und der vorherrschenden Vorstellungsweise des Paulus über die Wirkungen des Opfertodes Christi ein Urtheil in jener Richtung gründen zu dürfen, welches darum noch nicht unkritisch sein wird, weil es von den dogmatisirten Ergebnissen „der Kritik" abweicht. Paulus nämlich, indem er (außer dem Briefe an die Epheser) absichtlich und deutlich immer auf die besondere Wirkung der Sündenvergebung durch das Opfer Christi bedacht ist, verräth nirgendwo direct, daß er jene allgemeine Wirkung voraussetzt, daß die Gläubigen durch das Opfer Christi in die Nähe Gottes geführt werden. Der Hebräerbrief bietet wenigstens die eine und die andere Art von Aussprüchen dar. Nun sind eine Menge von Aufgaben der biblischen Theologie

dadurch verschoben, daß nicht nur die Quantität der Paulinischen Schriften die Aufmerksamkeit auf die anderen Briefe vermindert, sondern auch der in der kirchlichen Lehrüberlieferung enthaltene Niederschlag Paulinischer Anschauungen das Vorurtheil der Forscher dahin bestimmt, daß Paulus in jeder Beziehung als der berechtigte Maßstab für alle apostolischen Gedankenverbindungen angesehen wird. Hierin sind die Kritiker nicht anders gesinnt als die Apologeten. Indem ich also zu der Erklärung der dem Paulus geläufigen Deutungen des Opfers Christi übergehe, welche theils an sich schwerer verständlich, theils von den Hindernissen falscher Erklärungsmethoden umgeben sind, will ich noch einmal darauf zurückweisen, daß wenn man vom Alten Testament, anstatt von der kirchlichen Ueberlieferung aus das Verständniß des Neuen Testaments zu erreichen sucht, man in den der Urgemeinde näher stehenden Schriften eine Deutung des Opfers Christi findet, welche in sich deutlich ist und in der directesten Abfolge zu dem Opferbegriff des Alten Testaments steht.

Aber zugleich darf für die Erklärung der Paulinischen Aussprüche, die den Gegenstand berühren, an die Regel erinnert werden, welche sich aus dem Gesammtüberblick über die Vorstellungen vom Opfer Christi im Neuen Testament ergiebt. Nämlich nicht nur ist der Gesichtskreis aller Briefe im Neuen Testament durch den Gedanken der unter der Herrschaft Christi lebenden Gemeinde der Gläubigen beherrscht (S. 160), sondern als das Correlat aller an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen ist ebenfalls die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als solcher gedacht. Und wenn als Correlat der Sündenvergebung die Sünder angesetzt werden (Röm. 4, 5; 5, 6), so sind diese vom Standpunkt des Erfolges aus unmittelbar zugleich als „Wir", die Gemeinde gedacht (5, 6. 8). Allein von diesem Standpunkt aus sieht Paulus die ganze Sache an. Die Nothwendigkeit dieser Ergänzung folgt auch daraus, daß das mosaische Bundesopfer und das jährliche Sündopfer durch den Hohenpriester, mit welchem Christus verglichen wird, auf die israelitische Volksgemeinde bezogen sind. Endlich ist doch evident, daß wenn die Schriftsteller in der ersten oder in der zweiten Person Pluralis immer die Gemeinde Christi vorstellen, aus deren Glaubensüberzeugung heraus sie schreiben, sie denselben Sprachgebrauch bei den Wirkungen des Opfers Christi nicht anders meinen können. Ich trete hiemit einem Anspruch

entgegen, welcher in der Behandlung der Lehre von der Rechtfertigung durch Melanchthon begründet ist, welcher durch die Wahl des Ausdruckes Röm. 3, 26. 28 scheinbar bestätigt wird, welcher aber nicht nur nicht zu dem Anfange und zu dem Schlusse des Abschnittes paßt, sondern das Verständniß des Römerbriefes in Unordnung bringt. In den Stellen 1 Joh. 2, 2; 4, 10; 1 Petr. 3, 18; Apok. 1, 5. 6; 5, 9. 10; Act. 20, 28 ist ja die bezeichnete Thatsache zweifellos erkennbar. Im Hebräerbrief ist die Beziehung des Opfertodes Christi dreifach abgestuft, in der Bestimmung zuerst für Jeden (2, 9), dann für das israelitische Volk (2, 16. 17; 7, 27; 13, 12), endlich für uns, die Gemeinde, welche vorherrschend in ihrer natürlichen Identität mit dem Volke des alten Bundes betrachtet wird (4, 14—16; 7, 19; 8, 1; 9, 14), ohne daß der Briefschreiber Anlaß hatte, auf die allgemeinste Heilsbestimmung Christi deutlicher einzugehen. In den späteren Paulinischen Briefen ist die Sachlage durchaus klar Tit. 2, 14; Eph. 2, 18; 3, 12; 5, 25. 26; 1, 7; ebenso aber auch 1 Kor. 5, 7; Röm. 5, 9; 8, 32; Kol. 1, 14. Wenn ferner 2 Kor. 5, 19 die ganze Menschenwelt als der Gegenstand der Sündenvergebung und Versöhnung bezeichnet wird, so wird V. 21 der Zweck der Gerechtsprechung auf die Gemeinde beschränkt, weil die Menschen, sofern sie die Sündenvergebung in Christus an sich erfahren, eben Glieder der Gemeinde werden. In dem Abschnitt Röm. 3, 21 — 4, 25 ist ebenso klar, daß Paulus an die bestehende Gemeinde der Gläubigen denkt, indem er damit beginnt, daß jetzt ohne Vermittelung des Gesetzes die Gerechtigkeit von Gott her in die Erscheinung getreten ist, welche durch den Glauben an Christus Jesus vermittelt wird, welche sich erstreckt auf alle, welche glauben. Der Gebrauch des Singularis in V. 26 (τὸν ἐκ πίστεως 'Ιησοῦ) ist nur im Sinne der Kategorie gemeint, denn der Zusammenhang von V. 21—26 bildet einen Satz. Erst mit V. 28 tritt die Relation des Begriffs δικαιοῦσθαι auf das möglichst unbestimmte Object ἄνθρωπος ein, indem Paulus schon die in Cap. 4 ausgeführte Erläuterung durch den Glauben Abrahams beabsichtigt, bei welcher die Beziehung zwischen der Rechtfertigung und dem Tode Christi zurücktritt. Der schon in anderer Beziehung (S. 158) erörterte Schluß 4, 24. 25 führt aber nicht blos auf diesen Gedanken, sondern folgerecht auf die Anschauung der Gemeinde als dessen Correlat zurück. Indem dies Ergebniß mit den Bedingungen

übereinstimmt, unter denen Christus seinen Tod als heilsam beurtheilt, das einemal als Leistung ἀντὶ πολλῶν, das anderemal als Bundesopfer für die Gemeinde seiner Jünger, so treten dagegen diejenigen Andeutungen im Neuen Testament erheblich zurück, welche die Bestimmung des Todes Christi auf Alle gerichtet sein lassen. Es kommt dieses nur in Betracht 2 Kor. 5, 14. 15. 19 (worüber eben eine einschränkende Bemerkung gemacht werden konnte); Röm. 11, 32; 5, 18 vgl. V. 15. 19; Hebr. 2, 9; 1 Joh. 2, 2 (Joh. 1, 29); 1 Tim. 2, 4. 6; 2 Petr. 3, 9. Ob diese Aussprüche blos die quantitative Erweiterung der Gemeinde vorbehalten, oder ob sie einen Widerspruch gegen die Relation des Opfers Christi auf die Gemeinde andeuten, wird blos exegetisch nicht entschieden werden können.

27. Die Auffassung der Wirkungen des Todes Christi durch Paulus (mit Ausnahme der angeführten Stellen aus dem Epheserbrief) unterscheidet sich von derjenigen, welche bei den anderen Schriftstellern nachgewiesen ist, dadurch, daß die besondere Anschauung vom Sündopfer durchschlägt. Paulus hebt ganz überwiegend die Gegenwirkung des Opfers Christi gegen die Sünde und die Schuld derselben hervor, in den Formeln: μὴ λογίζεσθαι (2 Kor. 5, 19 vgl. Röm. 4, 6—8), womit δικαιοῦν synonym ist (Röm. 3, 26; 2 Kor. 5, 21), χαρίζεσθαι (Kol. 2, 13), ἄφεσις synonym mit ἀπολύτρωσις (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7), wie mit demselben Wort auch δικαιοῦν alternirt (Röm. 3, 24. 26 vgl. Tit. 2, 14). Damit sind die Prädicate zu vergleichen, welche im Hebräerbrief aus dem Typus des Sündopfers folgen, ἄφεσις, (9, 22; 10, 18), καθαρισμός (9, 14; 1, 3), ἀπολύτρωσις (9, 12. 15), und in der Apostelgeschichte (13, 38. 39) die Combination von ἄφεσις und δικαιοῦσθαι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν. Da nun im Hebräerbrief die allgemeine Wirkung des Opfers, die Gemeinde zu Gott zu führen, in Anwendung auf Christus deutlich anerkannt wird, so scheint es keiner Schwierigkeit zu unterliegen, auch die angeführten besonderen Wirkungen nach der Anlage der alttestamentlichen Opferidee zu verstehen. Sofern nämlich das allgemeine Sündopfer als Opfer die Gemeinde in die Nähe Gottes führt, so verbürgt es durch seine besondere Art, daß die Sünden der Gemeinde bei der erreichten Gemeinschaft mit Gott nicht mehr als Hinderniß in Betracht kommen, und zwar gemäß der Gnade

Gottes, welche unter den gesetzten Bedingungen zu diesem Zwecke wirksam wird. Daß diese Combination im Sinne der Männer des Neuen Testaments auch für die Deutung des Todes Christi als Sündopfer giltig sein wird, findet eine Bestätigung darin, daß Johannes (1 Br. 1, 9) die Sündenvergebung überhaupt von der Treue und der Gerechtigkeit Gottes ableitet, und daß Paulus (Röm. 3, 25. 26) die Gerechtigkeit Gottes in Christus als wirksam zur Rechtfertigung der Gläubigen denkt unter der Bedingung, daß dessen Tod dem Merkmale des Sündopfers entspricht. Das sind nämlich außer den unbestimmteren Anspielungen (Hebr. 2, 9; Röm. 5, 8) die einzigen deutlichen Aussprüche über die Begründung der specifischen Opferwirkung des Todes Christi in dem Verfahren Gottes.

Bei dem gegenwärtigen Stande der Exegese aber muß dieses Ergebniß gegen eine Reihe von Einwendungen gerechtfertigt werden, da man von verschiedenen Umständen Anlaß nimmt, dem Paulus einen von der alttestamentlichen Opfervorstellung abweichenden Gedankengang beizumessen. Zuerst wird von Solchen, welche nun einmal verschmähen, das Neue Testament mit Hilfe des Sprachgebrauchs des Alten zu erklären, in Abrede gestellt, daß Röm. 3, 25. 26 die Gerechtigkeit Gottes sein dem Heile der Menschen entsprechendes Verfahren bedeute. Man meint sogar durch das Gefüge des Satzes genöthigt zu sein, die der Geduld Gottes in Ertragung der Sünden entgegengesetzte Gerechtigkeit im Sinne der Strafgerechtigkeit zu verstehen, welche sich an Christus anstatt an den Sündern erholt habe. Obgleich nun (S. 173) das Verhältniß der ἔνδειξις δικαιοσύνης zu dem richtig verstandenen ἱλαστήριον diese Erklärung unmöglich macht, so soll doch davon hier abgesehen werden. Es wäre ja möglich, daß im Gegensatz zu der früher waltenden göttlichen πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων, welche die Sünden ignorirte, die jetzt in Christus bethätigte Gerechtigkeit die strafende Behandlung der Sünden bedeutet. Allein das ist nicht der einzige denkbare Gegensatz, sondern der Ignorirung der Sünden ist ebenso gut ihre Vergebung durch Gott entgegengesetzt. Um nun zu entscheiden, welchen Gegensatz von diesen beiden Paulus wirklich gedacht hat, indem er den Zwischensatz διὰ — καιρῷ schrieb, müssen die Beziehungen dieses Satzes genau festgestellt werden. Während der Hauptsatz V. 25. 26 mit seiner Wiederaufnahme der Zweckbestimmung aus der Absicht Gottes entworfen ist, welcher das Subject bildet, so ergiebt sich

aus der Wiederholung dieses leitenden Wortes in dem Zwischensatz ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, daß der Zwischensatz aus dem Gedanken des Paulus heraus gebildet ist, weil sonst, ebenso wie in den Theilen des Hauptsatzes, das Pronomen anstatt des Substantivs eintreten würde. Paulus schiebt den Zwischensatz aus seiner Erwägung ein, um zu erläutern, daß Gott in seiner öffentlichen Darstellung Christi am Kreuze eine Bethätigung seiner Gerechtigkeit beabsichtigt hat. Paulus erläutert dies daraus, daß Gott die Sünden vorbeigelassen, ignorirt hat, welche vorher geschehen waren, indem er bis zur Bethätigung seiner Gerechtigkeit in der Gegenwart Geduld geübt hat. Das Wort ἀνοχή bezeichnet nicht die ruhende Eigenschaft der Geduld, sondern die Geduld als Thätigkeit; ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ bedeutet also nicht den innern Grund der πάρεσις, sondern die Zeitbestimmung für προγεγονότων, gemäß einer Verbindung, die trotz der Stellung der Worte unbedenklich ist (Röm. 8, 18; 1 Tim. 1, 2; 1 Petr. 1, 1. 2; 2 Petr. 1, 1). Dies wird bestätigt durch die Anknüpfung der Zeitgrenze πρὸς τὴν κ. τ. λ. für die ἀνοχή. Hieraus ergiebt sich, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes nicht durch die von Paulus mit derselben verglichene πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων afficirt wird, sondern daß er ganz abgesehen von der Erwägung dieses Umstandes feststeht. Man ist also gar nicht berechtigt zu erwägen, daß weil man von der ausgesagten Straflosigkeit der Sünden her auf die Behauptung ihrer Bestrafung gefaßt sein müsse, Paulus bei der göttlichen Gerechtigkeit nur an diese Bethätigung gedacht habe. Sondern wie nach dem Sprachgebrauch des Alten Testaments die Gerechtigkeit Gottes als die folgerechte Durchführung des Heils gedacht ist, so steht dieser Sinn in dem Ausspruch des Paulus fest, auch schon vor der Bestätigung desselben durch den Ausgang des Satzes εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Die Zwischenbemerkung des Paulus paßt aber dazu insofern, als die frühere gleichgiltige Haltung Gottes gegen die Sünden (vgl. Act. 17, 30) einen Contrast nicht weniger an der Stiftung einer Erlösung und Rechtfertigung findet, als sie ihn an einer Vollziehung von Strafe finden könnte. Die Vollziehung einer solchen ist aber weder in dem Gefüge des Satzes indirect angedeutet, noch würde sie zu dem am Alten Testament orientirten Gedanken des Sündopfers passen [1]).

1) Röm. 3, 31 wird von Calvin und von reformirten Theologen

Einen zweiten Anlaß zur Umdeutung des Opferbegriffs in einer dem Alten Testament fremdartigen Weise nimmt man von der in Beziehung auf den Tod Christi gesetzten ἀπολύτρωσις (λυτροῦν, λύτρωσις). Das Verbum ist bei 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14 als Merkmal der auf Christus angewendeten Vorstellung vom Passahopfer erklärt worden (S. 179). Im Hebräerbrief steht λύτρωσις als die Wirkung der abschließenden Sündopferhandlung (9, 12), unmittelbar darauf (V. 15) ἀπολύτρωσις τῶν παραβάσεων, angeknüpft an den Typus des Bundesopfers. Für Paulus bildet ἀπολύτρωσις offenbar den technischen Gesammttitel der Sündopferwirkung in Anwendung auf Christus (1 Kor. 1, 30; Röm. 3, 24), welcher der Gedanke der Rechtfertigung und der Sündenvergebung (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7) als besonderer Beziehungen untergeordnet ist[1]).

In den LXX. entspricht λυτροῦν mit seinen Ableitungen den hebräischen Stämmen גאל und פדה, welche ursprünglich ebenso wie das griechische Wort eine Befreiung durch Kauf, eine Auslösung bezeichnen. Aber wie der hebräische Sprachgebrauch diese besondere Beziehung abstößt, und auf den allgemeinen Begriff des Rettens oder Befreiens hinauskommt, so verliert auch das entsprechende griechische Wort den etymologischen Sinn des Befreiens durch Lösegeld. In der allgemeinen Bedeutung von Be-

z. B. Heidegger mit V. 25. 26 so combinirt, daß Paulus die Aufrechterhaltung des Werkgesetzes bei der Glaubensordnung in dem Satisfactionswerthe des Todes und des Lebens Christi erkenne. Diese Erklärung scheint verschollen zu sein, und bedarf um so weniger einer Widerlegung, als die Mehrzahl der Ausleger in dem Satz die Ueberschrift zum 4. Cap. findet, so daß die Auctorität des Pentateuchs als Geschichtsquelle festgestellt würde, die Minderzahl, der ich beitrete, den Satz nach V. 27 erklärt, so daß Paulus den Verdacht ablehnt, als ob er mit seiner Lehre von der Rechtfertigung alle Ordnung aufhebe, da er doch die Ordnung des Glaubens herstellt. Wenn Meyer hierin eine dem Paulus imputirte Spiegelfechterei findet, so befreit auch die andere Erklärung ihn nicht von dem Scheine, eine solche begangen zu haben.

1) In der Stelle 1 Kor. 1, 30 muß δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός nach Röm. 6, 19 als Bezeichnung activer Zustände des Gläubigen verstanden werden, wie σοφία. Mit ἀπολύτρωσις aber wird auf die Leistung Christi zurückgegriffen, durch deren Anwendung auf die Gläubigen Christus in ihnen der Grund für die bezeichneten drei Thätigkeiten geworden ist. Das Prädicat knüpft sich also als Werthbezeichnung an die Anschauung seines Todes, indem es unter seiner Erhöhung fortwirkt.

freien wird der Sprachgebrauch im Neuen Testament fortgesetzt. Moses heißt der λυτρωτής (Act. 7, 35), und vom Messias wird unter der gleichen Bezeichnung erwartet, daß er das Volk von der Fremdherrschaft befreien werde (Lc. 1, 68; 2, 38; 24, 21). Demgemäß bedeutet die specificirte Form ἀπολύτρωσις dasselbe wie σωτηρία (Lc. 21, 28; Hebr. 11, 35; Eph. 1, 14; 4, 30), nämlich die Befreiung von den irdischen Hindernissen der Theilnahme am Gottesreich, endlich in specieller Anwendung dieses Begriffes auf das Leibesleben, die Befreiung des Leibes von der Vergänglichkeit (Röm. 8, 23). In allen diesen Fällen des Sprachgebrauchs ist die Empfindung der etymologischen Besonderheit des Wortes aufgehoben. Es ist also folgerecht, daß man auch in dem Fall der Beziehung des Begriffes auf den Opfertod Christi keine andere Bedingtheit desselben anerkennt. Wie das ursprüngliche Passah ein Mittel der λύτρωσις des erwählten Volkes aus Aegypten war, so ist Christus als das vollendete Passahopfer das Mittel, um die zur neuen Bundesgemeinde Erwählten aus ihrem nichtigen Lebenswandel (wie die Israeliten in Aegypten zu führen in Gefahr waren) zu befreien (1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14). Wenn der neue Bund auf die Vergebung der Sünden begründet ist, so dient das dessen Stiftung abschließende Opfer dazu, die Israeliten von ihren Verfehlungen zu befreien (Hebr. 9, 15); das endgiltige Sündopfer ist das Mittel, eine ewige Befreiung herzustellen, natürlich der Menschen von ihren Sünden (9, 12). Die Zusammenstellung, welche Paulus mit ἀπολύτρωσις und Sündenvergebung oder Rechtfertigung vornimmt, erfordert keine andere Erklärung. Wo die Relation des Begriffs speciell bezeichnet wird (Hebr. 9, 15; 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14), ist es die Mehrheit der activen Sünden; in Beziehung auf sie kann nur der allgemeine Begriff des Befreiens, nicht der besondere des Loskaufens gedacht sein. Da nun die activen Sünden durch die Schuld an dem Menschen haften bleiben, so ist die Befreiung von ihnen sachlich die Vergebung ihrer Schuld. Diese Reflexion ist nicht etwa der biblischen Anschauung fremd; die bezeichnete Synonymie ist ausgeprägt in dem Gedankengange von Ps. 130, 3. 4. 7. 8: „Wenn du Vergehungen bewahrst Herr, wer wird bestehen? Nein bei dir ist die Vergebung, deshalb wirst du gefürchtet. — Harre Israel auf Jahwe, denn bei Jahwe ist die Gnade, und reichlich bei ihm Erlösung (פְּדוּת LXX. λύτρωσις), und er wird erlösen Israel von

allen seinen Vergehungen." Dem entspricht es, daß Paulus (Röm. 11, 26. 27) in einem aus Jes. 59, 20. 21 nnd Jer. 31, 33 componirten und dabei ungenauen Citate den auf Vergebung der Sünden gerichteten neuen Bund mit der Formel ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν bezeichnet.

Diesen Folgerungen aus dem Sprachgebrauch des Alten wie des Neuen Testaments, welche die Ordnung des Opferbegriffs in Anwendung auf Christus gänzlich unberührt lassen, entzieht sich die herrschende Exegese der Gegenwart durch die Behauptung, daß zwar in allen übrigen Fällen des Gebrauchs von ἀπολύτρωσις die Vorstellung eines λύτρον erloschen sei, nicht aber da, wo von der Erlösung der Menschen durch Christus die Rede ist, daß vielmehr hier die Erinnerung an Mc. 10, 45 den Begriff specifisch bestimme. Und so wird dann wieder die stellvertretende Leistung der Strafe in das Sündopfer Christi hinein interpretirt. Diese Behauptung ist nicht bewiesen, sie ist aber auch nicht an sich evident, und sie kann ohne Schwierigkeit widerlegt werden, natürlich wenn man auf irgend ein Bewußtsein exegetischer Methode bei den Gegnern rechnen darf. Die meisten Wörter in den Cultursprachen, welche allgemeine und abstracte Bedeutung haben, schließen ursprünglich eine besondere Anschauung in sich, welche durch den Gebrauch verloren gegangen ist, d. h. nicht mehr empfunden wird. Daß in einem besondern Falle ihres Gebrauches die Empfindung für das Etymon wieder auftrete, ist nicht zu erwarten, und müßte eine besondere Veranlassung haben. Diese wird nun im vorliegenden Falle in dem Gebrauche von λύτρον gefunden, welches Jesus als Werthbezeichnung seiner freiwilligen Lebensaufopferung angewendet hat. Ist denn aber erwiesen, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments, ich will nicht sagen, diesen Ausspruch gekannt, aber ihm eine directe Aufmerksamkeit zugewendet haben? Erst 1 Tim. 2, 6 kehrt er wieder, dieser Brief aber ist nicht von Paulus verfaßt. Von Paulus nun muß angenommen werden, daß er seinen an den LXX. gebildeten griechischen Sprachgebrauch durch seine Kenntniß der hebräischen Sprache immer controllirt hat; er wird also gewußt haben, daß er mit ἀπολύτρωσις das bezeichne, was hebräisch פְּדוּת heißt; der Gebrauch dieses Wortes im Alten Testament (Jes. 50, 2; Ps. 111, 9; 130, 7) ist aber erst recht indifferent gegen die dem Wurzelwort ursprünglich eigene Besonderheit der Befreiung durch Kauf. Uebrigens kommt

in Betracht, daß während die LXX. nur das Wort λύτρωσις gebrauchen, die regelmäßige Form ἀπολύτρωσις bei Paulus den Eindruck macht, daß gerade die Beziehung des Trennens oder Befreiens hervorgehoben werden soll. Der Verfasser des Hebräerbriefes ferner verbürgt durch die Verbindung ἀπολύτρωσις τῶν παραβάσεων (9, 15), welche nach der Verbindung καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν (1, 3) zu beurtheilen ist, daß er bei dem streitigen Worte nicht an Loskaufung gedacht haben kann, sondern nur an Befreiung. Endlich ist auch 1 Petr. 1, 18. 19 der gegnerischen Behauptung nichts weniger als günstig. Indem hier verneint wird, daß die Christen durch Gold oder Silber von ihrem nichtigen Lebenswandel befreit sind (ἐλυτρώθητε), so wird freilich der Schein erweckt, als ob dieser Begriff in einem analytischen Verhältniß zu solchen Mitteln gedacht, daß also das Opferblut Christi dadurch unter den Gesichtspunkt eines Lösepreises gestellt werde. Allein der Gegensatz zwischen dem verneinenden und dem bejahenden Urtheil hängt an der Gegenüberstellung von vergänglichen Mitteln und dem Werthe des Blutes Christi als der Person, welche durch die ewige Vorherbestimmung und durch die Auferweckung als unvergänglich bezeichnet ist; Gold und Silber werden nur als Beispiele der verneinten vergänglichen Mittel eingeführt. Schon hieraus ergiebt sich, daß diese Güter in einem entfernteren Verhältniß zu dem Verbalbegriff gedacht sind, als daß derselbe nothwendig von ihnen afficirt würde; überdies bringt es der Charakter des negativen Satzes mit sich, daß nicht nachgewiesen werden kann, ob ein analytisches Verhältniß zwischen dem Begriff des Geldes und dem Begriff λυτροῦν gedacht ist, zumal da feststeht, daß der Gebrauch dieses Wortes im Neuen Testament gegen diese specielle Beziehung gleichgiltig ist. Demgemäß ist die Annahme widerlegt, daß durch die Anknüpfung der ἀπολύτρωσις an die Vorstellung vom Sündopfer Christi der Opferbegriff des Alten Testaments, von welchem aus die Anschauung entworfen sein muß, eine Veränderung, nämlich die Eintragung eines Strafprocesses erfahren habe.

Eine Mißdeutung von anderer Art und von entgegengesetzter theologischer Tendenz erfährt die Stelle Röm. 3, 24—26, indem überhaupt in Abrede gestellt wird, daß sie durch die Opferidee bestimmt werde[1]). Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß Paulus

1) Diese von Richard Schmidt in der oben S. 162 angeführten

in den Briefen an die Galater, dem zweiten an die Korinther, an die Römer, an die Kolosser dem Tode und der Auferweckung Christi eine Wirkung zur innern Veränderung der Gläubigen beilegt, sofern diese mit ihm als dem Herrn in intime Verbindung treten. Nach der Regel also, daß Christus durch den Tod außer Beziehung zur Sünde getreten, und durch die Auferweckung in neues rein geistiges Leben eingeführt ist, behauptet Paulus, daß die Gläubigen, die mit ihm gekreuzigt und mit ihm auferweckt sind, aus der Macht der Sünde befreit und in das Leben aus dem Geiste versetzt sind. Wenn man sich gestattet, diesen Gedankenzusammenhang auch bei der Erklärung von Röm. 3, 24—26 zu Grunde zu legen, so ergiebt sich der Sinn, daß „in dem Tode Jesu, sofern in ihm vermöge seiner stellvertretenden Bedeutung eine Loslösung Aller von der Sünde vollzogen ist, in der That

---

Schrift vorgetragene Ansicht beruht zunächst darauf, daß der spätere Abschnitt des Römerbriefes als Quelle für die Ansicht des Paulus vom Tode Christi verwerthet wird. Die so bedingte Auffassung des Paulinischen Lehrbegriffs hat einen geschichtlichen Zusammenhang von deutlich erkennbarer allgemeiner theologischer Tendenz. Die erste Spur dieses Verfahrens finde ich bei Gruner, Institutiones theol. dogm. (1777) p. 493, welcher als Rationalist geltend macht, daß die Rechtfertigung sei mutatio status moralis hominis, qua ex peccatore fit iustus. Diesen der kirchlichen Ueberlieferung zuwiderlaufenden Gedanken beweist er aus Röm. 4, 25 demgemäß, daß man in der Intuition des Todes Christi der Sünde stirbt und in Folge seiner Auferweckung den Glauben ergreift, in welchem man gerecht ist. In breiterer Durchführung findet sich die gleiche Auffassung bei Klaiber, Neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung (I. S. 545), welcher in der pietistischen Opposition gegen die kirchliche Ueberlieferung das Interesse verfolgt, daß der Gedanke der Rechtfertigung nicht ohne Zusammenfassung mit der Heiligung bei Paulus zum Ausdruck komme. Von ihm ist Baur's Darstellung des Paulinischen Lehrbegriffs abhängig (im Paulus wie in den Vorlesungen über Neutestamentl. Theologie), wofür nicht blos die Uebereinstimmung, sondern auch das Lob der exegetischen Gründlichkeit Klaiber's bei Baur, Versöhnungslehre S. 649 zeugt. Ihre Wurzeln hat diese Ansicht bei Dippel und weiter zurück bei Jakob Böhme. Ich selbst bin in der ersten Ausgabe der Entstehung der Altkatholischen Kirche dem gleichen von Klaiber empfangenen Anstoße zur Auffassung der Paulinischen Rechtfertigungslehre gefolgt, habe mich aber davon losgesagt, seitdem ich das Neue Testament überhaupt nach den Gesichtspunkten des Alten Testaments zu verstehen gelernt habe. Deshalb findet meine Skizze des Paulinischen Lehrbegriffs in der zweiten Ausarbeitung des angeführten Buches den durchgehenden Widerspruch von Schmidt.

etwas geschehen ist, was die wirklich vorhandene Sünde als nicht mehr vorhanden vor Gott erscheinen läßt, so daß dieser nun, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen, den einzelnen Sünder unter Voraussetzung des Glaubens zu sich in das Verhältniß eines gerechten setzen kann" [1]). Zur Orientirung über dieses Resultat, nicht um die theologische Richtung seines Vertreters zu beurtheilen, darf ich bemerken, daß die Tendenz, welche dem Rationalismus und dem mystischen Pietismus im Gegensatz zur kirchlichen Deutung der Rechtfertigung gemeinsam ist, hierin zu einem charakteristischen Ausdrucke kommt. Und zugleich behaupte ich, daß diese Umkehrung der Ordnung von Rechtfertigung und Wiedergeburt mit logischer Nothwendigkeit sich aufdrängt, wenn man davon ausgeht, die Rechtfertigung in der Form der Imputation nach lutherischer Vorschrift in der Beziehung auf den einzelnen Gläubigen als solchen verständlich zu machen. Denn der Einzelne soll freilich in seiner Eigenschaft als Sünder für gerecht geachtet sein, ehe er wirklich gerecht wird, aber unter der Bedingung des Glaubens; der Glaube jedoch ist nur als Anfang der Wiedergeburt, als Probe der effectiven Abkehr von der Sündenmacht denkbar; also setzt das göttliche Urtheil der Gerechtsprechung die Wiedergeburt in der Gemeinschaft des Gläubigen mit Gott voraus. Aber wie Schmidt selbst jene Erklärung nur unternimmt, sofern er den Einfluß der Opferidee auf den streitigen Ausspruch des Paulus in Zweifel zieht, so ist durch den Beweis des Gegentheils (S. 163) festgestellt, daß der Gedanke des Paulus seine Beziehung nicht an dem einzelnen Gläubigen, sondern an den Gläubigen als Gemeinde findet, sofern diese von Gott und von Christus im Voraus beabsichtigt, und darum von Christus vor Gott repräsentirt ist. Dieser Gedanke aber ist unabhängig von den Bedingungen, welche erst in dem Gesichtskreis wirksam werden, den Paulus vom 6. Capitel des Römerbriefes an einnimmt. Alles nämlich, was er hier entwickelt, ist direct nicht an die objectiven Thatsachen des Todes und der Auferweckung Christi geknüpft, sondern an die Taufe der Einzelnen. Obgleich er nun diese Bedingung in den beiläufigen Anspielungen auf jenen Gedankengang 2 Kor. 5, 14; Gal. 2, 19 nicht erwähnt, so ist sie doch nicht gleichgiltig; denn Gal. 3, 27 und Kol. 2, 11. 12 spricht Paulus sie auch in sehr summarisch gehaltenen Sätzen aus.

1) Schmidt a. a. O. S. 89.

Allerdings wird in dem sechsten Capitel des Römerbriefes eine ganz abweichende, ja formell entgegengesetzte Anschauung vom Tode Christi geltend gemacht, als in der Opfervorstellung ausgedrückt ist. In dieser nämlich ist die Anschauung enthalten, daß Christus sein Leben durch den Tod an Gott hingiebt; Leben und Sterben nehmen die Richtung auf Gott ein. Die spätere Erörterung über die Taufe besagt nun, daß die Untertauchung dem Tode und Begräbniß, die Erhebung des Körpers über den Wasserspiegel der Auferweckung Christi aus dem Grabe entspreche, und daß demgemäß die Getauften an dem Tode Christi zum Untergange ihres alten Menschen, und an seiner Auferweckung zum Leben im Geiste theilnehmen. Diese Behauptungen finden ihre Regel in V. 6, daß das Sterben Christi in der Richtung auf die Sünde stattgefunden, seine Erweckung ihn in die Richtung des Lebens auf Gott hin gebracht hat. Der erste Satz hat, bei der Voraussetzung der persönlichen Sündlosigkeit Jesu, den Sinn, daß Christus im Sterben aus der Gemeinschaft mit der Sünde entnommen ist, in welche er durch seine Ausstattung mit den Merkmalen der irdischen Menschheit eingetreten war, welche für ihn ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας war (Röm. 8, 3), d. h. in welcher er allen Anderen gleich wurde, nur daß das Fleisch in allen Anderen Träger der Sünde, in ihm aber sündlos war. Man erkennt leicht, daß diese Beurtheilung des Sterbens Christi ebenso indifferent gegen die Anschauung von seinem Opfertode ist, wie sich das Thema des sechsten Capitels von dem des dritten unterscheidet. Hier handelt es sich darum, daß die Gemeinde der Gläubigen Subject einer von Gott ausgehenden Gerechtigkeit wird, demgemäß daß Christus in seiner doppelten Stellung als Träger der göttlichen Gnadengerechtigkeit und als Opfer für die Gemeinde derselben die Sündenvergebung oder das Urtheil Gottes vermittelt, daß sie in ihrem Glauben an Christus ihm recht sei. Nachher handelt es sich darum, daß der einzelne Gläubige wegen der durch seine Taufe vermittelten Wirkung des Todes und der Auferweckung Christi an den Beziehungen theilnimmt, in welchen Christus durch diese Acte steht, daß er nämlich außer Beziehung zur Macht der Sünde und in die Zweckbeziehung zu Gott getreten ist, also aus inneren Gründen nicht mehr sündigt. Ich brauche nicht hervorzuheben, daß diese Argumentation, so bedeutsam sie für Paulus gewesen sein muß, starke Ansprüche an unsere Ein-

bildungskraft macht, indem sie uns zumuthet, über die Ungleichheit ideeller und reeller Beziehung, welche die verglichenen und gleichgesetzten Glieder der Anschauung trifft, hinwegzusehen. In der kürzesten Weise kann man sich an dem Schlusse 2 Kor. 5, 14 davon überführen, in welcher Schwebe zwischen eigentlicher und uneigentlicher Auffassung diese Gedankenreihe des Paulus sich hält; und die Anknüpfung der realen Wirkungen des Todes und der Auferweckung Christi an die symbolische Taufhandlung macht die Sache nicht leichter verständlich.

Wie frei und ungebunden sich Paulus in diesem Kreise von Anschauungen bewegt, und wie schlecht angebracht an diesem Punkt die pedantische Voraussetzung wäre, daß Paulus ein Dogma setzen wolle, kann man am folgenden erkennen. Wo die Anschauung vorausgesetzt wird, daß die jetzt Gläubigen in den Sünden gelebt haben, da tritt die Rücksicht auf die Theilnahme am Tode und an der Auferweckung Christi ein, um die Veränderung zu erklären. Dies ist der Fall in den älteren Briefen. Wo aber der frühere Zustand als der Tod in den Sünden vorgestellt wird (Kol. 2, 13; Eph. 2, 5), kommt es nur auf die Theilnahme an der Auferweckung Christi an. Die Freiheit des Paulus geht aber noch weiter. Dem angeführten Satze des Kolosserbriefes geht unmittelbar ein Paar von Sätzen vorher, welches auf der andern Voraussetzung ruht, und deshalb die Theilnahme am Tode und der Auferweckung Christi berücksichtigt. Dieser rasche Wechsel erklärt sich dadurch, daß nachdem Paulus in V. 11. 12 über die Heidenchristen allein gesprochen hat, er in V. 13 die Heidenchristen und dann die Judenchristen in Betracht zieht, indem er von jenen wiederholt, daß sie durch die Auferweckung Christi zu neuem Leben gelangt sind, von den Judenchristen aber hinzufügt, daß im Tode Christi ihnen der Schulderlaß und die Aufhebung des Gesetzes zu Theil geworden ist. Ich hebe diese Sachlage hervor, nicht nur um das Verfahren des Paulus in der Benutzung dieser Gedanken zu bezeichnen, sondern auch um jede Berechnung des Sinnes von V. 11. 12 nach der Rücksicht auf V. 13 abzulehnen.

Denn indem jene beiden Sätze scheinbar ganz übereinstimmen mit der ausführlicheren Erörterung im sechsten Capitel des Römerbriefes, so haben sie nicht nur eine davon abweichende pragmatische Beziehung, sondern auch eine veränderte Grundlage. Es kommt im Kolosserbrief nicht darauf an, die Unmöglichkeit

des Sündigens für den Gläubigen zu begründen, sondern darauf, die Ueberflüssigkeit der jüdischen Beschneidung für die Heidenchristen erkennen zu lassen. Dazu dient der Gedanke, daß sie in dem Tode Christi, mit welchem sie durch die Untertauchung als dem Gegenbilde des Begräbnisses identificirt sind, eine höhere Beschneidung als die jüdische erfahren haben. Dies soll stattgefunden haben in demjenigen, was als die Bedeutung des Todes für Christus selbst ausgesprochen ist: ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ. Ich beziehe mit Schneckenburger diesen Genitiv auf beide durch die gleiche Präposition eingeführte Dative, und gewinne den Sinn, daß indem Christus durch die Freiwilligkeit seines Sterbens selbst seinen Fleischesleib ausgezogen hat, er die vollkommene Beschneidung an sich vollzogen hat, zu welcher sich die jüdische Abziehung der Vorhaut nur wie ein Diminutivum verhält, die also überflüssig für diejenigen wird, welche in der Taufe an jener Erfahrung theilnehmen. Abweichend vom Römerbrief wird die Theilnahme an der Auferweckung nicht auf das Auftauchen aus dem Wasser, sondern auf den Act des Glaubens an die Auferweckung Christi bezogen, und Paulus ist dabei gegen die zeitliche Reihenfolge der mit einander verglichenen Data gleichgiltig, so wie er unmittelbar darauf die Aufhebung des unbeschnittenen Zustandes der Heidenchristen nicht durch den Tod Christi, sondern durch dessen Auferweckung begründet, um an den Tod die Aufhebung des mosaischen Gesetzes auch für die Judenchristen anzuknüpfen. Ist nun durch die Taufe die in Christi Tod erfolgte Ablegung des Fleischesleibes auch für die Gläubigen aus den Heiden wirksam geworden, so konnte hieran allerdings ebenso wie Röm. 6 der Gedanke angeknüpft werden, daß die Gläubigen darin die Vernichtung ihres sarkischen Lebenszustandes erfahren haben und nicht mehr der Sünde dienen dürfen. Das Hauptinteresse dieses Ausspruches aber liegt darin, daß das für den Tod Christi gewählte Bild der vollkommenen Beschneidung geeignet ist, die Kluft auszufüllen, welche im Römerbrief zwischen der Beurtheilung des Todes Christi als Opfer und als wirksames Vorbild der ethischen Aufhebung der Sündenmacht im Gläubigen nachgewiesen ist. Denn die Beschneidung ist eine Art des Opfers. Wird die freiwillige Ablegung des irdischen Leibes als die Beschneidung im vollen Sinne vorgestellt, welche Jesus an sich selbst

vollzieht, so fällt diese Anschauung nicht unter die Regel: ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ (Röm. 6, 10), und doch würde die ideelle Nachbildung dieses Actes in dem Gläubigen die Trennung desselben von seiner σάρξ ἁμαρτίας in sich schließen. Zugleich würde die Vermittelung dieses Erfolges durch die Taufe, die der Gläubige an sich vornimmt (1 Kor. 6, 11), den Gedanken ausschließen, daß derselbe seinen Sündenleib indirect als Opfer an Gott darbrächte, da derselbe als etwas Unreines dazu nicht geeignet ist. Ist nun durch diese Analyse die Reihe der Variationen der Opfervorstellung vom Tode Christi noch um eine bereichert, so ist zugleich noch deutlicher erwiesen, daß die durch die Deutung der Taufe vermittelte Abspiegelung der Ereignisse des Todes und der Auferweckung Christi im einzelnen Gläubigen zu nichts weniger geeignet ist, als zur Erklärung des Sinnes, der dem Opfer Christi selbst zukommt.

Eine nur von Paulus ausgesprochene Wirkung des Opfers Christi ist die καταλλαγή. Denn dieser Gedanke wird nicht blos vom Tode Christi (Röm. 5, 10; Kol. 1, 22), sondern speciell von seinem am Kreuze vergossenen Blute (Kol. 1, 20), endlich von der in Christus vollzogenen göttlichen Nichtanrechnung der Sünden (2 Kor. 5, 19) abhängig gemacht, gemäß der Liebe als dem letzten in Gott erkennbaren Motiv (Röm. 5, 8). Demgemäß ist die Versöhnung nicht unmittelbar, sondern durch die bei Paulus bevorzugte Opferwirkung, die Sündenvergebung, an den Opferwerth des Todes Christi angeknüpft. Die Wirkung der καταλλαγή bringt die Sünder in die Richtung auf Gott (2 Kor. 5, 19; Röm. 5, 10; Eph. 2, 16); derselbe Gedanke ist Kol. 1, 20 durch εἰρηνοποιήσας ausgedrückt, wozu sich die Aussage V. 21 als speciellere Ausführung verhält, indem es auf die Herstellung des Friedens mit Gott ankommt. Uebrigens ordnet sich diese Aussage wieder der Absicht Christi unter, alle Dinge auf sich selbst hin in die richtige Ordnung zu bringen. Denn das Verbum bedeutet eigentlich „in eine andere Richtung bringen, als welche bisher eingehalten wurde“. Kommt es also auf καταλλάσσειν τῷ θεῷ an, so erscheint die directe Relation des Begriffes in ἀπηλλοτριωμένοι τοῦ θεοῦ (Kol. 1, 21). Daß hier zugleich ἐχθροί hinzugefügt ist, welches auch Röm. 5, 10 bei dem Verbum steht, ergiebt keine Schwierigkeit. Denn wenn auch das active ἐχθρὸς τῷ θεῷ als Prädicat des Sünders räumlich betrachtet die Richtung auf Gott einnimmt, so bedeutet es doch

sachlich eine von Gott als dem eigentlichen Zweck und Ziel abgewendete Richtung. Insofern also können die Sünder als Feinde Gottes doch einer Einwirkung unterzogen werden, welche sie in die rechte Richtung auf Gott als ihren Zweck bringt.

Hiebei ist vorausgesetzt, daß die Eigenschaft ἐχθρὸς τῷ θεῷ, welche Object des καταλλάσσειν ist, activen Sinn hat. Im classischen Sprachgebrauch ist zwar die ursprüngliche Bedeutung des Wortes passivisch: verhaßt; aber auch dort findet sich die active Bedeutung. Dieselbe ist nun im Neuen Testament in dem Substantiv ἡ ἔχθρα unverkennbar ausgeprägt (Röm. 8, 7; Jak. 4, 4). Sie ergiebt sich auch für das Adjectivum in der Verbindung ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς (Kol. 1, 21), denn der active Sinn des geistigen Organs und der äußern Erscheinung von ἐχθρός verbürgt den activen Sinn dieses Wortes. Auch Röm. 11, 28 stellt nicht den passiven Sinn fest, wie man sich vorspiegelt, sondern es ist das Umgekehrte der Fall. Die Juden heißen hier κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. Man argumentirt nun für den passiven Sinn von ἐχθροί aus dem passiven Sinn von ἀγαπητοί, also aus der logischen Correspondenz der parallelen Satztheile. Aber die anderen syntaktisch einander entsprechenden Theile beider Sätze sind nicht logisch gleichartig. Δι' ὑμᾶς ist Zweck von ἐχθροί, διὰ τοὺς πατέρας Grund von ἀγαπητοί. Κατὰ τὴν ἐκλογήν bezeichnet den geschichtlichen Maßstab der Liebe Gottes gegen die Israeliten; κατὰ τὸ εὐαγγέλιον bezeichnet den äußern Anlaß von ἐχθροί. Mag mit jenem Worte die amtliche Redethätigkeit der Apostel oder der Heilsinhalt ihrer Rede gemeint sein, so kann selbst Meyer, um den passiven Sinn von ἐχθρός zu gewinnen, nicht umhin, auf eine Action der Juden in Beziehung auf τὸ εὐαγγέλιον zu reflectiren: „im Hinblick auf das von ihnen verworfene Evangelium hat sich Gott feindlich zu ihnen gestellt." Da dies jedoch eine Eintragung ist, dergleichen das entsprechende Glied κατὰ τὴν ἐκλογήν nicht erfährt, so darf man sich auch hieran überzeugen, daß die syntaktische Correspondenz der parallelen Satztheile keine logische in sich schließt, daß also das auf diese Voraussetzung gegründete Argument für den passiven Sinn von ἐχθροί nicht stichhaltig ist. Der active Sinn des Wortes ist aber die einfachste Annahme zum Verständniß des Satzes, der nichts Anderes ist

als eine Resumtion von 10, 21; 11, 11. Die Juden sind nicht als Gegner des Evangeliums, sondern auf Anlaß der an sie gerichteten, aber von ihnen abgewiesenen Heilsverkündigung als Gegner Gottes zu denken. Damit jedoch der heidnische Verstand sich nicht zu der Folgerung versteige, daß deshalb auch Gott der Gegner der Juden sei, stellt Paulus dagegen das Zeugniß von der unverbrüchlichen Gnade Gottes gegen das einmal von ihm erwählte Volk, welche, unter der Bedingung der Bekehrung der Juden, deren Aufnahme in das Gottesreich verbürgt. Es nähert sich freilich dieser vorausgesetzten Probe heidnischen Verstandes, wenn man dem göttlichen Zorn denselben Umfang vindicirt, den die menschliche Sünde einnimmt, und deshalb dem Paulus die Behauptung aufdrängen will, „daß die Menschen vermöge ihrer ungetilgten Sünde mit Gottes heiligem Zorn behaftet, ἐχθροὶ θεοῦ, deo invisi seien“ (Meyer zu 2 Kor. 5, 18). Denn daß die entsprechende Auffassung der Versöhnung als einer Umstimmung Gottes heidnisch ist, dafür ist selbst Delitzsch Zeuge (Hebräerbrief, S. 97). Dessenungeachtet behauptet auch dieser Gelehrte (S. 96), „das Werk Christi sei wirklich in selbstkräftiger verdienstlicher Weise nicht blos Wandelung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott, sondern auch Gottes zur Menschheit, nicht blos Sühnung der Sünde, sondern auch des wider die sündige Menschheit zürnenden Gottes“. Indem Delitzsch hiemit der vollen Orthodoxie genugthun will, ist er sich wohl bewußt, daß in der Schrift nirgendwo Sätze vorkommen, wie Χριστὸς ἐξιλάσατο τὸν θεόν oder ὁ θεὸς κατηλλάγη. Den Grund, warum er sich dennoch verpflichtet achtet, die von Aposteln ausgesprochene Gedankenreihe durch die „heidnische“ Auffassung des Gedankens der Versöhnung zu ergänzen, bilden Aeußerungen über den Zorn Gottes wie Eph. 2, 3; Joh. 3, 36, die er unrichtig versteht, und die Klage Christi am Kreuz über Gottverlassenheit, deren Sinn er übertreibt. Nur die Combination zwischen der vorgeblichen Erfahrung göttlichen Zornes durch Christus und der vorgeblichen Correspondenz des göttlichen Zornes mit der Gesammtsünde der Menschen bestimmt diesen Theologen zu der Annahme, daß die in der Schrift direct nirgendwo ausgesprochene Formel von einer Versöhnung des Zornes Gottes durch das Leiden Christi zu Gunsten der gesammten Menschheit von den Männern des N. T. gedacht sei und der göttlichen Offenbarung entspreche. Räthselhaft ist es, daß Hofmann sowohl den

activen als den passiven Sinn des Wortes abweist, und dasselbe dahin erklärt, daß wir „in einer Verfassung waren, wo wir Gott wider uns hatten; sonst hieße es auch nicht κατηλλάγημεν, indem damit die Wandelung des Verhältnisses als eine solche bezeichnet wird, durch die wir anders zu stehen kamen und aufhörten ihn wider uns zu haben" [1]). Diese Analyse kommt doch nur auf den passiven Sinn des Wortes hinaus, bewegt sich aber in Anschauungen, die so ungeschickt sind wie möglich. Es handelt sich bei ἐχθρὸς τῷ θεῷ um Bewegung und bei καταλλάσσειν um Richtung, nicht um stehen, Verfassung, Verhältniß!

Also einerseits wird die Liebe Gottes als der letzte Grund der Versöhnung der ihm feindlich gesinnten Menschen genannt, andererseits wird der specifische Liebesbeweis, der die Veränderung herbeiführt, in der Nichtanrechnung der Sünden aufgezeigt (Röm. 5, 8; 2 Kor. 5, 19), die, indem sie an Christus geknüpft wird, von dem Opferwerthe seines Todes abhängig ist. Allerdings wird jene Absicht Gottes als erfüllt nur in dem Glaubensentschluß der Einzelnen erkannt werden können; deshalb tritt die apostolische Aufforderung, versöhnt zu werden, eine andere Richtung auf Gott anzunehmen, dazwischen. Aber wie überhaupt ein Heilswerth vom Tode Christi nur ausgesprochen wird in der Relation auf den an der bestehenden Gemeinde nachweisbaren Erfolg, so konnte Paulus sagen, daß Gott die Welt in Christus mit sich versöhnt hat, indem er ihnen die Sünden nicht anrechnete. Diese Wirkung des Opfers Christi also hat Paulus von der der Sündenvergebung abhängig gemacht; aber sie wird in diesem Verhältniß nicht als eine zufällige Folgerung gedacht, sondern dient wesentlich zur Ergänzung des Begriffes der ἀπολύτρωσις ἐν Ἰ. Χρ. Nämlich als das Correlat der Vergebung werden immer die einzelnen Sünden vorgestellt. Nun macht aber Paulus sonst den Begriff der Sünde in einer einheitlichen Form geltend, nämlich als Macht über die Personen oder als Gesammttrieb in ihnen. Dieser Gedanke kehrt in dem Begriff der Feindschaft gegen Gott wieder (Röm. 8, 7). Soll nun die ἀπολύτρωσις durch Christus vollständig sein, so muß sie die Sünde auch unter dieser Kategorie aufheben. Dieses geschieht in der Nachweisung der καταλλαγή, durch welche die der sündigen Feindschaft gegen Gott entgegen-

1) Schriftbeweis II, 1. S. 349.

gesetzte Richtung des Willens auf Gott hervorgerufen wird. Indem durch die Sündenvergebung im Opfer Christi das Hinderniß der Gemeinschaft der von ihm vertretenen Menschen mit Gott beseitigt wird, sind dieselben auf Gott hin gerichtet, mit ihm versöhnt. Dieser Begriff also kommt auf dasselbe hinaus, was durch ἁγιάζειν und προσαγωγή bezeichnet wird; und Eph. 2, 16. 18 wird gerade der letztere Begriff zur Erklärung von ἀποκαταλλάσσειν angewendet. Auf diesem Punkte ergiebt sich aber eine doppelte Abweichung zwischen Paulus und den übrigen Vertretern der Opferidee. Da die letzteren den directen Sinn der Opferwirkung im Sinne des Alten Testaments als das „Nahebringen, zu Gott hinzuführen" kennen, so muß angenommen werden, daß sie die Rückwirkung des Opfers Christi zur Reinigung von den Sünden von jener Bestimmung abhängig denken, wie dieses logische Verhältniß in der Formel der gesetzlichen Sündopfer (S. 188) ausgesprochen wird. Paulus hingegen denkt ohne Zweifel die bezeichneten Wirkungen in umgekehrter Reihenfolge, nicht blos 2 Kor. 5, 19, sondern in anderen Wortausdrücken auch Röm. 5, 1. Ferner ist προσαγωγή ein Begriff, der dem cultischen Sprachgebrauch angehört; καταλλαγή hingegen ist ein ethischer Begriff, welcher die Anschauung der menschlichen Selbstthätigkeit einschließt. Nun kann doch auch Paulus nach dem alttestamentlichen Maße der Anschauung, welche ihm zugetraut werden muß, die Rechtfertigung für die Gläubigen von dem Opfer Christi nicht anders abgeleitet haben, als so, daß dieselben als Gemeinde Gott nahe gebracht sind. Indem er jedoch vorzugsweise auf die Sünden und auf die Sündenvergebung Gewicht gelegt, indem er andererseits die selbstthätige Haltung der Empfänger der Sündenvergebung Gott gegenüber ins Auge faßt, so hat er diese Wirkung des Opfers Christi als die primäre, die Versöhnung als die secundäre vorstellen können. Aehnlich ist es auch im Hebräerbrief, wo die volle Wirkung des Opfers Christi in der activen Ausübung des Priesterrechtes vor Gott in der Art anschaulich gemacht wird, daß die reinigende Wirkung desselben vorausgesetzt ist (10, 22; 7, 19; 4, 16). Nach diesen Umständen ist also die Reihenfolge der Begriffe Rechtfertigung (Sündenvergebung) und Versöhnung durch diejenigen neutestamentlichen Auctoritäten begründet, welche bisher in der kirchlichen Lehrbildung am meisten maßgebend gewesen sind.

28. Im mosaischen Opferritual wird als eine unumgängliche Bedingung der Wohlgefälligkeit der Opfer für Gott die Fehllosigkeit der Gaben geltend gemacht, welche in statutarischen Merkmalen namentlich der Opferthiere erkannt wird. Indem diese Bedingung auch für das Opfer Christi in Betracht kommt, wird natürlich die sittliche Vollkommenheit, daß er von keiner Sünde in sich Erfahrung gemacht hat, daß er gerecht war, in Anschlag gebracht (1 Petr. 3, 18; 2 Kor. 5, 21). Aber an der Hand dieser Analogie ergiebt sich vielmehr nicht blos die höhere und specifischere Wirkungskraft, welche dem Opfer Christi vor den Thieropfern beiwohnt, sondern zugleich ergiebt sich, daß der Vorgang neben der Analogie eine tiefe Verschiedenartigkeit gegen die Vorbilder einnimmt. Das Leiden am Kreuz und was sonst mit demselben zusammengefaßt wird, um die Vorstellung vom Opfer Christi auszufüllen, ist nämlich kein Menschenopfer im Sinne irgend einer rituellen Institution. Sowie das mosaische Ritual die Möglichkeit eines solchen Opfergegenstandes gänzlich ausschließt, wird sein Gesichtskreis schon dadurch überschritten, daß Christus als Opfer zugleich Priester oder zugleich der Träger der das Opfer annehmenden Gnade Gottes ist (Röm. 5, 15). Nach heidnischem Gebrauch von Menschenopfern aber ist sein Leiden und Tod nicht zu beurtheilen, sowohl weil den Menschen, die an ihm die Todesstrafe vollzogen, die Absicht eines Opfers völlig fern lag, als weil gerade der heidnische Vertreter der Gewaltübung gegen Christus Zeuge seiner Unschuld ist, während im Heidenthum nur solche Menschen zu Opfern bestimmt werden, die als Verbrecher ohnehin den Tod verdient haben. Die christliche Vorstellung von dem Opfer, das in dem Tode Jesu stattgefunden hat, hängt also an der Fehllosigkeit seines Lebens nur unter den zwei Bedingungen, daß dieselbe sittlicher Art ist, und daß mit ihr die Absicht Jesu zusammentrifft, dieses Leben, der erkannten Fügung Gottes gemäß, zum Vortheile der Menschen dem Vater auch im Leiden und Sterben hinzugeben. Demnach ist der im Hebräerbrief ausgeführte Gedanke von der priesterlichen Function Christi sowohl im Einklang mit den eigenen Aeußerungen Christi, als auch die unumgängliche Bedingung für die vollständige Auffassung der apostolischen Anerkennung Christi als des Opfers zum Besten der Gläubigen. Der Verfasser des Hebräerbriefes ist es nun auch, welcher in voller Absichtlichkeit den Gegensatz des objectiven

Werthes Christi und der Opferthiere an der entgegengesetzten Art der Wirkung der verglichenen Opfer zur Anschauung bringt; aber es ist charakteristisch, daß ihm dies nur gelingt, indem er die Identität des Opfersubjects mit dem Opferobject in der Person Christi ausspricht. Es ist der Satz Cap. 9, 13. 14: εἰ γὰρ τὸ αἷμα ταύρων καὶ τράγων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι. Christus ist als Opferobject fehllos; dadurch ist seine formelle Gleichartigkeit mit den Opferthieren bezeichnet. Aber die Wirkung des Opfers Christi erstreckt sich auf die Reinigung der Gewissen von den dem lebendigen Gott zuwiderlaufenden, todten, sündhaften Werken, während die Wirkung der gesetzlichen Opfer nur bis zur Herstellung der Reinheit des Fleisches reicht. Hierin hat der Verfasser des Hebräerbriefes den Unterschied des Sündenbewußtseins, welches die mosaische Opferinstitution und dessen, welches die Stiftung des neuen Bundes begleitet, mehr angedeutet, als deutlich und vollständig bezeichnet. Denn nach dem Unterschied des Sündenbewußtseins allein läßt sich die Abstufung der beiderseitigen Opfer vollständig bemessen. Nun darf man wohl gewiß sein, daß der Verfasser des Hebräerbriefes gerade für die gesetzlichen Sündopfer eine Berührung der mit unfreiwilliger Sünde (5, 2) belafteten Gewissen (10, 2. 3) nicht ausschließt. Aber indem er auf seinem Standpunkte als Christ ihnen keinen andern eigenthümlichen Erfolg nachsagen kann, als daß durch sie die Sünden immer wieder in Erinnerung gebracht werden, so beschränkt er die Wirkung derselben auf die rituelle Reinheit, welche in der Absicht des ihnen relativ gleichartigen Ritus zur Reinigung derjenigen liegt, welche sich durch Berührung einer Leiche befleckt haben. Dem Erfolge nach dienen also die gesetzlichen Opfer auch nur dazu, die Unreinheit des Leibes zu heben, insoweit solche durch das Gesetz constatirt war; der Erfolg des Opfers Christi tritt aber für das Sündenbewußtsein ein, welchem entgegenzuwirken jene Opfer vergeblich unternommen wurden [1]).

1) Dieser Gedanke findet auch Act. 14, 38. 39 Ausdruck, da dem Zusammenhange gemäß das Gesetz als das mosaische Opferinstitut verstanden werden muß.

Nun hängt aber die Wirkung des Opfers Christi nicht sowohl von seiner objectiven Fehllosigkeit, als vielmehr davon ab, daß er durch ewigen Geist sich selbst dargebracht hat. Das Blut der Thieropfer wirkt eine Heiligung zur Reinheit des Fleisches, διὰ ψυχὴν πρόςκαιρον — wie man zur Ausführung der Parallele im Sinne des Rituals zu ergänzen hat — weil die Seele im Blute ist, die vergängliche Seele aber auch nur eine Wirkung auf das Fleisch, als das vergängliche Element am Menschen vermitteln kann. Nun heißt es im folgenden Satze nicht, daß das Blut Christi die Reinigung der Gewissen vermittele διὰ πνεῦμα αἰώνιον, wegen des ewigen Geistes, der in dem Blute wäre. Und zwar wird dies deswegen nicht ausgesprochen, sowohl weil dem Geiste keine nähere Beziehung zum Blute vindicirt werden konnte, als auch weil der Werth dieses Opfers in seiner gegenständlichen Art nur so beruht, daß die persönliche Freiheit der Selbstdarbringung mit eingerechnet wird. Christus ist nicht als Sache, sondern als Person Opfer; als solche ist er aber auch Priester; das, was er darbringt, wird also vollständig und eigenthümlich dargestellt, indem gesagt wird, wie er sich dargebracht hat. Deshalb wird die hier vorliegende Aussage gebildet; deshalb wird durch διὰ πνεύματος αἰωνίου nicht die Werthbestimmung des Dargebrachten, sondern die Artbestimmung des Darbringens seiner selbst eingeführt; deshalb endlich wird auch an anderen Stellen des Briefes (4, 15; 7, 26. 27) die Sündlosigkeit Christi bei der Bezeichnung seiner Hohenpriesterwürde hervorgehoben. Der Ausdruck πνεῦμα bezeichnet das Personleben Christi im Allgemeinen nach seiner Herkunft von Gott, im Besondern als die Kraft zur Ausführung seines eigenthümlichen Berufes[1]). Das so bestimmte Personleben ist in Christus αἰώνιον, sofern er vor der Welt von Gott zum Herrn aller Dinge bestimmt (1, 2), und sofern die Erhebung zur Rechten Gottes in diesen Gedanken eingeschlossen ist. Indem diese Art seines Personlebens nicht blos das Motiv seiner Selbstdarbringung, sondern den durchgehenden Charakter seines Handelns bildet, so ist eben hiemit auf die sittliche Vermittelung zwischen der Leistung Christi und seiner persönlichen Bestimmung und Anlage, also auf den Berufsgehorsam hinge-

1) Vgl. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch (1878). S. 51.

wiesen, den der Verfasser des Hebräerbriefes (5, 8) als die Bedingung der eigenen Vollendung Christi anerkennt. Der Berufsgehorsam ist der positive Kern der Anschauung von Christi Fehllosigkeit oder Sündlosigkeit; indem aber Christus durch diese Art seines ganzen Lebens sich zum erhabeneren Gegenbild der rituell fehllosen Opferthiere eignet, wie dies der Verfasser 10, 5—10 in Anlehnung an Psalm 40 ausdrücklich erörtert, so ist jene active Function natürlich vor Allem die Bürgschaft dafür, daß er in richtiger Erkenntniß der Fügung Gottes sich selbst als Opfer bestimmt hat, um die Seinigen dadurch zu Gott zu führen.

Die Analyse des Satzes aus dem Briefe an die Hebräer hat auf Ideen geführt, welche auch bei Petrus und bei Paulus den Maßstab für die Wirkungen des Opfers Christi bilden. Denn indem Christus (1 Petr. 1, 18—21) als das Mittel der Erlösung aus dem nichtigen Wandel mit dem Passahopfer verglichen und indem der Werth seines Blutes zunächst auf seine Vergleichbarkeit mit der Fehllosigkeit des Lammes, also indirect auf seine Sündlosigkeit begründet wird, so erstreckt sich der Blick des Petrus zugleich auf den Gegensatz der Person Christi gegen Vergängliches, welches wie Gold und Silber Mittel einer Erlösung sein könnte. Nämlich die Unvergänglichkeit Christi, als des von Gott vor Erschaffung der Welt Vorherbestimmten und zu göttlicher Würde Erhobenen, bestimmt den Werth seines Blutes in einer über die Fehllosigkeit hinausgehenden Weise, und giebt den Gesichtspunkt an, welchem gemäß das Opfer dieser Person die constitutive sittliche Wirkung zur Erlösung der Gläubigen von dem nichtigen Lebenswandel haben konnte.

Paulus hat den Gedanken des Gehorsams Christi zwar nicht in directe Verbindung mit der Anschauung von seinem Opfer gebracht; aber wie er jenen Gedanken in Uebereinstimmung mit dem Verfasser des Hebräerbriefes (5, 8) zur Erklärung der himmlischen Vollendung Christi verwendet (Phil. 2, 8—11), so bezeichnet er den Gehorsam Christi doch auch als das Mittel für die Rechtfertigung der Vielen: διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί (Röm. 5, 19), — nennt ihn also in demselben Verhältniß, in welchem sonst das Opfer Christi erwähnt wird. Wie nun aber jener Satz in die Reihe der Antithesen zwischen dem zweiten und dem ersten Adam gehört, so ist es nothwendig, aus den vorhergehenden Sätzen die Ergänzung für den

angeführten Ausspruch zu ziehen, wenn dessen Inhalt vollständig erhoben werden soll. Der Uebertretung Adams steht zunächst nicht der Gehorsam Christi gegenüber, sondern das Gnadengeschenk Gottes, welches vermittelt ist durch die Gnade des Menschen Christus (V. 15). Dieses Gnadengeschenk gereicht auf Anlaß der vielen Uebertretungen zur Anrechnung von Gerechtigkeit, nämlich an den Gläubigen (V. 16). Aber der Grund hievon ist vielmehr die persönliche Verwirklichung von Gerechtigkeit in Christus, welche der Uebertretung Adams gegenübergestellt und auf die δικαίωσις [1]) aller Menschen bezogen wird (V. 18). Endlich wird der Gehorsam Christi zum Zweck der Rechtfertigung dem der Uebertretung zu Grunde liegenden Ungehorsam Adams gegenübergestellt (V. 19). Diese Gedankenreihe legt die Elemente auseinander, welche in der von Paulus Röm. 3, 25. 26 vorgezeichneten Anschauung symbolisch zusammengefaßt sind. Der Stellung Christi als ἱλαστήριον entspricht die χάρις τοῦ ἀνθρώπου Ἰ. Χρ., dem αἷμα entspricht als werthgebender Grund die ὑπακοὴ τοῦ ἑνός. Jedes Sündopfer erstrebt ein göttliches Rechtfertigungsurtheil; aber sofern dasselbe als Folge des Opfers angeeignet wird, können die priesterlichen Opferhandlungen nur als Bedingung gelten, unter welcher die in der Kapporeth symbolisirte Gnade Gottes zu jenem Zwecke wirksam ist. So haftet auch nach der Anschauung des Paulus das δικαίωμα, das Rechtfertigungsurtheil über die Gläubigen, an dem χάρισμα, dieses aber ist ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἀνθρώπου Ἰ. Χρ. Also die Ausstattung des Menschen Jesus mit der göttlichen Gnade ist der wirksame Grund des an ihn geknüpften δικαίωμα — ein neuer Erkenntnißgrund für meine Auslegung von ἱλαστήριον —; die Opferqualität Christi ist die Bedingung, unter der die Wirksamkeit der göttlichen Gnade in Christus zur Rechtfertigung der Gläubigen gereicht. Die Opferqualität aber, wenn sie auch regelmäßig an der Blutvergießung am eigenen Leibe wahrgenommen wird, hängt doch im Grunde sowohl davon ab, daß Christus freiwillig sich zum Opfer bestimmt hat, als davon, daß er von Gott dazu bestimmt ist. Das letztere entspricht zunächst dem Umstande, daß auch die Opfer im Alten Testament nur als von Gott geordnete zweckmäßig sind; ferner aber gehört die göttliche Anordnung dazu, damit die Freiwilligkeit Christi

1) Δικαίωσις ζωῆς bedeutet die Rechtfertigung, sofern sie das Leben (V. 17) zur Folge hat. Vgl. Röm. 8, 10; 1, 17.

nicht als Willkür, sondern in Congruenz mit göttlichem Berufe erscheine. Der die sittliche Freiheit realisirende Gehorsam gegen den von Gott verliehenen Beruf und in allen Consequenzen desselben qualificirt also Christus zu dem Opfer; die Eigenthümlichkeit seiner Person hingegen, daß er als Mensch Träger der göttlichen Gnade, als Mensch das volle Ebenbild Gottes ist, gewährleistet, unter der Bedingung seines bis in den Tod erprobten Gehorsams, die Rechtfertigung der Gläubigen. Indem in dieser Formel der Gedanke gefunden ist, den Paulus Röm. 3, 25. 26 symbolisch andeutet, so wird hiemit die Opferqualität Christi in dieselbe Richtung gestellt, in welcher Jesus bei Johannes (4, 34; vgl. 10, 17. 18) sein ganzes Leben beurtheilt: ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. Denn in dem Worte θέλημα handelt es sich nicht um das allgemeine sittliche Gesetz, sondern um die besondere für Christus geltende Berufsbestimmung, sowie das Wort im Neuen Testament stets entweder besondere Verfügungen Gottes, oder die im einzelnen Moment geltende Pflichtzumuthung bezeichnet. Hierin giebt sich zu erkennen, wie weit doch die Opfervorstellung hinter dem Reichthum und der Eigenthümlichkeit der Lebensbestimmung Christi zurückbleibt, welche gemeint ist, indem sein Sterben unter das Bild eines Opfers gestellt wird. Indem Christus gemäß seinem erkannten sittlichen Berufe in dem Dienste Gottes auch sein Leben bereitwillig aufgiebt, so ist er etwas ganz anderes als die Sachen, welche man nach statutarischer Symbolik Gott übergiebt, um unter dieser Bedingung sich der im Bunde garantirten Angehörigkeit zu Gott gewiß zu machen. Nichts desto weniger dient gerade die Opferidee dazu, die religiöse Beziehung der sittlichen Berufserfüllung Christi einzuprägen. Wie wichtig diese Auffassung der geschichtlichen Erscheinung Christi unter allen Umständen ist, kann man an der Vergleichung mit der Idee erkennen, welche im sechsten Capitel des Römerbriefes ausgeführt ist. Denn es ist doch nur eine sehr unvollständige und zufällige Betrachtung des Todes Christi, daß er durch denselben außer Beziehung zu der ihn berührenden Sünde der Menschen getreten ist. Sollte die gesammte Anschauung des Paulus an diesem negativen Urtheil hängen, so würde sein Gedankenkreis an Werth hinter den anderen Männern des Neuen Testaments zurücktreten. Hingegen hat die Wechselbeziehung zwischen dem 3.

und dem 5. Capitel des Römerbriefes einen neuen Grund an die Hand gegeben, daß man bei der Erklärung des 3. Capitels das sechste nicht zu Grunde zu legen hat.

Beruht die Opferqualität Christi in seinem Berufsgehorsam, und ist sein bereitwilliges Sterben gemäß der Fügung und im Dienste Gottes die letzte und entscheidendste Probe für jene Richtung seines persönlichen Lebens, so ruft die Beurtheilung Christi als Opfer eine in sich geschlossene ethische Ansicht von seiner Person hervor. Sofern aber von Christus die Wirkung der Sündenvergebung abgeleitet wird, wird die Sünde keineswegs als die geschlossene Eigenthümlichkeit des menschlichen Geschlechts mit ihm contrastirt. Vielmehr bezieht sich die Vergebung oder die Nichtanrechnung im Sprachgebrauche aller Männer des Neuen Testaments auf die Mehrheit der Verfehlungen und Uebertretungen, welche in der Form der einzelnen Handlung vorgestellt werden. Hiefür zeugen 2 Kor. 5, 19; Röm. 4, 7; Kol. 1, 14; 2, 13; Eph. 1, 7; Hebr. 1, 3; 2, 17; 9, 14; 1 Joh. 2, 2; 3, 5; 4, 10; Act. 13, 38. 39. Auch Hebr. 9, 26 ist in der Formel ἀθέτησις ἁμαρτίας die Einheit nur im unbestimmten Sinne zu verstehen, also der Mehrheit gleichbedeutend. Diese Beobachtung trifft auch die Stellen, welche nach dem Typus des Passahopfers eine Befreiung von der Sünde aussagen (Apok. 1, 5; Tit. 2, 14), und 1 Petr. 1, 18 ist die Sünde zwar als die Einheit des nichtigen Lebenswandels, aber doch eben als Zusammenfassung aller activen Sünden vorgestellt. In der Relation zum Begriff der καταλλαγή ist nun die strengere Auffassung der Sünde als der Feindschaft gegen Gott nachgewiesen worden, aber auch dieser Begriff hat das active Gepräge und ist durch die Anschauung der einzelnen Handlungen ausgefüllt. Sollte also Paulus die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes direct von dem Stammvater ableiten, so ist hiemit festgestellt, daß er diesen Gedanken nicht in Beziehung zu der im Opfer Christi begründeten Sündenvergebung gesetzt hat. Er hat vielmehr in der Erörterung über die Sünde Adams ausgesprochen, daß die Vielheit der Uebertretungen den Anlaß zum Rechtfertigungsurtheil gegeben habe (Röm. 5, 16).

Endlich ist auch nur eine Collectiveinheit von Sünde gedacht, indem dieselbe mit dem Prädicat ἄγνοια als solche bezeichnet wird, welche ihrer Art nach überhaupt Vergebung durch Gott finden kann (1 Petr. 1, 14; Eph. 4, 18; Act. 17, 30;

1 Tim. 1, 13). Diese Bezeichnung der Sünde schließt keineswegs eine ernste Beurtheilung des Gesammtzustandes aus; denn im Epheserbrief wird Verstockung des Herzens und Abstumpfung des Gewissens in die ἄγνοια direct eingerechnet. Aber indem die Sündhaftigkeit als Unwissenheit beurtheilt wird, wird sie nach der Regel Num. 15, 27—31, welche auch Hebr. 5, 2; 9, 7 anklingt, auf denjenigen Grad taxirt, in welchem die moralische Disposition zum Empfang der Vergebung erhalten ist (S. 38). Oder die Sünde, welche der Sündenvergebung durch Christus als correlat gedacht wird, wird nicht definitiv als zornwürdig geachtet (S. 150). Wenn man meinen sollte, daß die wenigen isolirten Erwähnungen der ἄγνοια eine zu schwache Stütze für diese Entscheidung abgeben, so will ich zunächst daran erinnern, daß Jesus (Lc. 23, 34) die göttliche Vergebung für die untergeordneten Werkzeuge seiner Kreuzigung damit motivirt, daß sie nicht wissen, was sie thun, und daß Petrus (Act. 3, 17—19) diesen Gesichtspunkt auch zu Gunsten der israelitischen Volkshäupter geltend macht, die Jesus getödtet haben, indem er sie zur Sinnesänderung auffordert. Ferner darf ich hinzufügen, daß die aus dem mosaischen Gesetze angeführte Abstufung in der Beurtheilung der Sünde nicht blos in den Aussprüchen Jesu (S. 38) gilt, sondern auch bei allen Schriftstellern des Neuen Testaments sich wiederholt. Den Sünden, welche vergeben werden, setzt Jesus die eine Sünde entgegen, welche keine Vergebung findet, die Schmähung des heiligen Geistes (Mc. 3, 28—30). Wo er Vergebung ausspricht oder erbeten wissen will, sind es immer Thatsünden in der Mehrheit (Mc. 2, 5. 10; Lc. 7, 47—49; Mc. 11, 25. 26; Lc. 11, 4; Mt. 6, 12—15), hingegen wo die ἀνομία den Charakter des Handelns bildet, ist sie ohne Weiteres verurtheilt (Mt. 7, 23; 13, 41; 23, 28). Mit den Prädicaten ἁμαρτωλός, νεκρός, ἀπολωλώς beurtheilt Jesus bald einen solchen persönlichen Sündenstand, bei welchem μετάνοια möglich ist (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13), bald einen solchen, bei welchem die Erwartung der Bekehrung ausgeschlossen ist, weil das Merkmal des Ehebruches, d. h. des Bundbruches und der Zornwürdigkeit dabei obwaltet (Mc. 8, 38; Mt. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4). Die Rettung, welche Jesus durch die Berufung in seine Gemeinde ausübt, gilt solchen, welche als zerstreut und verloren vorgestellt werden (Mt. 10, 6; 23, 37; 18, 11—14; Lc. 15, 4—10; 19, 10), nicht solchen,

welche als verstockt angesehen werden müssen. In derselben Abstufung wird im Johanneischen Evangelium der Begriff des κόσμος behandelt. Abgesehen von den indifferenten Stellen (16, 21. 28; 17, 5. 24), welche die Gesammtheit des Geschaffenen bezeichnen, wird die Menschheit so genannt, sofern sie von Jesus gerettet wird (3, 16; 6, 33; 12, 47), andererseits sofern sie sich gegen die höchste Offenbarung des Guten im Ungehorsam und Unglauben verstockt hat (7, 7; 14, 17; 15, 18. 19; 16, 20. 33; 17, 9. 25). Die Herrschaft des Teufels über die Welt darf blos auf dieses letztere Gebiet bezogen werden (12, 31; 14, 30; 16, 11), da die Juden nur deshalb Kinder desselben sind, weil sie Jesus den Glauben verweigern (8, 38. 44. 45). Wenn die Sünde erst dadurch vollständig wird, daß man wie die Pharisäer mit geöffneten Augen sich gegen Jesus entscheidet (9, 41; 15, 22—24), so kommt die Mehrheit der Sünden, welche den Juden den Tod zuziehen wird (8, 21. 24), darauf hinaus, daß sie die Sünde ausüben (V. 34), welche ihnen den Charakter des Knechtes verleiht, der im Hause des Vaters kein Heimathsrecht hat, einen Charakter, von welchem Jesus vergeblich sucht sie zu befreien, weil sie zugleich Kinder des Teufels sind (V. 35—38). Demgemäß unterliegt man dem Verhängniß des göttlichen Zornes (3, 36) erst dadurch, daß man sich im Ungehorsam gegen Jesus fixirt (S. 152). Ganz übereinstimmend bestimmt Petrus die Sünde, von welcher die Gläubigen erlöst sind, zugleich als Unwissenheit und als Umherirren, wie es bei verlorenen Schafen der Fall ist (1, 14; 2, 25), hingegen setzt er den Ungehorsam, welcher die Verdammniß erfährt, lediglich in die entschiedene Nichtanerkennung der Offenbarung in Christus (2, 7. 8; 4, 17). Der Verfasser des Hebräerbriefes legt der Sünde, welche Christus als Hoherpriester durch sein Sündopfer beseitigt, dadurch den Charakter der Unwissenheit bei, daß er denselben für die vorbildlichen Opfer des Alten Testaments in Erinnerung bringt (5, 2; 9, 7), indem er zugleich die Unstatthaftigkeit eines Sündopfers für den Fall ausspricht, daß ein Abfall von Christus vollzogen wird, welcher als Bundbruch dem Zorne Gottes unterliegen würde (10, 26. 27; 6, 4—8). Jakobus richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf die Erlösung und ihre Bedingungen, sondern beurtheilt bestimmte Zustände in christlichen Gemeinden. Aber indem er nun vorschreibt, daß man seine Uebertretungen einem Gemeindegenossen

bekennen soll, um durch dessen Gebet Heilung zu gewinnen (5, 16), so wird dieser Fall ohne Zweifel durch die folgende Belehrung (V. 19. 20) beleuchtet. Denn sofern Jemand einen Sünder auf den rechten Weg zurückführt, wird dessen Zustand als ein Abirren von der Wahrheit, als ein irriger Weg bezeichnet, d. h. die Sünde wird gemäß dem Erfolge der Bekehrung als die nicht vollständige Sünde beurtheilt. Damit scheint im Widerspruch zu stehen, daß er Cap. 4 wegen der Streitigkeiten, welche unter seinen Lesern herrschen, sie mit dem Titel Ebebrecher anredet, also ihnen Bundbruch zuschreibt, und sie doch zur Bekehrung auffordert. Denn jene Anrede richtet sich danach, daß den Lesern die volle Erkenntniß davon imputirt wird, daß die Freundschaft zur Welt Feindschaft gegen Gott sei, weil die Frage οὐκ οἴδατε hier wie überall (1 Kor. 3, 16; 5, 6; 6, 9. 16. 19) bejahende Antwort erwartet. Allein Jakobus läßt sogleich die mittlere Voraussetzung eintreten, daß die Leser sich die Bedeutung der Schrift nicht klar machen, welche den Neid und den göttlichen Geist für unvereinbar erklärt, und zugleich die göttliche Verwerfung des Uebermuthes wie die göttliche Billigung des Gemeinsinns bezeugt. Unter dieser Voraussetzung einer mangelhaften Ueberlegung dessen, daß das eigennützige Treiben von Gott verurtheilt ist, wird die Aufforderung zum Gehorsam gegen Gott und zur Sinnesänderung ausgesprochen; ähnlich wie bei Paulus und im Hebräerbrief (S. 139) die Scheu obwaltet, den Christen kategorisch eine solche Sündhaftigkeit zu imputiren, welche den rettungslosen Abfall von dem Heile in Christus in sich schlösse. Die gleiche Abstufung wie Jakobus macht Johannes im ersten Brief (5, 16) geltend, indem er die Fürbitte um Vergebung der Sünde eines Andern nur dann eintreten läßt, wenn sie nicht als Todsünde zu achten ist, da für letztere keine Fürbitte unternommen werden soll. Was endlich Paulus betrifft, so ist die Abstufung zwischen der Sünde der nachher Erlösten und der gegen Christus zu Stande gekommenen ἀπείθεια im Briefe an die Epheser unverkennbar (4, 18; 2, 2). Die jetzt Gläubigen haben in ihrem frühern Wandel nach den Begierden des Fleisches, worin sie als Kinder des Zornes nach hypothetischem Urtheil denen gleich waren, welche jetzt als Söhne des Ungehorsams das Wirken des Teufels in sich erfahren, doch nur in einer äußern Gemeinschaft mit dieser Art von Menschen gestanden, sofern sie jetzt aus ihrem sündhaften Todeszustand durch

ihre Theilnahme an der Auferweckung Christi eximirt sind. Man findet aber eine so deutliche Abgrenzung in den älteren Briefen des Apostels nicht ausgedrückt, und dieser Abstand könnte zur Verstärkung der Gründe dienen, an der Aechtheit des sogenannten Briefes an die Epheser zu zweifeln. Denn namentlich der Römerbrief enthält verschiedene Data, welche dem allgemeinen Sündenstande, auch sofern er als Object der Erlösung vorgestellt wird, ein viel schwereres Gewicht zu verleihen scheinen, als welches dem Begriff der ἄγνοια entspricht. Nicht nur die Schilderung des Heidenthums im ersten Capitel hat ein anderes Ansehen, sondern auch die Beschreibung der die Menschheit umspannenden Sündenmacht im fünften Capitel scheint kaum auf eine Ergänzung durch die Unterscheidung zwischen Unwissenheit und specifischem Ungehorsam angelegt zu sein. Nichts desto weniger darf man diesen Eindrücken nicht Raum geben. Ist doch 1, 21. 22 die Entstehung des Heidenthums auf die Form zielloser Gedanken, auf die Verfinsterung des Herzens durch Unvernunft, auf die Bethörung durch eingebildete Weisheit, also auf Unwissenheit zurückgeführt, und das active Hervortreten der Sünde im Leben des Einzelnen wird ebenfalls einerseits durch die Unkenntniß der bei dem Beginne des sittlichen Bewußtseins vorgefundenen Sündenmacht, dann aber durch die Täuschung erklärt, welche dieselbe auf das Subject ausübt (7, 7—11). Auf diesen zwei Punkten also bezeichnet Paulus doch die Unwissenheit als das Element der Sünde, indem er dabei die Möglichkeit ihrer Vergebung durch Gott als den christlichen Gesichtspunkt festhält. Andererseits spricht er auch im Briefe an die Kolosser (3, 5—7) den Gedanken des Epheserbriefes aus, daß wegen gewisser Laster der Zorn Gottes die Söhne des Ungehorsams treffen wird, in deren Mitte die Heidenchristen gewandelt haben, als sie in denselben Lastern lebten; d. h. die frühere Gemeinschaft der jetzt Bekehrten und der jetzt Verstockten in denselben Sünden war nur eine äußerliche, räumliche, nicht eine innerliche Gemeinschaft der Art. Also entzieht sich auch Paulus nicht der Anerkennung, daß die Sünde, sofern sie Object der Erlösung ist durch Gott, als Unwissenheit von dem formalen Ungehorsam unterschieden wird, zu welchem sich die Sünde theils durch die Entscheidung gegen Christus, theils durch die Ablehnung der Besserung steigert[1]). Indem unter dem Gesichtspunkt

1) Ich habe diese für die Versöhnungslehre so wichtige Distinction zu-

der Erlösung die Sünden der Menschen nicht als gleichartige Masse zusammengefaßt, sondern danach unterschieden werden, ob sie die Disposition zur Erlösung zulassen oder in dem Widerstand gegen dieselbe ausschließen, nehmen Christus und die Schriftsteller des N. T. eine Haltung ein, welche in der theologischen Ueberlieferung nicht fortgewirkt hat. Indem man gemäß derselben an einem einheitlichen Begriff von der Sünde festhält, der vor jeder Beachtung der Erlösung durch Christus gewonnen ist, so macht man sich den Gesichtskreis des N. T. unverständlich. Dieses zeigt sich besonders darin, daß man die Deutung der Sünde als Unwissenheit, welche nur in dem Urtheil des sie vergebenden Gottes gegründet ist, dem, welcher diese Darstellung in den biblischen Büchern nachgewiesen hat, als seine eigene und zwar erschöpfende Ansicht von der Sünde anrechnet. Wogegen ich mich hiemit verwahre.

29. Neben den Aussprüchen über den Heilswerth des Todes Christi, welche nach dem Schema der Opfervorstellung bemessen sind, finden sich in den apostolischen Briefen noch einige andere, welche indifferent gegen diese Anschauungsweise sind. Schon die Erwägung des im sechsten Capitel des Römerbriefs herrschenden Gesichtspunktes hat ergeben, daß Paulus zur Erklärung der sittlichen Umkehr der einzelnen Gläubigen eine andere Beurtheilung des Todes Jesu ausüben konnte, als welche in der Anwendung der Opferidee enthalten ist (S. 228). Wieder eine andere Anschauung kommt Gal. 3, 13 zur Geltung, nämlich daß Jesus durch seinen Tod am Kreuze die Juden aus dem Fluche des Gesetzes losgekauft habe. Man hat freilich seit Hilarius (I. S. 15) gerade hier den Schlüssel für die Opfervorstellung zu finden geglaubt; und der Kritiker Holsten (S. 48) verfährt nach demselben Vorurtheile. Aber die Umstände, welche den Sinn des Ausspruches bedingen, erlauben eine solche Annahme durchaus nicht. Der Satz bezieht sich nämlich nur auf die Juden unter den Gläubigen, und ist für uns Heidenchristen nur indirect

erst in dem Programm de ira dei (1859), dann in den Jahrbüchern für deutsche Theologie VIII. (1863) S. 510 geltend gemacht. Seitdem hat auch Hermann Plitt, Evangelische Glaubenslehre I. S. 424. 427 die gleiche Beobachtung ausgesprochen, daß die adamitische Sünde sühnbar ist, weil sie nach der Regel von Num. 15 den relativen Grad der Sünde einnimmt.

bedeutsam, sofern der Tod Christi am Kreuze das Hinderniß unwirksam gemacht haben soll, welches die Einschiebung des mosaischen Gesetzes in der Heilsgeschichte der Vollziehung des Abrahamssegens der Rechtfertigung durch den Glauben an den Heiden bereitet hat. Nämlich gemäß V. 6—9 ist die an Abraham bewährte Rechtfertigung durch den Glauben von Gott im Voraus allen Völkern zugedacht; diese Verheißung, deren Erfüllung gemäß der Vorhersagung an Christus geknüpft ist, kann durch das nachträglich eingetretene Gesetz nicht ungiltig gemacht worden sein (V. 15—18); daß dieses Gesetz aber auch nicht dem Zwecke jener Verheißung direct dient, ergiebt sich daraus, daß dasselbe auf Werke, nicht auf Glauben rechnet, und daß die Israeliten, weil sie die Regel der Werke nicht inne hielten, unter dem Fluche des Gesetzes gestanden haben, einem Zustand, welcher dem Abrahamssegen direct entgegengesetzt ist (V. 10—12). Nun aber hat Christus durch den Fluchtod, den er erfuhr, ohne ihn durch Uebertretung der Gebote des Gesetzes verdient zu haben, den Fluch des Gesetzes und damit die Geltung des Gesetzes von den Israeliten wie durch ein Aequivalent abgelöst, und so das Hinderniß aufgehoben, welches der Verbreitung des Abrahamssegens auf die Heiden entgegenstand (V. 13. 14). Es ist verschwiegen, aber es ist dem Zusammenhang gemäß zu ergänzen, daß auch die Juden, indem sie unter jener Voraussetzung an Christus glauben, den Abrahamssegen empfangen haben; hingegen fehlt jede Andeutung des im Römerbrief ausgesprochenen Gedankens, daß der Segen der Rechtfertigung den Heiden und Juden in der Gemeinde durch den Opferwerth des Todes Christi sicher gestellt sei. Denn daß dieser eben nicht in V. 13 ausgedrückt ist, ergiebt sich theils daraus, daß die Beziehung des Ausspruchs auf die Juden beschränkt ist, theils daraus, daß die Sündlosigkeit oder die gesetzliche Correctheit Jesu als Bedingung neben der Erfahrung seines Todes, nicht aber sein Berufsgehorsam als das Motiv seines Todes vorgestellt ist, endlich daraus, daß sein Tod in Beziehung nicht auf Gott, sondern auf den Fluch des Gesetzes gesetzt wird.

Diese Distinction jedoch ist der gewöhnlichen Auslegung des Abschnittes nicht geläufig. Man meint berechtigt zu sein, im Sinne des Paulus den Fluch des Gesetzes als den Fluch Gottes zu verstehen, weil Paulus im Römerbriefe das mosaische Gesetz als das Gesetz Gottes, als den entsprechenden Ausdruck seines

Willens, als den Träger seines Geistes anerkennt (7, 14. 22. 25; 8, 7), und weil diese Sätze in die herkömmliche Dogmatik aufgenommen sind. Demgemäß spinnt man aus dem vorliegenden Ausspruch die Lehre von der Straffatisfaction Christi an Gott heraus. Aber der Brief an die Galater enthält eine andere Vorstellung von der Abstammung des mosaischen Gesetzes, und diese ist maßgebend für den Ausspruch 3, 13. Zunächst stelle ich fest, daß daselbst in dem Citat Deuteron. 21, 23, welches den Fluchwerth des Kreuzestodes bezeichnet, die Worte ὑπὸ θεοῦ, welche die LXX. bei ἐπικατάρατος haben, ausgelassen sind [1]. Mag dieses absichtlich oder zufällig geschehen sein, so liegt an sich kein Grund in der Stelle selbst vor, daß im Sinne des Paulus die Worte ergänzt werden müßten; denn er spricht vorher vom Fluche des Gesetzes und nicht vom Fluche Gottes. Beides zu identificiren ist ein dogmatisches, aber kein exegetisches Urtheil. Ferner ist zu beachten, daß das Urtheil, das ganze jüdische Volk sei dem Fluche des Gesetzes verfallen, nach der Regel in V. 10 (Deut. 27, 26. LXX.) erfolgt. Diese aber weicht vom Urtext ab, welcher den Fluch auf den richtet, „welcher nicht (mit seiner Absicht) aufrecht erhält diese Worte des Gesetzes, um sie zu erfüllen". Hiedurch wird die Sünde mit erhobener Hand, nicht aber jede Versehenssünde dem Fluche unterworfen. In dem Citat aus den LXX. aber ist dieser Vorbehalt verwischt, und jede Art der Uebertretung unter den Gesetzesfluch gestellt. Wie nun Paulus das mosaische Gesetz angesehen hat, indem er diese ganze Betrachtung niederschrieb, giebt V. 19. 20 zu erkennen. Das mosaische Gesetz, welches den directen Zweck hat, Uebertretungen hervorzurufen (Röm. 5, 20), ist eine Anordnung der Engel und keine directe Anordnung Gottes. Dazu dient das richtige Verständniß der aphoristischen Sätze in V. 20, welche allerdings ergänzt werden müssen, um überhaupt verstanden zu werden. Das Merkmal der Anordnung durch die Engel wird dem Gesetze beigelegt, indem zugleich Moses als der Mittler dabei genannt wird. V. 20 enthält nun den Obersatz und den Untersatz eines Schlusses, welcher durch die bezeichnete Thatsache veranlaßt ist, daß Moses bei der Gesetzgebung als Mittler wirksam war. Der Obersatz ist nur in einem negativen Urtheil ausgedrückt, und die Auslegung bewegt

1) Diese Beobachtung hat schon Collenbusch (I. S. 611) gemacht.

sich um die Entscheidung zwischen den zwei Möglichkeiten, nach welchen das negative Urtheil zum positiven ergänzt oder umgebildet wird. Wenn nämlich der Begriff des Mittlers nicht in Relation zu dem Begriff des Einen steht, so kann positiv entweder die Relation zur Zweiheit oder die zur Vielheit gedacht werden. Die meisten Versuche der Auslegung bewegen sich nun in jener Richtung, geleitet durch die biblischen Erwähnungen (Lev. 26, 46; Deut. 5, 5), daß Moses bei der Gesetzgebung zwischen Gott und den Israeliten gestanden habe. Hieraus ergiebt sich folgender Schluß: Der Mittler hat seinem Begriffe nach eine Beziehung nicht auf Einen, sondern auf Zwei, — Gott ist unbedingt der Eine, welcher keine Coordination eines Andern zuläßt, — also ist Moses nicht Mittler zwischen Gott und den Israeliten. Jedermann sieht, daß dieser Ertrag eines unrichtigen Satzes nicht von Paulus beabsichtigt sein kann, und daß er der Mühe nicht werth ist, welche die Ausleger in der Verfolgung dieser Möglichkeit verschwendet haben. Die andere Richtung ist von Schultheß, Schmieder, Schneckenburger, Hofmann, Vogel[1]) eingeschlagen worden, freilich ohne daß sie mit Ausnahme des Letzten consequent durchgeführt wäre. Ist die Relation des Begriffs des Mittlers die Vielheit, so kann als die dem Mittler Moses entsprechende Vielheit nur die der Engel in Betracht kommen, welche das Gesetz verordnet haben. Der negative Satz in V. 20 wird also verständlich sein als die Kehrseite einer Reflexion, welche die Thatsache des Zusammentreffens der Vielheit der Engel und des Mittlers Moses bei der Gesetzgebung aus der positiven Relation des Begriffs des Mittlers zur Vielheit erklärt. Wo eine Vielheit rechtsgiltig handeln will, bedarf sie eines Mandatars, und wo ein Mandatar wie Moses bei der Gesetzgebung auftritt, paßt dieser Umstand zu der Herkunft des Gesetzes von den Engeln. Ist nun ein Mandatar ein Bedürfniß für eine handelnde Vielheit, so ist er freilich kein Bedürfniß für das rechtsgiltige Handeln eines Einzelnen. Also in dieser Beziehung paßt der Mittler seinem Begriff nach nicht zu dem Einen, — Gott aber ist Einer, — also paßt der Mittler nicht zu Gott. Nun aber ist ein Mittler in der Person des Moses bei der Gesetzgebung thätig gewesen, — ein Mittler gehört aber nicht zu Gott da derselbe Einer ist, —

1) Stud. und Kritiken 1865. S. 524—538.

also schließt das Eintreten des Mittlers bei der Gesetzgebung aus, daß das mosaische Gesetz von Gott her, oder mit ihm solidarisch ist. Bei dieser Ergänzung der kurzen Andeutungen ist nun die folgernde Frage, ob das mosaische Gesetz im Widerspruch mit der göttlichen Verheißungsordnung sei, durchaus verständlich. Sie wird aber auch nur aufgeworfen, weil hinter dem Gesetze andere Mächte als wirksam gedacht werden, und nicht Gott, welcher die Ordnung der Verheißungen gewährleistet. Die verneinende Antwort stützt sich nämlich darauf, daß dem Gesetz nicht die gleiche Bestimmung wie der Verheißung beiwohnt, Leben zu vermitteln, sondern die V. 19 ausgesprochene Bestimmung, die Uebertretungen zu vermehren. Die Frage also, welche durch dieses Merkmal des Gesetzes verneint wird, war nicht durch die Rücksicht auf dasselbe hervorgerufen worden; sie ist also nur durch den Gegensatz zwischen den Gesetzengeln und Gott veranlaßt. Das Gesetz der Engel und die Verheißung Gottes würden im Widerspruch zu einander stehen, wenn jenes ebenso wie diese auf die Hervorbringung heilsmäßigen Lebens abzweckte. Nun zweckt aber das Gesetz auf die Unterwerfung der Menschen unter die Sünde ab, die göttliche Verheißung auf die Verleihung des Lebens. Dieser Gegensatz kann also nicht als Widerspruch erscheinen, vielmehr sind seine Glieder in dem Verhältniß der Ueber- und Unterordnung zu denken, so daß die Vermehrung der Uebertretungen des Gesetzes als Vorbereitung zur Erfüllung der Verheißung in Christus dient. Nichts desto weniger dient das Gesetz, so lange es besteht, und so lange sein Fluch über die Juden gilt, auch als ein Hinderniß für jenen Zweck. Dieses Hinderniß aber hat Christus durch die Ableitung des Gesetzesfluches auf sich beseitigt; ein Satz, bei dessen Geltung vorausgesetzt ist, daß es dem Gesetze nicht darauf ankommt, ob sein Fluch die Schuldigen oder den Unschuldigen trifft, wenn er nur überhaupt an Jemand vollzogen wird.

Man ist gewohnt, die zuerst in den LXX. (Deut. 33, 2; Ps. 67, 18) auftretende apokryphe Einschiebung der Engel als Begleiter Gottes auf dem Sinai, aus welcher hier wie Hebr. 2, 2; Act. 7, 53 die Betheiligung derselben an der Gesetzgebung gefolgert ist, als eine einflußlose Notiz zu betrachten. Ich sehe auch voraus, daß diese Gewohnheit sich der Anerkennung des oben ausgeführten Ergebnisses widersetzen wird. Indessen bewährt sich dasselbe noch durch die Berücksichtigung einer andern Stelle im

Brief an die Galater. Der Gedanke nämlich, welcher 3, 13 ausgesprochen war, kehrt 4, 4. 5 in unbestimmterer Haltung und in anderer Anwendung wieder. Die Loskaufung der Juden aus dem Fluche des Gesetzes kam zuerst so in Betracht, daß die Heiden den Abrahamssegen empfangen könnten. Demnächst hat die Loskaufung der dem Gesetze Unterworfenen den Zweck, daß die jüdischen Christen die Würde als Söhne Gottes, gleich dem Abrahamssegen, empfangen. Natürlich ist die Loskaufung in der zweiten Stelle durch die Beziehungen der ersten zu ergänzen. Nun folgt aber aus dem Zusammenhang am Anfange des 4. Cap., daß diejenigen, welche als οἱ ὑπὸ νόμον von Christus losgekauft sind, vorher als δεδουλωμένοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bezeichnet werden. Hierin erscheint ein Zustand der Juden, welcher ihrer in Christus erreichten Bestimmung zu Söhnen Gottes zuwiderläuft, und nur daraus erklärt wird, daß ein Erbsohn, so lange er unmündig ist, unter Aufsehern steht, und sich von einem Knechte nicht unterscheidet, obgleich er der Herr ist. Hieraus folgt, daß die Unterordnung der Juden unter das mosaische Gesetz und die Knechtung derselben unter die „Weltelemente" gleichgeltende Bezeichnungen sind. Ferner darf vermuthet werden, daß unter dieser Größe Personen zu verstehen sind, weil sie den im Bilde auftretenden Aufsehern und Verwaltern entspricht. Diese Vermuthung wird auch Kol. 2, 8 durch die Stellung desselben Ausdrucks hervorgerufen; dort sind die Weltelemente die Auctoritäten der essenischen Partei, welche Beschneidung, jüdische Feste und Speiseverbote den Heidenchristen auferlegen will. Die gleiche Combination springt Gal. 4, 8–10 in die Augen[1]), indem der Knechtsdienst gegen die „Weltelemente" in die Feier jüdischer

1) An dieser Stelle scheint mit den „Weltelementen" eine Auctorität bezeichnet zu sein, welche die Leser als Heiden anerkannt haben, und welcher sie sich durch den drohenden Rückfall ins Judenchristenthum wieder fügen würden. Es scheint also, als ob jener Ausdruck etwas im Heiden- und Judenthum Identisches bedeutet. Allein πάλιν ἐπιστρέφειν heißt nicht „zu früherer Lage zurückkehren", sondern „sich zum zweiten Male bekehren"; und in οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε, beziehen sich πάλιν ἄνωθεν „zum zweiten Mal von Neuem" nur auf δουλεύειν nicht auf οἷς. Als Heiden hatten sie den eingebildeten Göttern Knechtsdienst geleistet; durch den Uebergang zum Judenchristenthum würden sie sich zu einem zweiten, neuen Knechtsdienst bestimmen, nämlich zu dem gegen die „Weltelemente".

Feste gesetzt wird. Ich finde es demnach nicht zweifelhaft, daß mit den „Weltelementen“ die Engel bezeichnet sind, welche das Gesetz gegeben haben. Denn daß die Vorstellung der Engel an die Anschauung meteorologischer Erscheinungen angeknüpft ist, steht fest (Ps. 104, 4); diese Relation scheint auch noch im Neuen Testamente an vielen Stellen durch, unbeschadet dessen, daß die Engel als persönliche Wesen vorgestellt werden; insbesondere aber sind die Gewittererscheinungen, welche die Offenbarung Gottes auf Sinai umgeben, der unverkennbare Anlaß zu der Einschiebung der Engel in die Gesetzgebung, um die es sich handelt. Dieselben werden nun Hebr. 12, 18. 19 als die Merkmale des kosmischen Charakters des alten Bundes den himmlischen Vertretern des neuen Bundes gegenübergestellt; ebenso ist Kol. 2, 20—3, 4 der Gegensatz zwischen den Weltelementen und Christus nach der Anschauung des Gegensatzes von niedrig und himmlisch berechnet. Man erkennt also, daß Paulus die Herkunft des Gesetzes von den Engeln so beurtheilt, daß dadurch der kosmische niedrige Charakter der mosaischen Gesetzgebung im Gegensatz zu der göttlichen Herkunft und dem himmlischen Ziele der Verheißungsordnung ausgedrückt werden soll. Daß er in letzter Instanz die Unterordnung auch des Gesetzes unter Gottes Leitung geleugnet hätte, kann man mit exegetischen Gründen nicht belegen und ist nicht wahrscheinlich; bedeutsam jedoch ist es, daß er diesen Gedanken nirgendwo ausspricht, sondern auch Röm. 5, 20 die Gesetzgebung in einer neutralen Formel erwähnt. Daß er endlich im Römerbrief keinen Gebrauch von der ganzen Gedankenreihe macht, sondern daselbst das „Gesetz Gottes“ wieder mit Gottes Willen identificirt, kann die Richtigkeit der Beobachtungen nicht schmälern, welche an den Briefen an die Galater und an die Kolosser gemacht werden mußten.

Allein der letztere bietet noch einige Züge dar, welche zur Vervollständigung der vorliegenden Anschauungen, wenn auch nicht zur Lösung aller Räthsel dienen. Die Abtragung des Gesetzesfluches durch den Kreuzestod Jesu hat im Galaterbrief den Sinn der Aufhebung des Gesetzes überhaupt. Paulus denkt nicht, wie die lutherischen und die reformirten Theologen, daß das Gesetz die doppelte Forderung seiner Erfüllung und zugleich der Strafvollziehung an die ungehorsamen Juden richtet. Die Aufhebung des Gesetzes knüpft er nun auch Kol. 2, 13—15 an die That-

sache des Todes Jesu. Aber hier beurtheilt er denselben nach der Opferidee, indem er die Erlassung der Uebertretungen der Juden durch Gott von der Kreuzigung Jesu ableitet. Dieser Act soll aber zugleich der Act der Aufhebung des Gesetzes sein. Denn dieses wird als der von den Uebertretern desselben ausgestellte Schuldbrief vorgestellt, als die gegen sie zeugende eigene Handschrift, welche, indem sie die Gebote als giltig anerkennt, indirect die Schuld der eigenen Uebertretungen bezeugt. Die Erlassung der Schuld schließt die Auslöschung des Schulddocumentes in sich; ist das Gesetz für die Juden ein solches, so ist die Erlassung der Schuld im Kreuzesopfer Christi die Aufhebung des Gesetzes. Wie nun die Annagelung Christi zu der Blutvergießung dient, welche Kennzeichen seines Opfers ist, so macht Paulus in einer hinzugefügten Erläuterung die Beseitigung des Gesetzes in der Behauptung anschaulich, daß Gott dasselbe zugleich mit Christus an das Kreuz genagelt habe. Weiter fügt er hinzu, daß diese mit Schande behaftete Schaustellung des aufgehobenen Gesetzes zugleich ein Triumph Gottes über die Engelgewalten gewesen sei, die er ihrer Waffenrüstung entkleidet hat. Es mag auf sich beruhen, ob dies der Sinn des Satzes ἀπεκδυσάμενος ist, oder ob mit Hofmann die mediale Form des Participium zu betonen ist und der Sinn gewonnen werden muß, daß Gott sich der Umgebung der Engel (nach Deut. 33, 2; Ps. 67, 18. LXX.) entzogen hat, welche ihn an seiner freien Bewegung gehindert hätten. Jedenfalls kann man hiebei nur an die στοιχεῖα τοῦ κόσμου denken, an die Engel der Gesetzgebung, von welchen gerade die Essener in Kolossä die von ihnen geübte asketische θρησκεία (2, 18. 23) ableiteten. Der Umstand, daß unsere theologische Lehre trotz aller absichtlichen Anlehnung an Paulus von diesen Enthüllungen sich Nichts aneignen kann, darf nicht darüber täuschen, daß diese Gedanken dem Paulus gerade ebenso nahe gehen, als irgend welche andere Aufstellungen über die Vorbereitung des christlichen Heils. Wenn es aber ein Interesse haben sollte, diese Andeutungen bei einer Lehre von den Engeln zu berücksichtigen, so muß man aus dieser Stelle die Vorstellung von einer Klasse von Engeln gewinnen, welche weder definitiv gut noch definitiv böse sind, welche in relativem Widerspruch gegen Gott stehen konnten, und welche eine gewaltsame Beugung unter Gottes Macht erfahren mußten. Wenn nun in

demselben Brief (1, 20) die Absicht Christi dahin festgestellt wird, nicht blos sündige Menschen sondern das All in die rechte Richtung auf sich und damit auf Gott zu bringen, wenn die Frieden schaffende Wirkung seines Opfers auch auf die himmlischen Wesen ausgedehnt wird, so kann der Leser des Briefes einen Erfolg dieser Absicht wohl in den Gesetzengeln finden, welche, indem ihr Werk durch die Sündenvergebung an die Juden mit Schmach ungiltig gemacht wurde, dadurch aus ihrer angemaßten Selbständigkeit in die Unterordnung unter Gott zurückgebracht worden sind. Die Möglichkeit solcher Abweichung ergiebt sich aber aus dem Ausspruche (Eph. 3, 10), daß die Engel im Himmel erst durch das factische Bestehen der Gemeinde Christi die Einsicht in den ewigen Heilsplan Gottes gewonnen haben.

Dieser Excurs, welcher unternommen werden mußte, um die charakteristische Begrenzung des Ausspruches Gal. 3, 13 zu erläutern, dient nebenbei zu der Erkenntniß, daß Paulus zu verschiedenen Zeiten über das mosaische Gesetz ungleich geurtheilt hat. So wenig er absichtlich innerhalb desselben die Unterscheidung zwischen sittlichen und ceremonialen Geboten vorgenommen hat, welche erst in der heidenchristlichen Theologie des zweiten Jahrhunderts sich einstellt, so scheint er das mosaische Gesetz als Ganzes in den Briefen an die Galater und an die Kolosser nach dem vorherrschenden Eindruck der Ceremonialgebote als des dem Christenthume incongruenten Stoffes, im Römerbrief nach dem vorherrschenden Eindruck des sittlichen Stoffes beurtheilt zu haben [1]). Allein in beiden Fällen bezeugt er die Bestimmung des Gesetzes zur Hervorrufung oder Vermehrung der Uebertretungen (Röm. 5, 20; Gal. 3, 19) gemäß der Regel, daß die Sünde ihre eigentliche Form als Uebertretung erst gegenüber dem bestimmten Gesetz erreicht (Röm. 4, 15; 5, 13; 7, 8. 9). Andererseits ergiebt sich die Abweichung zwischen den Briefen an die Galater und die Römer, daß dort am Gesetz seine geschichtliche Beschränkung auf die Juden anerkannt, hier das sittliche Bewußtsein der Heiden ihm gleich gesetzt wird. Deshalb aber wird dort das mosaische Gesetz für an sich incongruent mit dem Heilszweck des Lebens (Gal. 3, 21) erklärt, hier wird zugestanden, daß das Gesetz an sich mit dieser Bestimmung versehen ist (Röm. 7, 10), aber hinzugefügt, daß es

1) Vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche S. 73.

wegen der Uebertretung, die es überall hervorruft, zur Erreichung dieses Zweckes ungeeignet ist, wie es auch formell an seiner Buchstäblichkeit eine eigenthümliche Schranke hat (2 Kor. 3, 6—8). Dem entspricht es endlich, daß in jenen Briefen die Aufhebung des Gesetzes direct von dem Tode Christi, wenn auch nach abweichenden Rücksichten abhängig gemacht, hingegen Röm. 7, 4 der Umweg eingeschlagen wird, daß, indem die Gläubigen gemäß dem Tode Christi der Sünde gestorben sind, sie auch außer Verhältniß zu dem der Sünde correlaten Gesetze getreten sind.

Der Ausspruch Gal. 3, 13 ist also bemessen nach derjenigen Beurtheilung des Gesetzes, welche nur durch einen apokryphischen Zusatz der LXX. hervorgerufen ist; er bezieht sich blos auf die Juden unter den Gläubigen; er führt eine Anschauung von Christus mit sich, in welcher sein gewaltsamer Tod und sein Gesetzgehorsam äußerlich mit einander contrastirt werden, während unter der Opferidee sein freiwilliger Tod in Continuität mit seinem Berufsgehorsam dargestellt wird; er ermittelt endlich die den Juden heilsame Wirkung des Kreuztodes Jesu durch die Vorstellung eines Aequivalentes für den Fluch des Gesetzes, dessen Möglichkeit nach keiner Regel berechnet werden kann. Diese Umstände setzen den religiösen Werth dieser Combination weit unter die Beurtheilung des Todes Christi nach der Opferidee herab. Und bei Paulus steht der Ausspruch so isolirt, daß selbst in dem nächstverwandten Gedankengange des Briefes an die Kolosser eine andere Combination an seine Stelle tritt. Endlich ist der ähnlich lautende Ausspruch: ἠγοράσθητε τιμῆς, welcher im ersten Briefe an die Korinther zweimal (6, 20; 7, 23) vorkommt, von einer ganz andern Beziehung. Allerdings scheint es sich hier sehr direct um Kaufen zu handeln, denn das Merkmal des Preises, der Lebensaufopferung Christi, ist hinzugefügt. Hofmann erläutert deshalb diesen Ausspruch, ebenso wie den vom Loskaufen aus dem Gesetzesfluche, durch die Formel, daß Christus „es sich etwas habe kosten lassen", um die bezeichnete Wirkung zu erzielen[1]). „Sich

1) Die Quelle dieser Erklärung ist der große Katechismus Luthers 2. Hauptst. 2. Art. „das ist, was ihn gestanden und was er daran gewendet und gewagt hat, daß er uns gewinne", worauf der Satz von Justus Gesenius in dem Liede „Wenn meine Sünd' mich kränken" beruht: „Daß mir nicht komme aus dem Sinn, wie viel es dich gekostet, daß ich erlöset bin".

etwas kosten lassen" bedeutet die Anstrengung und Ausnutzung von Mitteln oder Kräften zur Erwerbung eines Eigenthums oder zur Erreichung eines Zweckes. Gegen diesen Gedanken ist der Ausspruch im Galaterbrief ganz indifferent, in welchem es blos auf die Aequivalenz des Fluchleidens Christi mit dem unterbliebenen Fluchleiden der Juden ankommt. In dem andern Ausspruch aber handelt es sich um die Anschauung des Werthes Christi, nicht um die Beurtheilung der Anstrengung oder Ausnutzung seiner Kräfte. Der Begriff des ἀγοράζειν hat hier beide Male seine deutliche Zweckbeziehung auf Gott. Die Christen sind nicht in ihrer eigenen Gewalt, denn sie sind theuer erkauft, sollen also zu Gottes Ehre auch an ihrem Leibe dienen; sie sind theuer erkauft, deshalb sollen sie nicht Knechte von Menschen werden. Daß die Gläubigen durch die Aufopferung Christi für Gott erworben sind, ist ein Gedanke, der anderwärts unter dem Gesichtspunkte des Bundesopfers gewonnen wird (S. 181), und man würde nicht anstehen, diesen Sinn auch hier geltend zu machen, wenn nicht die Relation des Preises den Begriff des Erwerbens zu dem des Kaufens schärfte. Allein wenn man das Bild deutlicher zu machen sucht durch Ergänzung des frühern Besitzers der Gläubigen, der zugleich der Empfänger des Lebens Christi, und der von dem gegenwärtigen Eigenthümer, Gott, verschieden wäre, so bleibt man nicht nur von allen directen Fingerzeigen verlassen, sondern man geräth auch in die Gefahr, widerspruchvolle Combinationen zu erfinden, welche dem Paulus ohne allen Zweifel fern liegen. Man kann deshalb nur bei dem Wortlaute stehen bleiben, und aus der praktischen Beziehung des Satzes feststellen, daß Paulus sagen will, die Gläubigen seien durch Christus Gottes Eigenthum geworden, und daß er diesem Gedanken die höchste Aufmerksamkeit gewinnen will, indem er den Werth Christi hervorhebt. So kommt das Bild vom Kaufen und vom Kaufpreis zu Stande, welches aber eben nur als Motiv der Stimmung und nicht als eine theoretische Auskunft aufgefaßt werden soll.

In ein ganz verschiedenes Gebiet der Anschauung weist der Gedanke, daß Christus durch sein Sterben die Macht des Todes vernichtet hat (2 Tim. 1, 10), oder ausführlicher, daß er durch den Tod denjenigen vernichten sollte, der die Gewalt über den Tod hat, nämlich den Teufel, und alle diejenigen befreien, welche durch Furcht vor dem Tode während ihres ganzen Lebens der

Knechtschaft verhaftet waren (Hebr. 2, 14. 15). Auch diese Combination ist gegen die Opferidee indifferent, da der Todesact Christi in der Richtung auf das allgemeine Gesetz des Todes vorgestellt wird. Bleek hat freilich die Stelle des Hebräerbriefes so erklärt, daß, da Christus als Sühnopfer zur Tilgung der Sünde gestorben ist, der noch fortdauernde Tod für die Gläubigen nicht mehr als Sold der Sünden gelten könne, also die Furcht vor demselben habe aufhören müssen. Hiemit ist jedoch nur die zweite Wirkung des Todes Christi erklärt, nicht die erste, und jene ist gewiß nicht richtig erklärt, da die Befreiung von der Todesfurcht jedenfalls als die Folge der Vernichtung des Teufels und nicht etwa die umgekehrte Reihe der Wirkungen gemeint ist. Es kommt für die Erklärung darauf an, daß man die Grundanschauung von Tod und Teufel gewinne, welche der Schriftsteller voraussetzt. Nun darf der Teufel als der Gewalthaber über den Tod deshalb gelten, weil er der beständige Urheber des Sündigens ist, dessen Folge der Tod ist (Weish. Sal. 2, 24; Röm. 5, 21). Die Herrschaft des Teufels und des Todes über die Menschen als Sünder ist sowohl unbeschränkt als gesetzmäßig. Jede Herrschaft besteht aber nur solange ihre Gesetze innerhalb ihres Umfanges ausnahmslos gelten. Jede Festsetzung einer Ausnahme vom Gesetz innerhalb eines Reiches ist die Verneinung desselben, nicht blos in der Idee, sondern in der Wirklichkeit. Nun aber ist Christus in das Reich des Todes eingetreten, ohne das Gesetz dieses Reiches zu erfüllen, nämlich ohne gesündigt zu haben. Also ist diese Ausnahme in dem Todesreich die wirkliche Verneinung der in demselben gesetzlich herrschenden Macht. Die Bedeutung dieser Thatsache bewährt sich ferner in der Wirkung auf die bisherigen Unterthanen des Teufels, welche als solche durch die fortwährende Furcht vor dem Tode bezeichnet sind. Indem sie sich von demjenigen anziehen lassen, welcher die Ausnahme im Todesreiche bildet und dem Gesetze des Todes nicht unterworfen ist, werden sie selbst von der Herrschaft, die sie fürchten, und deren Knechte sie waren, befreit. Demnach ist das Aufhören der Furcht vor dem Tode in den Gläubigen die Erscheinung des Sieges Christi über den Teufel. Denn die Auslassung des Pronomen bei διὰ τοῦ θανάτου muß so verstanden werden, daß Christus in seinem Sterben activ war, daß er in der freiwilligen Absicht des Sterbens ein Mittel gehandhabt hat, über das er

mächtig war. Es ist also eine Eintragung, wenn Hofmann[1]) bei dieser Gelegenheit davon schreibt, daß Satan den Tod dem widerfahren ließ, den Gott dazu bestellt hatte, Urheber des Lebens zu sein. Von dem „Widerfahrniß“ des Todes für Christus ist hier ebenso wenig die Rede, als von dem Kampfe mit dem Satan oder mit dem Zorne Gottes, welchen Delitzsch in den bezeichneten Vorgang einschiebt. Besteht nun der reelle Erfolg der Bedingungen, unter denen Christus freiwillig in den Tod ging, in der Befreiung seiner Anhänger von der Furcht vor dem Tode als dem endgiltigen Verhängniß, so berührt sich der Ausspruch des Hebräerbriefes am nächsten mit Christi eigener Rede Mc. 10, 45 (S. 87). Indessen ist der gleiche Erfolg beidemale verschieden motivirt, indem Jesus selbst nur weiß, daß er sein Leben an Gott, als den Herrn über Tod und Leben hingiebt, der Verfasser des Hebräerbriefes dagegen die Selbständigkeit des Todesreiches neben der Herrschaft Gottes annimmt, ohne ein Verhältniß jenes zu dieser anzudeuten. In dieser Beziehung übertrifft, wie so oft, die Geschlossenheit der Weltanschauung Jesu die Vorstellungsweise des spätern Gliedes seiner Gemeinde.

Endlich kommen noch die Anklänge an das jesaianische Bild des leidenden Knechtes Gottes in den neutestamentlichen Briefen in Betracht. Daß zu denselben 1 Joh. 3, 5 zu rechnen ist, ist schon oben (S. 68) zur Sprache gekommen. Indessen kann kaum etwas anderes als dieser Umstand festgestellt werden; denn in dem Zusammenhang der Rede wird nur Gebrauch gemacht von der Erklärung der Unsündlichkeit Christi, nicht aber von der Zweckbestimmung, daß er unsere Sünden auf sich genommen hat. Es fehlt jede Andeutung, welche eine Erklärung des Satzes im Sinne des Schreibers möglich machen könnte. Auch 1 Petr. 2, 21—25 wird jenes Vorbild Christi zur Schilderung seiner Todesleistung in einer Weise verwendet, welche die im Interesse der christlichen Lehre anzuknüpfenden Fragen unbeantwortet läßt. Der Zusammenhang ist der, daß den Sklaven aus dem Beispiele Christi ihr Beruf begründet wird, auch unter unverdienten Mißhandlungen harter Herren geduldig und pflichttreu auszuharren. Zu diesem Zweck wird das Vorbild des Sündlosen und im unverdienten Leiden Geduldigen mit Worten des

1) Schriftbeweis II, 1. S. 389.

Jesaia (53, 9) und mit Anspielung auf das Gebot Christi bei Mt. 5, 41 beschrieben, dann die zur Nachahmung verpflichtende Bedeutung des Todesleidens Christi wiederum mit den Worten des Jesaia (53, 11. 12. 5) hervorgehoben und die Befähigung der Christen zur Nachahmung des Beispiels Christi hinzugefügt, die in Folge seines Todesleidens feststeht. In V. 24 geht nun zunächst das Prädicat Christi ἀνήνεγκε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν auf die gleiche Aussage über den leidenden Knecht Gottes zurück. Es ist die Deutung des Leidens dessen, der solches nicht selbst verschuldet hat. Indem nämlich das den Unschuldigen und Sündlosen treffende Uebel die Folge der Sünden derer ist, mit welchen jener in Gemeinschaft steht, trägt er die fremden Sünden selbst, wie eine ihm aufgelegte Last. In Folge dessen, erklärt Petrus mit den Worten des Propheten, sind die Sünder geheilt worden. Die besondere Art, wie diese Wirkung von der Uebernahme der fremden Uebel hervorgebracht würde, war beim Propheten unbestimmt geblieben. Petrus geht also über dessen Gesichtskreis hinaus, indem er die jesaianische Formel in der Anwendung auf Christus erweitert, τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, und daran den nächsten Zweck anknüpft ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι κτλ. Indem der Verbalbegriff ἀναφέρειν durch das örtliche Ziel bedingt wird, so wird dadurch der mit נָשָׂא übereinstimmende Sinn nicht verändert. Hat Christus als der Leidende die Sünden der Anderen auf sich genommen, so trägt er sie eben auch an das Kreuz hinauf. Jedenfalls gewinnt ἀναφέρειν durch jene Ergänzung nicht den technischen Sinn von הֶעֱלָה, und das Kreuz nicht die Bedeutung als Opferaltar wie Hebr. 13, 10. Denn Sünden können nicht als Gabe an Gott vorgestellt werden. Also die fremden Sünden, welche er in der Form seines Leidens an das Kreuz hinaufgenommen hat, sind mit dem Leben seines Leibes vernichtet; dadurch sind die Sünder selbst ihrer Sünden ledig geworden, von ihnen geheilt, und können, was ihnen vorher nicht möglich war, die Aufgabe der Gerechtigkeit ergreifen. Demgemäß haben auch die Sklaven unter den Christen sowohl die Pflicht als die Fähigkeit, unter den besonderen Schwierigkeiten ihres Standes die Gerechtigkeit zu üben. Diese eigenthümliche Combination erreicht ein anderes Ziel als die Opfervorstellung. Sie ist nicht angelegt auf die Aufhebung der Schuld der Uebertretungen, sondern auf die Trennung

der Christgläubigen von ihren effectiven Sünden, so daß in dem frei gemachten Raume die Erfüllung der Gerechtigkeit Platz greifen kann. Zwar berührt sich damit eine Gedankenreihe des Paulus (Röm. 6, 16—20); aber dabei darf der Abstand, welcher obwaltet, nicht unbeachtet bleiben. Die Befreiung von der effectiven Sündenmacht, welche Paulus behauptet, um die Unterwerfung der Gläubigen unter die Aufgabe der Gerechtigkeit zu erklären, leitet er ebenfalls von dem Tode Christi ab, in welchem derselbe außer Beziehung zur Sünde der anderen Menschen getreten ist. Aber dieser Vorgang wird eben nicht so mechanisch vorgestellt wie von Petrus, da er durch die Taufe und durch den zu ihr gehörenden activen Glauben vermittelt wird. Hiedurch ist der Wechsel zwischen Sünde und Gerechtigkeit zwar auf die Vorgänge des Todes und der Auferweckung Christi objectiv gegründet, aber doch in die Erfahrung des gläubigen und getauften Subjectes verlegt, also an den Entschluß des Gläubigen sich taufen zu lassen, als an eine sittliche Bedingung geknüpft.

Zuletzt kommt in Betracht Hebr. 9, 28: Χριστὸς ἅπαξ προςενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν. Delitzsch hat vollkommen Recht, indem er es als einen corrupten Gedanken bezeichnet, wenn man mit Kirchenvätern die Angabe des Zweckes von προςενεχθεὶς so verstehen wollte, daß die Sünden der Menschen in der Person Christi das eigentliche Object der Darbringung an Gott seien. So vom Verständniß alttestamentlicher Ordnungen verlassen, wie die heidenchristlichen Väter, ist eben der Verfasser des Briefes an die Hebräer nicht. Mit gleichem Recht lehnt Delitzsch die Bedeutung „fortschaffen" von dem Worte ἀνενεγκεῖν ab. Aber indem nur die Bedeutung „tragen" gerechtfertigt ist, so ist dies doch nicht, wie es von Delitzsch geschieht, sogleich mit „büßen" zu vertauschen; denn dies ist nicht anders zu verstehen, als daß die Leiden, welche die Folge fremder Sünden sind, an der Person des Unschuldigen selbst Strafe derselben wären. Diese Wendung ist weder durch das Wort noch durch den Zusammenhang der Schilderung des Propheten begründet. Vielmehr dient die Formel dazu, um anschaulich zu machen, daß in Christus die Bestimmung zum Opfer und das unverdiente, durch fremde Sünden veranlaßte Leiden zusammenfallen. Dafür spricht erstens, daß schon von V. 26 an

der Zusammenhang durch diesen Gedanken geleitet ist, zweitens daß die Formel χωρὶς ἁμαρτίας, welche den directen Gegensatz gegen jene bildet, nur auf die Anschauung der Leidenlosigkeit des als Richter wieder erscheinenden Christus führt, die freilich wiederum nach dem Maßstabe bezeichnet ist, daß dann Christus keine fremde Sünde auf sich nimmt. Unter diesen Umständen liegt eine Schwierigkeit nur in der Verknüpfung von προςενεχθείς und ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας durch den Zweckbegriff. In dieser Wendung ist nämlich nicht der eigentliche Zweck, sondern nur ein wesentliches Merkmal des Opfers Christi bezeichnet. Demnach sollte man nun erwarten, daß der Verfasser geschrieben hätte: ὁ Χριστὸς ἀνενεγκὼν πολλῶν ἁμαρτίας ἐν τῇ ἑαυτοῦ προςφορᾷ κτλ. Indem jedoch der Verfasser so geschrieben hat, wie es vorliegt, ist er dem Eindrucke des ἅπαξ gefolgt, welches in der Vergleichung (V. 27. 28) hervorsticht. „Wie den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, danach das Gericht", so konnte nicht das Sündetragen oder Leiden Christi auf einen in sich geschlossenen Zeitmoment reducirt werden, sondern nur das Geopfertsein. War aber wegen des ἅπαξ das προςενεχθείς zum Hauptbegriff geworden, so konnte das mit der Opferung zusammentreffende Merkmal des Sündetragens oder Leidens sein dem Zusammenhange entsprechendes Gewicht nur gewinnen, indem es als ein unmittelbarer Zweck der Opferung bezeichnet wurde. Denn an sich ist das Geopfertwerden Christi und das Sterben der Menschen nicht ebenso vergleichbar, wie das Gericht über die gestorbenen Menschen und die Wiedererscheinung Christi zusammengehören. Nur indem am Opfer Christi das Merkmal hervorgehoben wird, daß er in seiner Opferung seine Bestimmung zu leiden erfüllt hat, freilich unschuldig durch Ertragung der Folgen fremder Sünde, kann dieses in das einmalige Opfer eingeschlossene Leiden dem bei jedem Menschen einmal eintretenden Tode gegenüber gestellt werden. Diese Anspielung auf das Leiden des Knechtes Gottes schmiegt sich also an die Vorstellung vom Opfertode Christi an, ohne daß dadurch ein charakteristischer Einfluß auf deren Sinn ausgeübt würde. Demnach ist nur in der Art, wie Petrus das jesaianische Bild verwendet hat, ein eigenthümlicher Gedankenzusammenhang gewonnen worden, über dessen Brauchbarkeit für die christliche Lehre später geurtheilt werden soll.

Es giebt im N. T. keinen auf den Tod Christi bezüglichen

Satz mehr, der nicht in der jetzt geschlossenen Erörterung vorkäme. Es ist jedoch noch nothwendig zu erklären, daß Paulus Röm. 8, 3 nicht vom Tode Christi redet; und daraus wird folgen, daß diese Stelle nicht den Schlüssel dafür darbietet, was Paulus überhaupt gemeint hat, wenn er den Tod Christi in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt hat. Nämlich nach dem Vorgange von Dippel und Menken verstehen Holsten, Richard Schmidt, Lüdemann, Pfleiderer, auch Hermann Schultz (Lehre von der Gottheit Christi S. 409) die Stelle so: Indem Jesus in seinem Dasein als Mensch an dem allgemeinen Zustande theilgenommen hat, zu dessen Wesen die Sünde gehört, hat er freilich dieselbe an sich nicht activ werden lassen; aber wegen dieser Ungleichheit und jener Gleichheit mit der sündigen Menschheit ist sein Tod der Act, in welchem sowohl Gott die Sünde in der Menschheit verurtheilt und vernichtet, als auch Christus die fleischliche Richtung der Menschheit als Opfer zur Ertödtung derselben an Gott hingegeben hat. Die letzte Behauptung verstößt zu sehr gegen die alttestamentliche Vorstellung vom Opfer, als daß man dem Paulus solchen Gedanken zutrauen könnte. Ueberdies ist der Gedanke, daß in dem Tode Christi die allgemeine Sünde vernichtet sei, ohne daß jedem Einzelnen Sündhaftigkeit an sich zu erleben erspart würde, von so platonischem Gepräge, daß Paulus ihn schwerlich gedacht haben wird. Endlich hat er gar nicht ausgesprochen, daß die Verurtheilung der Sünde in der gesammten Menschheit durch Gott gerade in dem Tode Christi erfolgt sei, wozu sich der Satz πέμψας plusquamperfectisch verhalten würde. Wie der Satz vorliegt, erweckt er vielmehr den Eindruck, daß κατέκρινε und πέμψας sachlich zusammenfallen [1]). Ferner findet die Qualität Christi, in welcher er hier dargestellt wird, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, ihre Erklärung nicht aus der Voraussetzung, daß die Sünde als Wesensbestimmung der Menschen, also im analytischen Verhältniß zum menschlichen Wesen gedacht wäre. Die Combination kann hier wie 7, 5. 14 gewiß ebenso gut synthetisch gemeint sein. Diese Combination aber ist dem Paulus mehr zuzutrauen als die andere, weil er keine

---

1) Ich komme im Folgenden überein mit **Wendt**, Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch S. 182 ff. und **Bernh. Weiß** im Commentar zum Römerbrief.

wissenschaftliche Lehrweise befolgt, und weil er ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας geschrieben haben würde, wenn er der Meinung war, daß Christus persönlich in irgend einem Maße mit Sünde behaftet gewesen sei. Aber indem er Christus ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας gesendet sein ließ, muß er gerade ausdrücken wollen, daß dessen persönliches Menschendasein nicht mit der Sünde verflochten war, wie dieses in allen anderen Menschen der Fall war. Nun sagt Paulus, daß diese Ausnahmestellung, welche der von Gott Gesendete unter den übrigen Menschen einnahm, die Verurtheilung der Sünde in der Menschheit durch Gott einschließt, und daß in Folge dessen die Möglichkeit eröffnet ist, in der Gemeinde Christi werde das Gesetz zur Erfüllung kommen, worauf es abgesehen ist. Es handelt sich in dem Ausspruch des Paulus um die Verurtheilung der Sünde in der Menschheit, um die Aberkennung der bisher stattfindenden Herrschaftsstellung der Sünde (5, 21), nicht um directe allseitige Execution dieses Urtheils. Zu diesem Erfolg würde weder die Exemtion Christi selbst von der Sünde, noch das ausreichen, was die anderen Ausleger bei dieser Gelegenheit von dem Tode Christi gesagt sein lassen. Also darf man weder das eine noch das andere falsche Urtheil dem Paulus imputiren. Vielmehr meint Paulus dasselbe, was in dem analogen Ausspruch Hebr. 2. 14 ausgedrückt ist, nämlich, daß die Ausnahme, welche der Sohn Gottes als sündloser Mensch in dem Herrschaftsgebiete der Sünde macht, die Allgemeinheit dieser Herrschaft über die Menschen durchkreuzt, also thatsächlich als ungiltig erweist, zu dem Zweck, daß durch den göttlichen Geist und die Erfüllung des Gesetzes dem Herrschaftsgebiete der Sünde immer mehr Menschen entzogen werden. Zu dieser thatsächlichen Verurtheilung der Herrschaft der Sünde über die Menschheit war aber das Gesetz nicht kräftig, obgleich es in seiner Art auch die Sünde verurtheilte. Denn die Schwäche der Menschen, an die es sich wendet, läßt für das Urtheil des Gesetzes über die Sünde nur die Bedeutung der Anklage gegen die Sünde, oder auch des Eingeständnisses der Schuld der Sünder übrig (Kol. 2, 14), bringt es aber nicht zu einer eigentlichen Verurtheilung derselben, welche die Ueberwindung der Sünde in Aussicht stellt.

Viertes Capitel.

Die Gerechtigkeit als Attribut der Gläubigen.

30. Als die Aufgabe seiner Jüngergemeinde, deren Lösung mit der Vollziehung der Gottesherrschaft in derselben identisch ist, stellt Jesus die Gerechtigkeit auf (Mt. 6, 33; 5, 20). Es ist die dem Motive der Liebe zu Gott und zum Nächsten entsprechende Handlungsweise auf die Menschen hin, welche mit dem leitenden Willen Gottes übereinkommt (Mc. 3, 35), und welche die von den Pharisäern ausgeübte Gerechtigkeit in dem Maße überbietet, als sie ihr geradezu entgegengesetzt ist. Nämlich die schwereren Forderungen des Gesetzes, welche die Phärisäer außer Acht lassen (Mt. 23, 23). sind im Sinne Jesu die rechten Merkmale der Gerechtigkeit, das Streben, dem Andern zu seinem Rechte zu verhelfen, das thatkräftige Erbarmen mit seiner Noth, die Treue und die Wahrhaftigkeit in der gesammten Handlungsweise. Hierin faßt aber Jesus nur zusammen, was in der gemeinnützigen Seite der Gerechtigkeit ausgedrückt ist, welche die Dichter und Propheten des Alten Testaments vorstellen. Denn in deren Anschauungskreise ist die Vorstellung von der menschlichen Gerechtigkeit ebenso heimisch wie die von der göttlichen; die Dichter erst haben sie auch mit dem statutarischen Gesetze verknüpft [1]). Indem Jesus in jenen Leistungen die eigentlichen Aufgaben des Gesetzes erkennt, so hat er dabei wie Mt. 5, 17; 7, 12 das von den Propheten fortgebildete Gesetz im Sinne. Denn die Gesetzgebung, welche in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs enthalten ist, welche

1) Vgl. die oben S. 103 angeführte Abhandlung von Diestel, die Idee der Gerechtigkeit vorzüglich im Alten Testamente. Jahrb. für deutsche Theol. V. (1860) H. 2. S. 204—239.

für Jesus als das Werk des Moses, als die Grundlage der gleichartigen Vorschriften der Propheten gilt, rechnet bei ihrer Erfüllung im Ganzen nicht auf die Gerechtigkeit, sondern auf die Heiligkeit der Israeliten (Lev. 19). Wie nämlich das mosaische Gesetz ceremonielle und sittliche Vorschriften auf Einer Linie darbietet, wie die letzteren meist negativ gehalten, also als rechtliche Ordnungen ausgeprägt sind, und wie alles dieses in dem Gedanken wurzelt, daß das israelitische Volk sich als Eigenthum des heiligen Gottes zu bewähren habe, so liegt der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit insofern darüber hinaus, als derselbe gerade auf den Unterschied des Werthes des gemeinnützigen Handelns von der ceremoniellen Sitte und auf die Schätzung der einzelnen Person als eines selbständigen Ganzen gerichtet ist. Wo deshalb im mosaischen Gesetz Rücksicht auf die Gerechtigkeit genommen wird, handelt es sich nicht um den sittlichen Inhalt des Lebens, sondern entweder um Recht und Unschuld im gerichtlichen Streit (Exod. 23, 7. 8) oder um den Gebrauch von richtigem Maß und Gewicht (Lev. 19, 36).

Bei diesem rechtlichen Sinne des Wortes setzt die Umbildung des Begriffes durch die Propheten ein. Sie verwenden denselben zur Beurtheilung der allgemeinen Zustände des Volks. Im Gegensatz zu den Gottlosen, welche durch offene oder hinterlistige Störung des öffentlichen Rechtes den göttlichen Zweck des Volkes beeinträchtigen, kommt es den Propheten auf die Gerechtigkeit als die Ordnung des staatlichen Gemeinwesens an. Sofern mit der Rüge der eingerissenen Uebel die Aussicht auf göttliche Hilfe verbunden wird, läßt Jesaia erwarten, daß Gott Richter wie früher verleihen, daß dann Jerusalem Stätte der Gerechtigkeit heißen werde; in dieser Beziehung auf sichere Uebung der Gerichtsbarkeit wird hinzugefügt, daß Zion durch Recht erlöset werde, und die daselbst sich bekehren, durch Gerechtigkeit (Jes. 1, 26. 27). Aber man erkennt aus der Schilderung, welche derselbe Prophet von dem königlichen und richterlichen Walten des erwarteten Davididen entwirft (Cap. 11. 12), sowie aus der analogen Darstellung in Jerem. 33, 15—17; Ezech. 37, 24; Sach. 9, 9. 10; Ps. 72, daß diese Thätigkeit ihren Werth in der gesinnungsmäßigen, sittlichen Haltung des Volkes hat, welche das Gegentheil des bisher üblichen Frevels ist, welche auf der Erkenntniß Gottes, insbesondere auf dem festen Vertrauen zu ihm beruht und den Frieden in dem Umfang verbürgt, daß er auch in der Natur zur Geltung kommt

(Jes. 32, 15—17). In derselben Zusammenfassung gerechter Gerichtsübung und Herstellung der öffentlichen Sittlichkeit wird Amos 5, 24 zu verstehen sein, wo dem mit Ungerechtigkeit verbundenen Eifer für Cultushandlungen die Forderung entgegentritt: Es wälze sich Recht daher wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein unversiegbarer Bach. Endlich bezieht sich der Name für Jerusalem: „Gott unsere Gerechtigkeit" (Jer. 33, 16) darauf, daß die von Gott zu begründende Ausübung des Gerichtes durch den Davididen die sittliche Rechtschaffenheit der Bewohner der Stadt sicher stellen wird. Es wird auch von Propheten als Thatsache anerkannt, daß es Gerechte im Volke giebt, daß sie in ihrem Gegensatz zu den Uebelthätern den Kern der Volksgemeinde bilden (Hos. 14, 10; Amos 2, 6; 5, 12; Micha 7, 2). Aber indem die Bedrückung derselben im Ganzen überwiegt, so richtet sich die Hoffnung darauf, daß durch Eingreifen Gottes sowohl die Frevler vernichtet werden, als auch eben die Gerechtigkeit als Gesammtrichtung des befreiten Volkes eintritt.

So wenig dieser Begriff der Gerechtigkeit nach einem Maßstabe positiver Gesetzgebung ausgeprägt ist, so deutlich tritt hervor, daß dieses Handeln nach der Gesinnung für die Ordnung des gemeinsamen Lebens (Jes. 51, 7; 58, 6—8; 60, 20. 21) sich aus dem erfolgreichen Suchen nach Gott ergeben oder aus der Aufmerksamkeit auf Gottes Gerichte gelernt wird (Hos. 10, 12; Jes. 26, 7—10; 33, 14. 15; Jerem. 31, 23; Jes. 51, 1). Hier ist direct auf die sittliche Ueberlegung gerechnet; dieselbe ist jedoch schwerlich ausgeschlossen, indem die Mittheilung des Geistes Gottes als Grund der sittlichen Umgestaltung des Volkes in Anspruch genommen oder verkündet wird (Jes. 32, 15—17; Jerem. 31, 33; Ezech. 11, 19. 20; 36, 26. 27; Jes. 44, 3). Freilich ergab sich dieser Anspruch an die Neuschöpfung der sittlichen Kräfte durch eine besondere Offenbarung Gottes, wenn das Ganze des Volkes seiner Bestimmung entgegengeführt werden sollte. In dem gleichen Gesichtskreis stellt der zweite Jesaia die Ergänzung der activen Gerechtigkeit des erlösten Volkes durch Gott in Aussicht, einmal so, daß durch Gottes Schutz alle Anklagen gegen die Gerechtigkeit der Kinder Gottes unwirksam gemacht, und dieselbe zur Anerkennung gebracht werden soll (54, 14—17), dann so, daß er dem Volk Kleider des Heils und den Mantel der Gerechtigkeit angezogen hat, wie ein Bräutigam sich mit dem Kranze schmückt (61, 10).

Man darf diese Aussprüche nicht mit dem Eingeständniß des Propheten combiniren, daß die guten Werke des Volkes wie ein beflecktes Gewand gewesen seien (64, 5). In dieser Formel räumen der heilige Bernhard und andere katholische Theologen (I. S. 113. 137) die Mangelhaftigkeit aller Verdienste der Gläubigen und die Nothwendigkeit der göttlichen Sündenvergebung auch für die Gerechten ein. Diese Anwendung entspricht aber nicht der Stellung des Satzes in seinem Zusammenhange. Denn er bezieht sich auf den frühern Zustand des israelitischen Volkes, in welchem Niemand den Namen Gottes anrief oder sich bestrebte, an ihm festzuhalten; die „Gerechtigkeiten" also, welche in dieser Lage bezeugt und mit dem befleckten Gewande verglichen werden, sind nothwendig ironisch zu verstehen. Die beiden anderen Sätze hingegen beziehen sich auf die active Gerechtigkeit des hergestellten Volkes, welche in ihrem Willen vollständig ist, jedoch Gottes Hilfe insofern bedarf, als sie zur vollständigen Erscheinung und Anerkennung gebracht werden muß, so wie ein Bräutigam als solcher durch den Kranz sich kund giebt. Ein anderer Gebrauch des Bildes würde sich von dem Texte des Propheten entfernen.

Den Ertrag dieser Entwickelung des Begriffes der Gerechtigkeit in dem individuellen Leben läßt die Psalmdichtung erkennen. Die religiöse Lyrik ist dasjenige Gebiet des Alten Testaments, in welchem die Reflexion der einzelnen bundestreuen Israeliten unter dem Gesammttitel der Gerechtigkeit die Beziehungen individueller Glaubensgewißheit und gesinnungsmäßiger wie gemeinnütziger Lebensführung den entgegengesetzten Merkmalen der Gottlosigkeit gegenüberstellt. Die statutarischen Bedingungen der Bundesgemeinschaft des Volkes werden durch die Darstellung jenes erfahrungsmäßigen religiösen Erwerbes der Dichter nicht verneint, aber in den Hintergrund gerückt. Das Attribut der Gerechtigkeit, unter welchem die Dichter ihre Hoffnung auf Gott und ihre Gesinnung gegen die Menschen bei allen noch so mannigfachen Wendungen übereinstimmend entfalten, ist von allem Geschmack der Legalität entfernt. Dieser Begriff der Gerechtigkeit steht in gar keiner Beziehung auf das Gesetz als einen Codex einzelner Gebote; und zugleich widerlegt die Behauptung der Gerechtigkeit als einer wirklichen Eigenschaft der Dichter die aus gewissen Bekenntnissen des Apostels Paulus abgeleitete Einbildung der alten theologischen Schule, als ob die Geltung des Gesetzes im Alten Testament

immer entweder pharisäische Selbstgerechtigkeit oder Verzweifelung am Heile hervorgerufen habe. Was Paulus unter ganz individuellen Bedingungen in einer sehr complicirten Berührung mit dem mosaischen Gesetze erfahren hat, ist im Sinne der alttestamentlichen Heilsordnung nicht giltig. Denn insbesondere ist das aus den Psalmen zu schöpfende Bild menschlicher Gerechtigkeit gar nicht in erster Linie an dem mosaischen Gesetze orientirt, und soweit eine Beziehung der Gerechtigkeit zu dem Gesetze aufgefaßt wird, kommt dasselbe nicht in der pharisäischen Vorstellung eines Codex von Rechtspflichten in Betracht. Vielmehr wie die Gerechtigkeit Gottes das normale oder folgerichtige Verfahren Gottes zum Heile seiner Getreuen bedeutet, so beweist die stehende Abwechselung zwischen den Ausdrücken: Gerecht und Geradherzig (יִשְׁרֵי־לֵב), daß die religiöse Gerechtigkeit der Menschen ihren Maßstab an der Stetigkeit der Gesinnung in der Richtung auf den Gott hat, dessen Gnade das Heil verbürgt (Ps. 7, 10. 11; 11, 2. 3; 32, 11; 33, 1; 64, 11; 97, 11; 125, 3. 4; 140, 14).

Den Kern der Gerechtigkeit bildet eben das stetige und trotz aller Hindernisse aufrecht erhaltene Vertrauen auf den gnädigen, gerechten, treuen Gott, in welchem die Gewißheit seiner Hilfe gegen die Hemmungen durch die Gottlosen und seiner Leitung auf den Gottes Heilszweck entsprechenden Wegen vergegenwärtigt wird. Die Gerechten aber heißen auch die Heiligen, weil sie durch ihre religiöse und sittliche Richtung die Angehörigkeit zu Gott in specifischer Weise bethätigen. Die feste Gesinnung des Herzens ist die Bedingung des Betens und Dankens, welches die durchgreifende Form aller dieser Lieder bildet, und ist die Kraft der Stimmung, welche auch durch die Bekenntnisse der Niedergeschlagenheit und Bekümmerniß hindurch sich Bahn bricht. Das bestimmt ausgesprochene Vertrauen auf Gott unterscheidet zunächst die Gerechten von den Gottlosen, welche entweder direct Gott leugnen, d. h. seine Geneigtheit zu helfen, oder indirect, indem sie die Gerechten verspotten, welche ihre Hoffnung auf Gott setzen. Es sind überwiegend individuelle Situationen, aus welchen die Bitten der bedrängten Gerechten hervorgegangen sind, und aus welchen die Gebetsstimmung ihre Innigkeit und Ueberzeugungskraft gewonnen hat; aber wie die Gottlosen nicht blos als die individuellen Feinde der Gerechten, sondern zugleich als die Gegner des göttlichen Bundeszweckes vorgestellt werden, so nimmt die in den Dankliedern

ausgesprochene Bewährung des Vertrauens auf Gottes Hilfe eine unmittelbare Beziehung auf die Oeffentlichkeit, auf die Befruchtung und Idealisirung des religiösen Gemeinsinnes, der in den regelmäßigen Cultusversammlungen sich bethätigt. So wirken diese Früchte der individuellen Frömmigkeit in dem Maße auf die Hebung der gemeinsamen Uebung der Religion, als sie an dem öffentlichen Bestande derselben ihre stets bewußte Voraussetzung haben.

Deshalb schließt auch die Gerechtigkeit außer dem Vertrauen auf Gottes Hilfe die Beziehungen des sittlichen Gemeinsinnes in sich. Man wird nicht nachweisen können, daß sich derselbe über die Grenze der Volksgemeinschaft erhebt, obgleich dieselbe niemals so als die Grenze der sittlichen Verpflichtung erwähnt wird, wie im Gesetz (Lev. 19, 18). Aber der Schauplatz der in den Psalmen dargestellten Erlebnisse ist doch ohne Zweifel das israelitische Gemeinwesen, und der Gegensatz der Gerechten und der Gottlosen fällt in das israelitische Volk hinein. Also ist kein Grund denkbar, warum die sittliche Gesinnung, welche sich in den Psalmen ausspricht, über das Gebiet der alltäglichen Erfahrung, nämlich das gemeinsame Leben des Volkes hinausgreifen sollte. Mag also die Anwendung dieser Gerechtigkeit einer möglichen Erweiterung unterliegen; an Intensität kann sie kaum übertroffen werden. Indem die Dichter sich von den Gottlosen unterscheiden, enthalten sie sich in ihrer Gerechtigkeit alles des Unrechtes, welches jene begehen; sie üben keine Unterdrückung der Armen und Ohnmächtigen, stören nicht den Frieden durch offene oder hinterlistige Zufügung von Bösem, sie nehmen nicht Geschenke, um im Gericht die Unschuldigen in Nachtheil zu setzen, sie borgen nicht Geld, um es nicht wiederzugeben. Indem sie die Gemeinschaft mit Solchen meiden, ja indem sie in Haß sich von Solchen abwenden, welche Gott hassen (Ps. 26, 4. 5; 31, 7; 139, 21. 22), so vergelten sie nicht Gutes mit Bösem (7, 5; 38, 21). so nehmen sie sich mit Vorliebe der Dürftigen an (37, 21; 41, 2), so erstreben sie durch ihr gesammtes Verhalten den Zweck des Friedens (34, 15; 122, 6—9). Dazu gehört insbesondere auch die Uebung der Gerechtigkeit im Worte, daß man Wahrheit redet, und der Lüge und Verleumdung sich enthält (15, 2. 3; 50, 19. 20; 52, 4—6; 62, 5; 101, 5); daß man sich durch die Erfahrung des Glückes der Frevler weder zu Grimm noch zu Neid bestimmen läßt (37, 1. 7. 8), ja daß man

in großmüthigem Mitgefühl das Leid des Gegners sich zu Herzen zu ziehen vermag (35, 12—14), obgleich sonst der Wunsch vorwaltet, daß die Frevler vertilgt werden mögen (101, 8). Dieses Handeln gelingt aber eben nur in dem Maße, als das Herz, die Gesinnung darauf gerichtet ist, wie es der Titel „die Geraden im Herzen" ausdrückt, insbesondere sofern man die Wahrheit redet auch im Herzen (15, 2), sofern man sich keine nichtswürdige Sache vorsetzt, sondern den Uebermuth verbannt (101, 2—5). Dazu gehört endlich, daß man diese Gesinnung stärkt, indem man die Gemeinschaft mit den Treuen wahrnimmt (101, 6), und daß man durch die öffentliche Verkündigung göttlicher Gnadenthaten auf die Bekehrung der Uebertreter hinwirkt (51, 15—17).

Diese Vertiefung der religiös-sittlichen Bildung, welche ursprünglich kein directes Verhältniß zu einem statutarischen Gesetz hat, gründet sich auf den Antrieb des sittlichen Ideals, welches die Vorstellung des gerechten Gottes nach sich zieht, und knüpft sich deutlich an die Gewißheit der besondern Vorsehung, welche die Gerechten sowohl ihrer persönlichen Vollendung entgegenführt, als auch ihre Seligkeit in der Nähe und Gemeinschaft bei Gott verbürgt. Gott ist bei dem gerechten Geschlechte (14, 5); die Augen des Herrn schauen auf die Gerechten in einem andern Sinne, nämlich dem der Hilfsbereitschaft, als auf die übrigen Menschenkinder (34, 16—23; 14, 2). Indem Gott die Gerechten auf seinen Wegen leitet (73, 24; 139, 24; 143, 8; 16, 11) und sie trotz aller Hemmungen und Leiden nie verläßt (37, 25. 39. 40), so giebt er ihnen einen immer sich erneuernden Bestand (1, 3; 52, 10; 92, 13—16), welcher den Frevlern nicht zu Theil wird. Die Gerechten werden den Erbbesitz des Landes erreichen (37, 29); mit ihrer Befreiung von den Hemmungen der Gegner wird überhaupt die Erlösung des Volkes auch von dem Druck durch fremde Völker zusammentreffen. In dieser Richtung dient die Betrachtung der frühern Leitung des Volkes durch Gott, seine Wunder an den Vätern zum Wegweiser und zur Probe dafür, daß die immer wiederkehrenden Leiden zur Läuterung verhängt sind (66, 5—12; 68, 2—15; 77, 11—21; 78). Wie die Andacht überhaupt die allgemeinen Normen der Leitung der Welt durch Gott in dem Spiegel der besonderen Vorsehung vergegenwärtigt, so ist es folgerecht, daß die Dichter, so oft sie ihre Gerechtigkeit an das mosaische Gesetz anknüpfen, dasselbe ebenfalls in dem Rahmen ihrer besondern

sittlichen Lage betrachten. Da sie sich in ihrer Gesinnung mit dem allmächtigen und gnädigen Gott verbunden wissen, so übersehen sie an dem Gesetze die statutarischen Merkmale, welche die Schranke des Rechtes für den Ungehorsam bezeichnen, und fassen vielmehr die Satzungen Gottes als willkommene Anleitung zu ihrem speciellen sittlichen Verhalten auf, durch welche sie gefördert werden in demselben Maße als sie ihre Lust daran haben, und sich die Rechte Gottes stets gern vergegenwärtigen (1, 2; 18, 23; 19, 8—11; 37, 30. 31; 40, 9; 111, 10; 112, 1). Insbesondere ist der ganze Psalm 119 in allen möglichen Wendungen dieser Beurtheilung des Gesetzes gewidmet. Endlich reproducirt das Deuteronomium den Stoff des Gesetzes unter dem Gesichtspunkt, daß wie Gott die Erwählung des Volkes zum Bunde aus Liebe (S. 94) vorgenommen hat, so dasselbe von ganzem Herzen ihn lieben, und seinen Geboten gehorchen soll (Deut. 6, 5; 26, 16). Unter dieser Bedingung aber tritt die Folgerung ein, daß die so beschaffene Erfüllung des Gesetzes den Charakter der Gerechtigkeit an sich tragen wird (6, 25). Da diese active Gerechtigkeit aus dem specifischen Glauben an den Gott der Gnade und der Hilfe entsprungen ist, so ist sie auch nicht in Gefahr, in Selbstgerechtigkeit umzuschlagen, so lange ihr religiöser Grundzug nicht durch die Auffassung rechtlicher Gegenseitigkeit zwischen Mensch und Gott verschoben wird. Daß diese Veränderung schon in irgend einem Psalm eingewirkt hätte, läßt sich nicht beweisen. Vielmehr wenn in einigen Liedern die Gewißheit der Gerechtigkeit, der Unsträflichkeit, der Unschuld sehr stark ausgesprochen ist (7, 9; 17, 3—5; 18, 21—25; 25, 21; 26, 1. 6. 11), so dient dieses unmittelbar nur dazu, um den Unterschied von den Gottlosen zu bezeichnen, welchen Gott um der Wahrheit willen anerkennen muß. Keineswegs soll dadurch eine Coordination mit Gott durch einen Rechtsanspruch auf Lohn behauptet werden. Denn in denselben Liedern wird zugleich ausgesprochen, daß die sittliche Kraft von Gott verliehen ist (18, 33—37), daß Gott der Uebertretungen nicht gedenken möge (25, 7), daß seine Gnade den Gerechten leitet (26, 3. 11). Daneben aber wird sowohl anerkannt, daß wenn Gott alle Sünden zurechnen würde, Niemand vor ihm bestehen könne (130, 3. 4), als auch wird mit der Verheißung großen Lohnes für die Beobachtung der Gebote unmittelbar die Bitte verbunden, daß Gott die verborgenen Verfehlungen verzeihen möge (19, 12. 13).

Zu den Cultushandlungen nimmt der Gedanke der Gerechtigkeit eine wechselnde Stellung ein. So wie diese sittliche Aufgabe ursprünglich aufgefaßt wird, ohne eine Rücksicht auf statutarisches Gesetz, und wie die Kraft der gemeinnützigen Gesinnung die Norm aller gerechten Bestrebungen bildet, verrathen manche Dichter eine theilweise sehr stark ausgeprägte Gleichgiltigkeit gegen Opferhandlungen, für welche sie einen werthvolleren Ersatz in der Reue und im sittlichen Gehorsam finden (Ps. 40, 5—7; 50, 8—14; 51, 18. 19). Indem hier die Erklärung eintritt, daß Gott die Opfer nicht begehre, so wird dieser Gedanke von manchen Propheten noch verschärft (Amos 5, 21. 23; Hos. 6, 6; Micha 6, 6—8; Jes. 1, 11—17; Jer. 7, 21—23; Jes. 58, 3—7), und es wird die Uebung der Gerechtigkeit an der Stelle aller Arten von Cultusgebräuchen vorgeschrieben. Es bleibt hier dahingestellt, wie diese Aussprüche in die Untersuchung des Bestandes und des Alters der mosaischen Gesetzgebung eingreifen; mehrere derselben richten sich ohne Zweifel nur gegen den abergläubischen Mißbrauch freiwilliger Cultushandlungen, welche eben als freiwillige in die Concurrenz mit der Uebung der sittlichen Gerechtigkeit eintreten. Im Allgemeinen jedoch leisten andere Aussprüche der Psalmisten dafür Gewähr, daß das Streben nach der Gerechtigkeit keinen Bruch mit der Cultussitte des Volkes in sich schließt. Nur wird der Werth derselben nach Maßgabe der sittlichen Anforderungen bestimmt. Denn „wer darf hinaufgehen auf des Herrn Berg und wer darf stehen auf seiner heiligen Stätte? Der unschuldige Hände hat und reines Herzens ist“ (Ps. 24, 3. 4; 25, 1—5; 26, 6). Deshalb werden Opfer der Gerechtigkeit wiederum gefordert, d. h. solche, bei welchen die sittliche Gesinnung begleitend hinzutritt (4, 6; 51, 21). Denn wenn auch der Segen der Gottesnähe eben der Gerechtigkeit als solcher zu Theil wird (11, 7; 17, 15), so können die Gerechten, die ein gesteigertes Gemeingefühl für ihr Volk haben, nicht verkennen, daß Gott von seinem Tempel aus das Flehen erhört (18, 7); und deshalb wünscht man im Tempel Gottes zu wohnen sein Leben lang (27, 4—6), schätzt Einen Tag in seinen Vorhöfen höher als sonst tausend (84, 11), und erwartet erhalten zu werden, wie ein grünender Oelbaum im Hause Gottes (52, 10). Auf diesem Motive beruht es, daß der Prophet Ezechiel mit der Hoffnung auf die Herstellung des Volkes durch den Geist Gottes, also auf die Herrschaft der gerechten Gesinnung, das

Interesse an der Aufrichtung des gesetzlichen Cultus verbinden konnte; und auch der zweite Jesaia hat das Zukunftsbild nicht so ausgeprägt, daß nicht eine regelmäßige Ordnung des Gottesdienstes nach den Anhaltspunkten des mosaischen Gesetzes darin aufgenommen wäre (66, 20—24).

31. Da die Neugestaltung des Volkes unter der endlich durchzuführenden Herrschaft Gottes, welche die Propheten in Folge des Gerichtes in Aussicht stellen, in der Gerechtigkeit, d. h. in dem sittlichen Gehorsam gegen Gottes Willen, in der Erfüllung der Pflichten, welche wir auf den Charakter der Humanität deuten, in der daran geknüpften Erzielung des öffentlichen Friedens unter den Menschen besteht, so ist es durchaus folgerecht, daß Jesus, indem er die vorausgesagte Gründung der Herrschaft Gottes von sich behauptet, die Gerechtigkeit als die correlate Leistung seiner Jünger in Anspruch nimmt. Sie sollen vor aller Sorge um die sinnlichen Lebensbedürfnisse nach dem Reiche Gottes und nach der Gerechtigkeit Gottes streben (Mt. 6, 33). Der Text lautet: ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Man übersieht aber gewöhnlich die Beziehung dieses Pronomen auf Gott, und folgt dem Eindruck der deutschen Uebersetzung, als ob die Gerechtigkeit ihre Artbestimmung nach dem Reiche Gottes erfahre. Bei der „Gerechtigkeit Gottes" ist jedoch die Rücksicht maßgebend, daß diejenigen, welche gerecht handeln, erst in der Anerkennung durch Gott, indem Gott ihnen ihr Recht in der sittlichen Gemeinschaft mit den Anderen verschafft, das Werthprädicat, gerecht zu sein, zu erwarten haben. Insofern hängt die Gerechtigkeit derer, welche gut handeln, welche dem Zwecke des Gottesreiches nachstreben, wie im A. T. von dem Urtheil Gottes ab, daß sie gerecht sind. In diesem Sinne ist auch der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit zu verstehen (Mt. 5, 6). Unter der Frucht, welche daraus hervorgehen wird, daß man Christi Verkündigung vom Reiche Gottes sich aneignet, müssen die Leistungen der Gerechtigkeit nach dem Willen Gottes und die durch sie hervorgebrachte Vollkommenheit der sittlichen Gemeinschaft verstanden werden (Mc. 4, 20). Für das Gottesreich in seiner zukünftigen Vollständigkeit ist die Gerechtigkeit, welche sich von der pharisäischen unterscheidet, oder vielmehr entgegengesetzter Art, als diese ist, als die Bedingung ausgesprochen, durch welche man jenes Ziel

erreicht (Mt. 5, 20). Genossen dieser Gemeinschaft heißen gerecht (13, 43. 49), auch indem sie erst in dem letzten Gerichte als solche declarirt werden (25, 37. 46). Es entspricht dem Zusammenhange zwischen der Stiftung Christi und der gleichartigen Richtung unter dem alten Bunde, daß die Gerechtigkeit auch bei solchen anerkannt wird, welche der Vorzeit des israelitischen Volkes angehören (13, 17; 23, 29. 35; vgl. 1 Joh. 3, 12), und welche in die Gegenwart hineinreichen (21, 32; 5, 45; 10, 41; 5, 3—10). Die universelle Bedeutung aber, welche der Aufgabe Christi eignet, erprobt sich zugleich daran, daß auch den Genossen anderer Völker die Verwirklichung der Gerechtigkeit, welche zum Gottesreich gehört, zugestanden wird (25, 37; vgl. Act. 10, 35). Indem dieselbe in jedem Falle in das von Christus gegründete Gottesreich einmündet, so wird zugleich der specifische Werth der Stiftung Christi für die Aufgabe der Gerechtigkeit aufrecht erhalten. Dieselbe liegt endlich in der Richtung des durch die Propheten (und Psalmisten) fortentwickelten Gesetzes, welches Jesus zu vollenden und auf seinen adäquaten Ausdruck zu bringen verheißt, indem er die Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten als die leitenden und Alles zusammenfassenden Grundsätze des Handelns hervorhebt (Mt. 5, 17; Mc. 12, 28—31).

Die Gerechtigkeit ist der gemeinsame Begriff, um welchen sich der Gegensatz zwischen der Aufgabe Jesu und dem Pharisäismus dreht. Diese Gestalt des Judenthums hatte ein so großes Uebergewicht der Zahl der Anhänger über die gewöhnlich daneben genannten Parteien voraus, daß man die große Masse der Juden in der Zeit Jesu als pharisäisch betrachten muß. Die Urtheile Jesu über diese Richtung gelten aber den Charakterfiguren derselben, den Schriftgelehrten, welche sich ihrer Grundsätze klar bewußt waren, und deshalb auch des grundsätzlichen Widerspruches, welcher zwischen Jesu und ihnen obwaltete. Die große Masse des Volkes folgte diesen Leitern in der politischen Stimmung, d. h. in der Forderung der Befreiung des Volkes Gottes von der Fremdherrschaft, und in dem Bestreben, durch die peinliche Beobachtung der Cultussitte sich von den Heiden zu unterscheiden. Der Pharisäismus als Schule nämlich erhielt den prophetischen Anspruch auf die Befreiung des erwählten Volkes und auf die ihm bestimmte Herrschaft über die anderen Völker aufrecht; er hatte aber die Pflege der Cultussitte, welche die Psalmisten mit

dem Streben nach Gerechtigkeit nur verbanden, in die Aufgabe derselben aufgenommen. Und zwar steigerten die Pharisäer das Interesse am Cultus zu der peinlichen Sorge, allen den casuistischen Zusätzen zum Gesetze nachzukommen, welche die schriftgelehrten Gesetzausleger als nothwendig zur levitischen Reinerhaltung des täglichen Lebens geltend machten. Die Verschiebung des alttestamentlichen Begriffes der Gerechtigkeit im Pharisäismus ist aber durch die Bevorzugung des ceremoniellen Inhaltes und die gesetzliche Form des Handelns noch nicht erschöpft. Indem vielmehr der Anspruch auf göttliche Vergeltung des gesetzgemäßen Handelns hinzukommt, wird die religiöse Unterordnung der Menschen unter Gottes Auctorität zwar im Allgemeinen nicht aufgehoben, aber doch in jedem einzelnen Falle der Selbstbeurtheilung auf die Vorspiegelung eines Rechtsverhältnisses hingelenkt, in welchem sich der gesetztreue Israelit mit Gott coordinirt (Lc. 18, 11. 12). Die älteste Spur dieser Combination findet sich in einer Gruppe von Sprüchen des Siraciden (32, 4—11). Hier tritt sowohl der Gedanke auf, daß man aus der Rücksicht auf das Gesetz opfern soll, als auch, daß man in dieser Gesetzbeobachtung gerecht ist, endlich daß Gott die Opfergaben siebenfach vergelten wird[1]).

Es gereicht zu genauerer Erkenntniß des zwischen Jesus und dem Pharisäismus obwaltenden Gegensatzes, daß auch der regelmäßige Vorwurf der Heuchelei in Betracht gezogen werde, welchen Jesus gegen die Pharisäer erhebt. Man kann sich nicht verhehlen, daß der gewöhnliche Sinn dieses Wortes an den Pharisäern nicht zur Geltung gebracht werden kann. Der sittliche Fehler, welcher durch dieses Wort bezeichnet wird, besteht darin, daß ein besonderer Eifer in sittlicher Pflichterfüllung in der Absicht entwickelt wird, um die Anderen über die widersittlichen Absichten zu täuschen, welche daneben obwalten. Diesen Fehler kann Jesus den Pharisäern nicht vorrücken. Einmal rügt er unter der Bezeichnung ὑποκριταί nur den Eifer in der Erfüllung ceremonieller Pflichten, neben welchem er die Fürsorge für das Recht

1) Wie treffend die Charakteristik des schulmäßigen Pharisäismus durch Jesus ist, sowohl was die Grundsätze, als was die begleitende sittliche Praxis betrifft, wird bewiesen durch die Abh. von Paret, über den Pharisäismus des Josephus. Stud. u. Krit. 1856. S. 809 ff.

Anderer, die Barmherzigkeit und die Treue vermißt (Mt. 23, 23). Dann macht er zwar auf den Widerspruch aufmerksam, daß die Pharisäer den Menschen gerecht erscheinen, und doch voll böser Gesinnung sind (V. 27. 28); aber weder ist angedeutet, daß jener Schein durch eigentlich sittliche Handlungen hervorgebracht wird, noch daß die böse Gesinnung absichtlich verborgen wird. Es ist aber auch aus allgemeinen Gründen nicht wahrscheinlich, daß Jesus die Heuchelei in dem bezeichneten Sinne als durchgehendes Merkmal der pharisäischen Gesellschaft nennt. Denn dieser Fehler ist seiner Art nach nur dazu geeignet, einen Menschen von allen anderen zu isoliren, nicht aber dazu, als gemeinsame Sache unternommen zu werden. Also wird Jesus mit jenem Prädicat einen andern Widerspruch in der Haltung der Pharisäer bemerklich machen. Nämlich das Wort ὑποκριτής muß in der Anwendung auf die Pharisäer in der Bedeutung von Schauspieler verstanden werden (I. S. 323). Wenn der Anspruch auf Gerechtigkeit, d. h. selbständige Charakterbildung an lauter ceremonielle Leistungen geknüpft wird, welche nur eine formale Aufmerksamkeit erfordern, so kann eine äußere Gravität angeeignet werden, welche Anderen imponirt, und in gewissen Beziehungen dem Eindruck eines sittlich gereiften Charakters ähnlich ist. Allein die Gesinnung, welche in dem ursprünglichen Begriff der Gerechtigkeit eingeschlossen ist, wird weder durch diese Haltung vorausgesetzt, noch durch sie befruchtet. Im Vergleich mit ihr ist die ceremonielle Correctheit nur eine Rolle oder Maske, wie der Schauspieler sie gebraucht, um eine seiner eigenen Persönlichkeit fremde Erscheinung hervorzubringen. Nun ist es die Regel des menschlichen Lebens, daß wenn nur das sittlich Indifferente die Aufgabe des Willens bildet, derselbe böse wird. Deshalb ist es verständlich, daß Jesus bei den Pharisäern gerade die Tugenden der Barmherzigkeit, Treue, Hilfsbereitschaft vermißt. Aber indem die Pharisäer gerade um ihrer besondern Gottesdienstlichkeit willen in den sittlichen Tugenden nichts leisten, verrathen sie den klaffenden Widerspruch zwischen den Beziehungen des Lebens, welche in der alttestamentlichen Religion nothwendig mit einander verknüpft sein sollen.

Jesus hat in seinem Begriff von der Gerechtigkeit den ursprünglichen sittlichen Gehalt der Aufgabe erneuert, welche von den Propheten und Psalmisten in jenem Worte bezeichnet worden war. Hingegen die Cultuspflichten, welche er für sich und seine

Jünger als verbindlich anerkannte, hat er deutlich aus der Rücksicht ausgeübt, um die Gemeinschaft mit seinem Volke, als dem Volke Gottes zu behaupten. Indessen wird der Unterscheidung zwischen seiner und der pharisäischen Auffassung der Gerechtigkeit, welche er durch den Vorwurf der Heuchelei feststellt, noch ein umfassenderer Werth beigelegt werden dürfen. Ist es nämlich sicher, daß die Heuchelei in dieser Anwendung nicht das besondere Laster bezeichnet, sondern die allgemeine Verschiebung der sittlichen und der gottesdienstlichen Functionen der alttestamentlichen Religion, so kommt in Betracht, daß dieser Fehler auch in der Geschichte der christlichen Kirche wiedergekehrt ist. Die Auctorität Jesu berechtigt also dazu, in dem von ihm ausgeprägten Begriff der Hypokrisis den Kanon für eine große Reihe verwandter Erscheinungen in der christlichen Kirche zu erkennen. Es giebt nämlich zwei mögliche Verfälschungen der ethischen Religion. Die eine geht daraus hervor, daß die Grenze zwischen der ethischen und der Natur-Religion nicht innegehalten wird. Diesen Fehler vergegenwärtigt die frühere Geschichte der Israeliten, so oft die Vorstellung von dem einen Gott, der als der Schöpfer des Himmels und der Erde doch der Gott des besondern Volkes ist, aus der letztern Rücksicht von den Göttern anderer Völker nicht specifisch unterschieden, und dadurch die Theilnahme an heidnischem Cultus möglich gemacht wird. Diesem Fehler hat gerade der Pharisäismus die stärkste und unübersteigliche Schranke entgegengesetzt. Aber eine andere Verfälschung der ethischen Religion knüpft sich daran, daß gerade die specifischen Beziehungen, die zusammenfassenden und die unterscheidenden, die in ihrem Begriff enthalten sind, verkehrt und verwirrt werden; dieser Fall ist in den Grundsätzen des Pharisäismus eingetreten. Die ethische Religion begründet sowohl das System der sittlichen gemeinnützigen Pflichten als auch eine Ordnung des gemeinsamen Cultus; die ethische Religion beruht ferner auf der Vorstellung eines gegenseitigen Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Willen, welches seiner Art nach von dem Begriffe eines Rechtsverhältnisses am weitesten entfernt ist. In beiden Beziehungen übt der Pharisäismus die fehlerhafte Verschiebung aus, daß er den Cultuspflichten den Werth der sittlichen Pflichten zuschreibt, durch deren Uebung allein der sittliche Charakter sich gestaltet, und daß er die Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch in der Religion zu dem Ver-

hältniß gegenseitiger Rechte ausprägt. Das Christenthum unterscheidet sich nun von der alttestamentlichen Religion dadurch, daß es ursprünglich keine directen Anlässe zu dieser Verzerrung darbietet. Da jedoch jener Religionsfehler auch in der christlichen Kirche bald mehr bald weniger vollständig, bald direct bald indirect reproducirt worden ist, so ist es geboten, daß man in dem Begriff der Hypokrisis die Formel der charakteristischen Verfälschung der religiös begründeten Gerechtigkeit sich gegenwärtig halte.

32. Sämmtliche Schriftsteller des Neuen Testaments setzen die Vorstellung Christi von der Gerechtigkeit als der Aufgabe der christlichen Gemeindegenossen fort, indem jene Eigenschaft im voraus an Christus selbst zur Erscheinung kommt (1 Petr. 3, 18; Act. 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1 Joh. 2, 1; 3, 7). In zwei charakteristischen Wendungen tritt dieses im ersten Brief des Petrus hervor. Einmal soll unsere Befreiung von den Sünden, die Christus am Kreuze vernichtet hat, darauf abzwecken, daß wir der Gerechtigkeit leben (2, 24). Ferner wird die sittliche Ermahnung, welche zuerst an die verschiedenen Stände in den Gemeinden erging, durch eine summarische Schilderung der christlichen Tugenden, einschließlich der Feindesliebe, abgeschlossen, welche durch den Gebrauch von Ps. 34, 13—16 ausgedrückt und unter dem Titel der Gerechtigkeit zusammengefaßt wird (3, 8—17). Hier also wird in der Aneignung des Psalms die Gleichartigkeit der christlichen Lebensaufgabe mit dem alttestamentlichen Vorbilde bezeugt. Im ersten Briefe des Johannes wird der zweite Theil (2, 29—4, 6) durch den Gedanken beherrscht, daß Gott gerecht ist, daß also jeder, welcher die Gerechtigkeit ausübt, von ihm abstammt, und sich so als Kind Gottes bewährt. Die Gerechtigkeit wird nun nicht blos antithetisch dadurch erläutert, daß wer die Sünde vollbringt, Kind des Teufels ist, das Kind Gottes aber nicht sündigt; sondern sie wird weiterhin so bestimmt, daß sie in der thätigen Bruderliebe bis zur Aufopferung des eigenen Lebens für die Brüder nach dem Vorbilde Christi besteht. Zugleich aber darf ein Gedanke hervorgehoben werden, welcher diesen Erläuterungen vorantritt, und die Vorstellung von der Gerechtigkeit eigenthümlich ergänzt (3, 2. 3). Weil nämlich die Gotteskindschaft, welche dem gerecht Handelnden beiwohnt, ihre Vollendung erst findet, wenn man im Jenseits Gott schauen wird, wie er ist, so folgt aus dieser Hoffnung für

den Gerechten der Antrieb, sich zu reinigen, so wie Christus rein ist. Enthält also die Gerechtigkeit direct den Begriff der Erfüllung der Liebespflichten, so wird sie in diesem Satz durch die Aufgabe der Tugendbildung ergänzt. Dieser Umstand wird auch von Petrus im ersten Brief in Verbindung mit der Neuschöpfung durch das Wort Gottes und mit der Pflicht der Bruderliebe gebracht, und zwar in die engere Verbindung, daß die Tugendbildung als die Kraft der Pflichterfüllung aufgefaßt wird (1, 22. 23). „Als Neugezeugte durch das lebendige Wort Gottes, nachdem ihr eure Seelen in dem Gehorsam gegen die Offenbarungswahrheit zum Zwecke ungeheuchelter Bruderliebe gereinigt habet, liebet einander von Herzen anhaltend."

Der Verfasser des Hebräerbriefes stellt die Gerechtigkeit als den eigentlichen Inhalt des Christenthums dar, indem er seinen Lesern zum Vorwurfe macht, daß sie durch Fahrlässigkeit hinter der Entwickelungsstufe zurückgeblieben sind, auf der sie Lehrer des Christenthums werden mußten; wie sie jetzt beschaffen sind, gleichen sie Unmündigen, die als solche unfähig zur Rede von der Gerechtigkeit sind (5, 13). Wie er nun die Sinnesänderung in der Entfernung von den Sünden und den Glauben an Gott als einen Elementargrundsatz in der „Rede von der Gerechtigkeit" eingeschlossen denkt (6, 1), so nimmt er von dem Ausspruch des Propheten Habakuk (2, 4) Anlaß, die Verbindung zwischen Glauben und activer Gerechtigkeit zu betonen (10, 36—39; 11, 4—7), welche ebenso im Christenthume gilt, wie für die Männer der Urgeschichte des alten Bundes. Der Satz des Propheten, welcher durch den Gebrauch des Paulus berühmt geworden ist, kommt hier in seinem unveränderten Wortsinn in Betracht: „Siehe, in wem die Seele hochmüthig ist, dem wird es nicht glücklich gehen; aber der Gerechte wird durch seine Treue leben." Die Treue gegen Gott ist nur eine Modification des religiösen Glaubens im vollen Sinne; dieser also, wie er der Grund der activen sittlichen Gerechtigkeit ist, bestimmt auch den Werth derselben für Gott in Beziehung auf die Erwartung, daß Gott dem Gerechten zum glücklichen Leben verhelfen, sein Recht gegen die hochmüthigen Verächter Gottes durchsetzen wird. Indem ferner von dem Verfasser des Hebräerbriefes an Abel, Henoch, Noah hervorgehoben wird, daß sie durch ihren Glauben das Wohlgefallen Gottes sich erworben, daß insbesondere Noah die

dem Glauben gemäße Gerechtigkeit gewonnen hat, so erklärt sich der Sinn dieses Gedankens durch die richtige Ergänzung des Gegensatzes, welcher abgewiesen wird. Als möglich gedacht ist nämlich eine Gerechtigkeit, welche in allen empirischen Merkmalen der Gerechtigkeit Noahs gleichkommt, welche aber nicht in dem bestimmten Glauben an Gott wurzelt; diese aber wird als ungiltig für Gott zurückgewiesen. Die Geister der vollendeten Gerechten (12, 23) werden also nicht ohne das Merkmal des vorangehenden Glaubens vorgestellt. Dem Ziele der Vollendung entspricht die Gerechtigkeit, als die Ausführung des speciellen Willens Gottes, dieser aber schreibt die Pflichten der Bruderliebe vor auch unter den Schwierigkeiten, welche durch Verfolgungen hervorgerufen werden (10, 32—36). Denn diese Leiden sind zugleich als göttliche Erziehungsmittel aufzunehmen; der Erfolg dieser Erziehung an denen, welche durch sie wie im Ringkampfe geübt sind, wird bestehen in dem καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης (12, 11). Die active Gerechtigkeit nämlich ist der Erfolg an den von Gott Erzogenen, welcher der Frucht vergleichbar ist; und indem sie bei Vielen zugleich eintritt, so ist mit ihr nothwendig der Zustand des Friedens zwischen denselben verbunden, welcher als das Gegentheil der vorangegangenen Betrübung durch die Erziehungsleiden dem Merkmal des Wohlgeschmackes entspricht, durch welches der Werth einer Frucht ausgedrückt wird. Dieses Verständniß der Verfolgungsleiden als göttlicher Erziehungsmittel begründet nun die Ermahnung, daß man anstatt der Erschlaffung durch den ersten Eindruck der Leiden den durch Gottes Erziehung gewiesenen geraden Weg innehalten soll (12, 12. 13). Als sachlicher Inhalt dieses Bildes ist ohne Zweifel im folgenden V. 14 die Aufforderung zu verstehen, daß man dem Frieden nachstreben solle; denn dieses geschieht durch die Uebung der Gerechtigkeit. Unmittelbar damit verbunden ist aber die Aufforderung, die Heiligung zu erstreben, ohne welche niemand Gott schauen wird. Dieses bedeutet nun wieder die Tugendbildung, welche Johannes unter demselben ausgesprochenen Motiv neben der Gerechtigkeit, Petrus als die Voraussetzung der thätigen Bruderliebe vorgeschrieben haben. Wenn nun der Schlußwunsch des Briefes dahin lautet, daß der Gott des Friedens euch in jedem guten Werk, um seinen Willen zu erfüllen, fertig machen möge (13, 20. 21), so bezeichnet die Hinweisung auf das Streben nach gemeinsamem Frieden durch Ge-

rechtigkeit und nach Selbstheiligung zum Zweck der Seligkeit die Zusammenfassung der christlichen Aufgabe. Denn die guten Werke gemäß dem Willen Gottes sind doch nur als die Erscheinungen der Gerechtigkeit und als die Mittel des gemeinsamen Friedens, vielleicht auch als die Mittel der Selbstheiligung in Betracht zu ziehen.

In dem Briefe des Jakobus ist die Praxis des Christenthums in dem Schema des alttestamentlichen Begriffs der Weisheit ausgedrückt; dieser Begriff tritt deshalb an die Stelle des Begriffs der Gerechtigkeit. Die wahre Weisheit, welche in den Christen waltet, ist von oben, von Gott her; denn sie sind durch das Wort der Wahrheit, welches das vollkommene Gesetz der Freiheit ist, zur Würde der vornehmsten Geschöpfe (in Analogie zu dem Prädicate Israels Exod. 4, 22) neu gezeugt. So wie dieses in den Gemüthern eingewurzelte Wort die Seelen zum Heile führt, erfordert es freilich seine Erfüllung durch Thaten. Allein auch dieser Schriftsteller überbietet diese Anschauung durch eine tiefere Beurtheilung der sittlichen Entwickelung (3, 13—18). „Wer wirklich weise ist, soll aus seiner guten Lebensführung die Werke zeigen in der Sanftmuth, welche der Weisheit eigen ist." Es handelt sich hier um die Feststellung der Weisheit für das menschliche Urtheil; die Erkenntnißgründe sind allerdings die einzelnen Handlungen, aber nur, sofern sie aus dem Ganzen der guten Handlungsweise sich abheben, und sofern sie die Sanftmuth des Handelnden, seinen auf Frieden gerichteten Charakter verrathen. Diese Regel schließt sich der alttestamentlichen Darstellung der Gerechtigkeit an, welche ihren Maßstab in sich trägt, und sofern derselbe im Gesetze ausgedrückt ist, das Gesetz durch freie Zustimmung sich zu eigen gemacht hat. Der Begriff der Weisheit gewährt aber den Vortheil, daß in ihr das Moment des tugendhaften Charakters vor der gerechten und friedevollen Handlungsweise hervortritt und diese als nothwendige Folge erwarten läßt. Dies bewährt Jakobus in der hinzugefügten Gegenüberstellung der falschen und der wahren Weisheit. Streitsucht und Parteisucht, deren Erfolg die Unordnung und jede werthlose Handlung ist, würde teuflische Weisheit sein. „Die Weisheit von oben ist hingegen erstens rein (vgl. 1 Joh. 3, 3; 1 Petr. 1, 22; Hebr. 12, 14), dann friedfertig, billig, nachgiebig, voll von Erbarmen und guten Früchten, voll von Zutrauen und Aufrichtigkeit." So wie

die letzte Gruppe der Prädicate auf das Handeln in der Gemeinschaft bezogen ist und die das richtige Handeln begleitende Sanftmuth begründet, so ist das Prädicat der Reinheit Ausdruck der Art des Charakters in der Beziehung auf sich selbst; die erworbene Reinheit von der Sünde als der negative Ausdruck für die Selbständigkeit des guten Charakters verbürgt nun die der sittlichen Gemeinschaft oder dem Frieden dienende gerechte Handlungsweise. Aber zugleich ist als der Erwerb der friedfertigen Handlungsweise die Gerechtigkeit hinzugefügt. „Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden gesäet von denjenigen, welche Frieden wirken." Die Gerechtigkeit ist als Frucht dargestellt; sofern eine Frucht Wirkung ausgestreuten Samens ist, ist der Act des Säens in dem friedfertigen Handeln zu erkennen, welches, wenn es gemeinsam ist, immer schon von dem Frieden begleitet ist, den es hervorbringt. Wenn also vorher angedeutet ist, daß das friedfertige Handeln dem lautern Charakter, der durch Tugendbildung gereinigt ist, seinen Ursprung verdankt, so wird hinzugefügt, daß das friedfertige Handeln für den Charakter auch die Gerechtigkeit erwirbt. Und zwar die Gerechtigkeit, die zu Gott in Beziehung steht (1, 20), welche, wenn sie aus dem friedfertigen Handeln gewonnen wird, nicht aus dem feindseligen Affect des Zornes hervorgehen kann. Wie viel die Gerechtigkeit auf Gott vermag (vgl. Act 4, 19), bezeugt Jakobus, indem er das Gebet der Gerechten wirksam achtet zur Gewinnung der Sündenvergebung für einen in Sünde gefallenen Bruder (5, 16), was sich allerdings auf's Nächste an Prov. 15, 29; Ps. 106, 23 anschließt (S. 55). Jedenfalls wird durch diese Erörterung festgestellt, daß die Vorstellung des Jakobus von der activen Gerechtigkeit keineswegs erschöpft wird durch die Bestimmungen über Glauben und Werke, welche er einer irrigen Ansicht über den Werth des Glaubens entgegensetzt, und auf welche man stets fast allein achtet.

Wenn man nicht von der lutherischen Dogmatik her, sondern, wie es sich für den Exegeten ziemt, vom Alten Testamente und von den Schriften der älteren Apostel her sich an die Briefe des Paulus begäbe, so würde man auch mit größerer Sicherheit erkennen, wie stark der bisher verfolgte Begriff der menschlichen Gerechtigkeit durch den Heidenapostel vertreten ist. Die herrschende Exegese ist jedoch bei den Paulinischen Briefen so eingenommen

durch das dogmatische Problem von der Rechtfertigung durch den Glauben, daß sie höchstens an wenigen Stellen zugesteht, daß Paulus dem überlieferten Gedanken von der activen sittlichen Gerechtigkeit Ausdruck verleiht. Allerdings giebt es keinen Brief, in welchem nicht die ältere gemeinsame Gedankenbildung und die abweichende Ausprägung des Begriffs, welche dem Paulus eigenthümlich ist, neben einander vorkommen. Allein nicht nur führt in jedem Falle die Beachtung des Zusammenhanges zu einer sehr sichern Entscheidung über den speciellen Sinn, welchen das Wort δικαιοσύνη hat; sondern man hat im Voraus darauf zu achten, daß die von Paulus ausgeübte Modification des Begriffs der Gerechtigkeit mit wenigen Ausnahmen immer in den Formeln δικαιοσύνη θεοῦ und δικαιοσύνη ἐκ πίστεως ausgedrückt ist. Die Gemeinschaft des Paulus mit den übrigen Vertretern des Urchristenthums begründet also die Vermuthung, daß er das fragliche Wort, wo es ohne jene Bestimmungen auftritt, im gewöhnlichen Sinne gebraucht.

Allerdings wenn man im Briefe an die Galater die Erörterung im 3. Capitel beherzigt hat, ist man darauf gefaßt, auch Cap. 5, 4—6 auf den Gegensatz zwischen Rechtfertigung im Gesetze und Rechtfertigung aus dem Glauben zu stoßen. Der Ausgang der Rede in V. 6 bürgt jedoch dafür, daß V. 5 der concrete Begriff der activen sittlichen Gerechtigkeit gedacht ist. Der Zusammenhang der Rede ist dadurch bedingt, daß der Satz V. 5 nach der antithetischen Beziehung auf τῆς χάριτος ἐξεπέσατε gebildet ist, der Satz V. 6 nach der antithetischen Beziehung auf κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Diejenigen Gläubigen, welche zum Zweck der Gerechtigkeit die Beschneidung an sich vollziehen lassen, und welche nach dem Urtheile des Paulus sich dadurch auf die Erfüllung des ganzen mosaischen Gesetzes verpflichten, bezeichnet er als solche, welche (nach ihrer Meinung) in dem Gesetze gerecht werden unter dem Merkmal der eigenen Kraft. Sie sind, wie er urtheilt, eben in dieser Absicht außer Verhältniß zur Gnade getreten. Den Erkenntnißgrund für diesen Satz bietet die Angabe über die Beziehung, in welcher die Christgläubigen ihre Unterordnung unter die Gnade innehalten. Das könnte nun so geschehen, daß der Gedanke von Röm. 3, 24 angedeutet würde. Allein Paulus stellt die Gerechtigkeit in die Zukunft als einen Gegenstand der Hoffnung, welche die Christen in der Kraft des

Geistes und auf Grund des Glaubens hegen. Und sofern es dabei auf das Verhältniß zu Christus ankommt, welches die Anhänger des Gesetzes nach dem Urtheil des Paulus aufgeben, so wird jene Hoffnung der Christen auf die Regel begründet, daß in der Gemeinschaft mit Jesus Christus der durch die Liebe thätige Glaube etwas vermag. Diese Antithesen sind nur unter der Bedingung gedacht, daß Paulus in die von den pharisäischen Gegnern erstrebte Gerechtigkeit des Gesetzes, welche er zugleich in Congruenz mit der mosaischen Gesetzgebung findet, das Moment des Glaubens nicht einrechnet. Seine Beurtheilung des gegnerischen Standpunktes ist immer auf seine Annahme gegründet, daß Gesetzbeobachtung und Glaube sich ausschließen. Wenn er aber den Glauben für das Christenthum als wesentliches Merkmal in Anspruch nimmt, so bezieht er sich dadurch eo ipso auf den leitenden Gedanken der göttlichen Gnade (Röm. 4, 16), welche die Gegner durch die falsche Selbständigkeit ihrer Gesetzgerechtigkeit ausschließen. Also die Gnade, gegen welche die Gegner verstoßen, wird von ihm anerkannt, indem er behauptet, daß die Christen aus dem Glauben auf Gerechtigkeit hoffen. Aber der folgende Satz fügt nun hinzu, daß der Gott, welcher in der Zukunft die Gerechtigkeit denen verleihen wird, die gemäß Glauben auf die Gerechtigkeit hoffen, eine eigenthümliche Macht des Glaubens, nämlich dessen Wirksamkeit durch die Liebe voraussetzt. Die Wirksamkeit des Glaubens an Gott durch die Liebe gegen die Menschen ist also eingeschlossen, indem die Glaubenden sicher hoffen, daß das Urtheil Gottes in der Zukunft ihnen die Gerechtigkeit zuerkennen wird. Von dem bisher dargestellten Gebrauche des Begriffs der Gerechtigkeit unterscheidet sich diese Erklärung darin, daß die sittliche gemeinnützige Handlungsweise, welche aus dem Glauben an Gott und in der Gemeinschaft mit Christus möglich ist, den Begriff der Gerechtigkeit erst erfüllt, wenn sie durch das gerichtliche Urtheil Gottes als solche anerkannt wird (nach Röm. 2, 13). Den Anlaß zu dieser auch von Jesus angedeuteten Ansicht (S. 274) bietet aber gerade die durchgehende Erwartung der alttestamentlichen Zeugen, daß Gott durch solches Gericht seiner Gerechtigkeit, gleich Gnade, die Gerechtigkeit seiner Gläubigen zur Geltung bringen werde (S. 106). Ohne diesen Ausgang sind die Frommen des Werthes ihrer praktischen Lebensleistung nicht sicher; in dieser Hoffnung aber erkennen sie die Bedingtheit ihrer Leistungen

durch Gottes Heilsgerechtigkeit und die Bewährung der göttlichen Weltordnung an. Dieser Gedanke der Gerechtsprechung durch Gott, welcher auch Jak. 1, 20 angedeutet ist, folgt auch für die Männer des Neuen Testaments aus der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit, welche sie in alttestamentlicher Weise verstehen (S. 113—119).

Im zweiten Brief an die Korinther, welcher an Einer Stelle (5, 21) die Gottesgerechtigkeit erwähnt, die an den Opfertod Christi geknüpft ist, sind alle übrigen Hinweisungen auf die Gerechtigkeit im Sinne der sittlichen Activität gemeint. Zunächst ist dieses über allen Zweifel erhaben Cap. 9, 8—10. Denn hier wird mit Anführung von Ps. 112, 9 die Wohlthätigkeit als die specifische Probe der Gerechtigkeit hervorgehoben; zugleich wird die reiche Thätigkeit in guten Werken nur gemäß der reichen Wirksamkeit der göttlichen Gnade erwartet. Indem ferner die active Gerechtigkeit als die bestimmungsmäßige Haltung der Christgläubigen vorausgesetzt, und die Gesetzlosigkeit als der Charakter der Ungläubigen bezeichnet wird, warnt Paulus (6, 14) vor der Gemeinschaft mit denselben, welche eine halb christliche halb heidnische Praxis nach sich ziehen würde. Aus demselben Grunde bezeichnet Paulus seinen Brief als διακονία τῆς δικαιοσύνης (3, 9), so wie er von seinen persönlichen Gegnern in Korinth, die er als falsche Apostel und als Diener des Satans beurtheilt, sagt, daß sie sich in Diener der Gerechtigkeit verstellen (11, 15), Denn da sie das Merkmal der Hinterlist an sich tragen (11, 13), so gehören sie in Wahrheit zu den Gottlosen. Wenn man gegen die bezeichnete Deutung von 3, 9 Zweifel erhoben hat, und dagegen durch Combination mit 5, 18—20 feststellen will, daß Paulus sich als den Verkündiger der Rechtfertigung durch den Glauben zu erkennen gebe, so ist dafür der Umstand indifferent, daß der Beruf des Gesetzgebers Moses als ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως gegenübergestellt wird; denn nach Gal. 5, 5 wird auch die Gerechtigkeit als active Vollkommenheit der Gläubigen von göttlichem Urtheil abhängig gemacht. Aber ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης ist nicht gleich διακονία τῆς δικαιοσύνης θεοῦ. Ferner tritt jener Ausdruck an die Stelle von ἡ διακονία τοῦ πνεύματος. Die Frucht des Geistes aber sind nach Gal. 5, 22. 23 alle die Thätigkeiten, welche in der activen Gerechtigkeit zusammentreffen, und die Regel des Geistes und des Lebens in Christus hat nach

Röm. 8, 2—4 ihre Zweckbeziehung darauf, daß die Satzung des göttlichen Gesetzes in den Wiedergeborenen zur Erfüllung komme. Wird also das Christenthum vollständig nur aufgefaßt in seiner Abzweckung auf die active Gerechtigkeit (vgl. auch Eph. 2, 10; Hebr. 5, 13), so muß man des exegetischen Taktes entbehren, wenn man bei den Waffen der Gerechtigkeit, durch welche Paulus Siege gewinnt und Angriffe abwehrt (6, 7), an etwas anderes denken kann, als an die unmittelbar vorher genannten Eigenschaften der Langmuth und Güte, des heiligen Geistes und der ungeheuchelten Liebe, der Wahrheitsrede und Gotteskraft, welche alle dazu gehören, um die active Gerechtigkeit zu üben, und feindliche Menschen theils zu gewinnen theils abzuwehren. Bedeutsam aber ist es im Vergleich mit den Stellen, welche aus den Briefen der anderen Apostel hervorgehoben worden sind (Jak. 3, 17; 1 Joh. 3, 3; 1 Petr. 1, 22; Hebr. 12, 14), daß die Tugenden der Gerechtigkeit, welche Paulus zum Beweise seiner Dienststellung gegen Gott für sich in Anspruch nimmt, eingeleitet sind durch ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει. Jenes bezeichnet wieder die Reinheit von der Sünde als den allgemeinen Erwerb der auf die eigene Person reflectirten Tugendbildung; dieses wird seine Erklärung finden als die in dem sittlichen Charakter enthaltene Fertigkeit der Erkenntniß der Pflicht in jedem einzelnen Falle nothwendigen Handelns, eine Fertigkeit, welche nicht schon von selbst mit der allgemeinen guten Gesinnung verbunden ist.

Im Brief an die Römer tritt der Begriff der activen Gerechtigkeit im 6. Capitel auf, in der Erörterung darüber, daß die Rücksicht auf die Gnade Gottes keine Fahrlässigkeit zum Sündigen gestatte, sondern die sittliche Thätigkeit im Dienste Gottes erfordere. Die erste Reihe dieser Darstellung, welche davon ausgeht, daß der Gläubige durch die Taufe außer Beziehung zur Sünde gesetzt ist, mündet in die Regel aus, daß die Christen sich selbst Gott zum Dienst stellen sollen, als solche, welche zu neuem Leben erhoben sind, und ihre Glieder als Waffen der Gerechtigkeit (6, 13). Dieses Bild hat hier eine andere Beziehung als 2 Kor. 6, 7. Die leiblichen Glieder, durch welche man aus sich heraus handelt, sollen nicht Mittel zur Vollziehung von Ungerechtigkeit sein, sondern sie sollen als Mittel zur Ausübung der Gerechtigkeit gebraucht werden, welche nicht minder im Interesse Gottes liegt, als sie zum Vortheil der Menschen gereicht, und

welche in Consequenz zu dem neuen Leben steht, das das Gegentheil zum Leben in der Sünde bildet. In der zweiten Reihe der Widerlegung der Frage, ob die Gnade das Sündigen erlaube (6, 15 ff.), tritt nun die Abzweckung des christlichen Lebens auf die active Gerechtigkeit als der entscheidende Grund in Geltung. Indem die Gläubigen von der Knechtschaft gegen die Sünde befreit wurden, wurden sie, parador ausgedrückt, unter die Aufgabe der Gerechtigkeit geknechtet, und dürfen nicht mehr sündigen. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang wieder die Vorschrift, daß man die Glieder in den Knechtsdienst gegen die Gerechtigkeit zum Erfolge der Heiligung stellen solle (V. 19), und daß man jetzt in dem Knechtsverhältniß gegen Gott seinen Erfolg auf die Heiligung hin habe, als das Ende aber das ewige Leben (V. 22). Der ἁγιασμός, dessen Subjecte diejenigen sind, welche die Gerechtigkeit üben, hat hier nothwendig eine reflexive Bedeutung. Wenn aber beide Begriffe nicht blos verschieden, sondern so zu einander gestellt sind, daß die Selbstheiligung ein bestimmungsmäßiger Erfolg der gerechten Handlungsweise gegen die Anderen ist, dessen Ziel das ewige Leben sein wird, so ist für das letztere zunächst zu vergleichen 1 Joh. 3, 3; Hebr. 12, 14, daß ohne die Selbstheiligung Niemand Gott schauen wird. Ferner ergiebt sich, daß Gerechtigkeit und Selbstheiligung hier in der umgekehrten Reihenfolge auftreten, wie 1 Petr. 1, 22; Jak. 3, 17; 2 Kor. 7, 6. 7, während sie 1 Joh. 3, 2. 3; Hebr. 12, 14 nur neben einander gestellt werden. Dort nämlich wird die Heiligung der Uebung der Bruderliebe und der Friedfertigkeit deshalb vorangeschickt, weil der sittliche Charakter als vorhanden vorgestellt wird; hier handelt es sich um die Anschauung der Art, wie er als Aufgabe gestellt ist, und wie er zu Stande kommt, nämlich nicht durch asketische Bearbeitung der sündigen Neigungen, die man in sich wahrnimmt, sondern durch die Ausübung der sittlichen Pflichten, deren Rückwirkung auf das handelnde Subject den Charakter in sich vollendet, also auch die sündigen Antriebe ausscheidet.

Von hier aus gewinnt man zunächst der Stelle 1 Kor. 1, 30 den richtigen Sinn ab. Die vier Prädicate, nach welchen der Werth Christi für diejenigen bestimmt wird, welche durch Gott in Christus Jesus sind, also von ihm ausschließlich geleitet werden, können freilich so geordnet sein, daß die drei letzten, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, welche durch zwei καὶ verbunden sind, durch τε

der vorher genannten Weisheit angeschlossen werden. Dann wären die drei letzten so gut wie synonym, indem sie die constitutive Bedeutung des Opfertodes Christi für die Gemeinde bezeichnen. Aber diese Verbindung ist nicht nothwendig; τε καί kann auch die Begriffe Gerechtigkeit und Heiligung zu einer Gruppe verbinden, und dieselben einerseits gegen Weisheit, andererseits gegen Erlösung abgrenzen. Diese Eintheilung ist aber wahrscheinlicher, als jene von Hofmann behauptete, weil die rhetorische Stellung der Wörter den Eindruck macht, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Prädicat ein Asyndeton beabsichtigt ist, weil ferner die Vergleichung von Röm. 6, 19 eine nähere Verbindung von Gerechtigkeit und Heiligung nahe legt, weil endlich der Abstand zwischen der Begründung unserer Weisheit durch Christus und der Erlösung durch seinen Tod eine Ausfüllung erfordert, wie sie geleistet wird, wenn Christus auch als der Antrieb zu activer Gerechtigkeit und Selbstheiligung gedacht wird. Und wenn Paulus unmittelbar darauf erklärt, daß er Weisheit in der Mitte der vollkommenen Gemeindeglieder zu reden pflege (2, 6), so sind diese eben durch Gerechtigkeit und Heiligung befähigt, die auf Christus begründete Weisheit anzueignen und wieder auszuüben. Die vier Werthprädicate Christi, von denen das zweite und dritte eine Gruppe bilden, sind also in der Weise geordnet, daß von der wegen des Zusammenhangs mit der frühern Rede vorangestellten Weisheit auf die nächste praktische Bedingung, nämlich die durch Christus angeregte Gerechtigkeit und Selbstheiligung und dann auf die religiöse Grundbedingung, nämlich die von ihm verbürgte Erlösung zurückgegangen wird.

Die Aufgabe der Selbstheiligung ist auch der Inhalt der Ermahnung, mit welcher Paulus den paränetischen Theil des Römerbriefes eröffnet (12, 1. 2). Das Bild vom Opfer des eigenen Leibes, welches doch den geistigen Dienst Gottes bildet, richtet sich nicht nach der allgemeinen Rücksicht, daß die Menschen zu anderen Menschen durch den Leib in Beziehung stehen, sondern nach der in alttestamentlichen Andeutungen begründeten Ansicht des Paulus[1]), daß der Leib als Organ des Handelns durch die Art und Richtung des Willens afficirt wird im Guten (1 Kor. 7, 34) wie im Bösen (Röm. 6, 12; 8, 13). Wenn also

1) Vgl. Wendt, a. a. O. S. 117.

die Christen den eigenen Leib als heiliges und Gott gefälliges Opfer verwenden sollen, so muß dessen Beziehung zur Sünde aufgehoben werden; und wenn dieser Dienst dem geistigen Wesen des Menschen entspricht, so kommt er auf die sittliche Arbeit des Menschen an sich selbst hinaus (2 Kor. 7, 1). Nun kann man diese Aufgabe so verstehen, daß sie im negativen asketischen Sinne gemeint sei. Allein diese Vermuthung ist durch die entgegengesetzte Erklärung des Paulus (Röm. 6, 19) beseitigt, daß die Uebung der Gerechtigkeit, die Erfüllung der gemeinschaftlichen Pflichten die Selbstheiligung vermittelt. Dadurch wird nothwendig gemacht, die Anweisung, welche auf das Bild des Opfers folgt, in gleichem Sinne zu verstehen, wie dieses. Denn die Selbstheiligung, welche so lange stattfinden muß, als ein Organ der Sünde im Wiedergeborenen bemerkt wird, ist eine Umgestaltung seiner selbst; und dieselbe ist so gewiß auf das Subject als solches bezogen, als die Erneuerung der sittlichen Gesinnung eine innere Selbstthätigkeit bezeichnet. Es ist ja nicht unverständlich, daß auch die Erneuerung der Gesinnung ohne Unterlaß geboten wird, so lange der alte Sündenzustand im Gläubigen nachwirkt. Die Richtung aber, in welcher die sittliche Gesinnung immer erneuert, in welcher ein stets fortschreitender Erwerb gesucht werden soll, ist die Fertigkeit, in jedem einzelnen Falle nothwendigen Handelns die Prüfung zu vollziehen, was Pflicht und demgemäß Gottes Wille ist. Ohne Zweifel ist der Werth dieser Fertigkeit von Paulus an dieser Stelle nicht gedacht, ohne daß er zugleich die Anwendung dieser Einsicht in der That erwartet. In dieser Hinsicht wird also auch hier die Regel vorausgesetzt, daß die Erfüllung der Gerechtigkeit zur Selbstheiligung gereicht. Allein dieses eben vorausgesetzt, so gewährt die Sicherheit in der Beurtheilung der Pflicht in jedem einzelnen gegebenen Fall sowohl die Probe der in stetem Fortschritt begriffenen Gesinnung, als auch das Mittel zur Befestigung des Charakters in seiner gottgemäßen Eigenthümlichkeit. Endlich aber darf daran erinnert werden, daß wenn ohne die Heiligung Niemand Gott schaut, dieselbe dem Bilde der Selbstdarbringung an Gott auch insofern entspricht, als man durch das Opfer überhaupt dessen Angesicht sucht und findet.

Zur Bestätigung wie zur Ergänzung dieser Gedankenreihe dient der Inhalt der Fürbitten, welche Paulus in den Briefen

an die Philipper (1, 9—11) und an die Kolosser (1, 9—13) ausspricht. Die Fürbitte für die Christen in Philippi richtet sich darauf, daß „eure Liebe mehr und mehr sich wirksam erweise in Erkenntniß und jeder Wahrnehmung darauf hin, daß ihr das Unterschiedene [1]) prüfet zu dem Zweck, damit ihr lauter und unanstößig seid auf den Tag Christi, erfüllt mit der Gerechtigkeit als dem Erfolge, der durch Jesus Christus hervorgerufen wird zu Ehre und Lob Gottes." Für die Kolosser erbittet Paulus, daß „ihr erfüllet werdet mit der Erkenntniß des göttlichen Willens in jeder aus dem Geiste stammenden Weisheit und Einsicht, um des Herrn würdig zu jeder Genüge zu handeln, indem ihr in jedem guten Werke fruchtbar seid und zunehmet auf die Erkenntniß Gottes hin, indem ihr gemäß seiner Gnadenmacht in jeder Kraft euch stärket auf alle Ausdauer und Langmuth hin, indem ihr mit Freude dem Vater danket, welcher uns geschickt gemacht hat zum Antheil am Besitz der Heiligen in dem Licht, welcher uns aus der Gewalt der Finsterniß gerettet und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat." In beiden Fürbitten wird die Fertigkeit der Erkenntniß des göttlichen Willens oder der Prüfung des Unterschiedenen, d. h. die Sicherheit in der Bildung des im einzelnen Falle nothwendigen Pflichturtheils hervorgehoben; die Ausdrücke sind so gewählt, daß nicht blos die allgemeine Thätigkeit der ἐπίγνωσις, oder mit dem Object ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος θεοῦ, sondern auch deren einzelne Acte in πᾶσα αἴσθησις, πᾶσα σοφία καὶ σύνεσις bezeichnet werden, da die sittliche Urtheilskraft zur Feststellung der Pflichten theils durch einzelne Wahrnehmungen und Einsichten, theils durch wiederholte Erprobung von gewonnenen Grundsätzen (πᾶσα σοφία) sich ausbildet. Diese Ausbildung der sittlichen Urtheilskraft wird beidemale auf den Zweck der sittlichen Handlungsweise bezogen, daß man des Herrn würdig wandele und daß man den Erfolg der Gerechtigkeit an sich zu Stande bringe; zugleich wird die Fertigkeit der Beurtheilung des jedes Mal Pflichtmäßigen wieder abhängig gemacht von der Bewährung der Liebe im Handeln und von der Fruchtbarkeit in jedem guten Werke; denn jene Erkenntniß ist praktisch, gebunden an ihre Erprobung durch die That. Die Fürbitte für

1) Τὰ διαφέροντα auch Röm. 2, 18 nach Theophylakt τί δεῖ πρᾶξαι καὶ τί δεῖ μὴ πρᾶξαι.

die Philipper hat nur den Zug noch voraus, der sich mit den Andeutungen im Römerbrief berührt, nämlich daß der Erwerb des sittlichen Urtheils und Taktes (πᾶσα αἴσθησις) zugleich mit der Gerechtigkeit auch die Lauterkeit des Charakters zum Zweck haben soll. Denn wie die sittliche Urtheilskraft die Ausübung der Gerechtigkeit im Verkehr mit den Anderen sicher und richtig leitet, so dient ihre richtige und immer feinere Ausbildung dazu, als sittliches Zartgefühl die Läuterung des Charakters in Beziehung auf sich selbst, d. h. die allgemeine Idealisirung desselben herbeizuführen. Daß diese Lauterkeit am Gerichtstage Christi festgestellt werden soll, erinnert wieder daran, daß die Heiligung zum Schauen Gottes befähigt, oder ihr Ziel im ewigen Leben findet (Hebr. 12, 14; Röm. 6, 22). Endlich erledigt sich wohl durch diese Analysen jeder etwa erhobene Zweifel daran, daß die Erkenntniß, welche Paulus, in der Schilderung seines dem Dienste Gottes gewidmeten Charakters, unmittelbar mit der Reinheit zusammenstellt und den Tugenden der sittlichen Gerechtigkeit voranschickt (2 Kor. 6, 6), jene sittliche Urtheilskraft bezeichnet, ohne welche weder die Heiligung des Charakters, noch die Gerechtigkeit in der Pflichterfüllung zu Stande kommen [1]).

Paulus denkt die Gerechtigkeit auch in der Beziehung auf das Gesetz Christi (Gal. 6, 2), nämlich auf das Gebot der Liebe, welches den Dekalog in sich schließt (Röm. 13, 9. 10). Deshalb erkennt er als den Zweck der Erscheinung und Wirksamkeit Christi, daß in dessen Gemeinde die bis dahin nicht erfüllte Satzung des mosaischen Gesetzes zur Verwirklichung komme (8, 4). Deshalb alterniren mit einander der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, und die Erfüllung der Gebote (Gal. 5, 6; 1 Kor. 7, 19). Dennoch tritt der Titel der guten Werke auch bei Paulus sehr in den Hintergrund. Er erkennt zwar in einer blos dialektischen Erörterung die gemein jüdische und hellenische Vorstellung an, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergelten werde (Röm. 2, 6); aber in seinen eigenen gleichartigen Aeußerungen über das Endgericht Gottes (2 Kor. 5, 10; Gal. 6, 7—9) kehrt die pluralische distributive Form jener Vorstellung nicht wieder; das Gute

1) Die übrigen Stellen paulinischer Briefe, in welchen der Begriff der Gerechtigkeit im activen Sinne angewendet wird (Eph. 4, 24; 6, 14; 2 Tim. 2, 22; 3, 16; 4, 8), geben keinen Anlaß zu speciellerer Erörterung.

wird vielmehr als einheitliches Lebenswerk vorgestellt (Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13—15; 1 Thess. 5, 13; 1 Petr. 1, 17; Jak. 1, 4. 25; Hebr. 6, 10). Sonst kommt in den Briefen des Paulus der Ausdruck ἔργα ἀγαθά nur 2 Kor. 9, 8; Kol. 1, 10, und zwar in Verbindungen vor, welche in ihm nicht den Hauptbegriff erkennen lassen. Es steht also in Abweichung von Paulus, daß im Briefe an die Epheser (2, 10) gute Werke als die Zweckbestimmung des Christenthums bezeichnet werden. Diese Vorstellung nimmt endlich in den Pastoralbriefen einen breiten Raum ein.

Hält man sich jedoch an die ächten Briefe des Paulus, so beweisen die oben ausgeführten Erörterungen, daß Paulus ebenso wie die Anderen die Gerechtigkeit und die Selbstheiligung unterscheidet. Die Beobachtung, welche diese beiden Seiten der sittlichen Leistung zu unterscheiden vermag, ist als übereinstimmender Gedanke der neutestamentlichen Schriftsteller nicht hoch genug zu schätzen. Sie beweist eine besondere Kraft der Anregung durch Jesus, da die Apostel auf diesem Punkte die Linie der Selbstbeobachtung der alttestamentlichen Gerechten ebenso überschreiten, wie den Sprachgebrauch Jesu selbst. Ferner darf die nachgewiesene Uebereinstimmung der Apostel in einer so specifischen Vorstellungsreihe neben der üblichen Erörterung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe wohl in Anschlag gebracht werden. Dabei wird nicht verhehlt werden können, daß Paulus die Wechselbeziehung zwischen den unterschiedenen Seiten der christlichen Charakterbildung am schärfsten ins Auge gefaßt und dieselbe richtig begründet hat auf die Entwickelung von sittlicher Urtheilskraft zu sittlichem Takte und Zartgefühl, welche durch die thätige Uebung von Gerechtigkeit und Liebe getragen, ebenso auf die Steigerung und Ausbreitung derselben, wie auf die Reinigung des Charakters von sündigen Neigungen hinwirkt.

33. Die Gerechtigkeit ist die gemeinschaftliche Thätigkeit derer, welche zum Reiche Gottes gehören; sie ist derjenige Gehorsam, an welchem sich die durch Christus ausgeübte Herrschaft Gottes als wirksam erprobt. Der gemeinnützige Gehorsam gegen Gottes Willen ist die Pflanze, welche aus der antreibenden Kraft der Verkündigung des Reiches Gottes als dem Samen hervorgeht; und die allgemeine wie die besondere sittliche Ordnung, der Friede, ist die Frucht, zu welcher die Einzelnen, welche gerecht

handeln, einen Beitrag von verschiedenem Umfange leisten, der je nach seinem Maße Mehreren oder Wenigeren zu Gute kommt, und dem sittlichen Gemeinwesen entweder seine regelmäßige Fortsetzung vermittelt oder einen kräftigen Schwung verleiht. Da der sittliche Werth des Handelns von der leitenden Absicht, von ihrer Reinheit und stetigen Wirkung bedingt ist, hingegen der Erfolg desselben von Umständen abhängt, welche sich der Absicht des Handelnden nicht fügen, so hat das Reich Gottes nicht eher eine seinem Wesen entsprechende Erscheinung, als bis es vollendet, und durch das göttliche Endgericht, insbesondere durch das Wiedererscheinen Christi von der Verflechtung mit den Merkmalen der vergänglichen Welt und der wieder eingetretenen Verflechtung mit dem Gemeinwesen der Sünde frei gestellt sein wird. Sowie es seit der erfolgreichen Einwirkung Christi seine gegenwärtige Laufbahn in der irdischen Menschheit nimmt, kann es nicht an congruenten sinnlichen Merkmalen nachgewiesen, noch sein Dasein im Raume speciell festgestellt werden; es ist aber da für den Glauben derjenigen, welche gemäß dem von Christus empfangenen Antriebe nach dem Gesetze der Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten handeln, oder welche die Gerechtigkeit in der Richtung auf den allgemeinen Frieden üben (Lc. 17, 20. 21). Denn insbesondere ist die Jüngergemeinde, welche Jesus um sich gesammelt und zur Erkenntniß davon geführt hat, daß er der Christus, d. h. der Träger der Gottesherrschaft zur sittlichen Organisation des Menschengeschlechtes ist, als Subject dieser Thätigkeit bestimmt. Die ganze Lebensabsicht Christi hat ihren Sinn nur unter dieser Bedingung, die er selbst ins Werk gesetzt hat, indem er seinen Jüngern die Geheimnisse des Gottesreiches eröffnete, welche er den anderen Zuhörern durch die parabolische Form der Rede verhüllte (Mc. 4, 11. 12).

Deshalb behauptet der Verfasser der Apostelgeschichte die sicherste Fühlung mit der Absicht Christi, indem er wiederholt die Rede, welche die Ausbreitung der Gemeinde erstrebt, als die frohe Botschaft vom Reiche Gottes (19, 8; 20, 25; 28, 23; vgl. 1, 3), zweimal als die Botschaft vom Reiche Gottes und dem Namen oder der Herrschaft Christi (8, 12; 28, 31) bezeichnet. Dem schließen sich einige Aeußerungen des Paulus in gleichem Sinne an. Er nennt im Briefe an die Kolosser mehrere Gehilfen seiner Thätigkeit in Rom Mitarbeiter in der Richtung auf das Reich

Gottes (4, 11). Ebendaselbst (1, 13) bezeichnet er die That Gottes, durch welche er die Gemeinde zum Antheil an dem Besitz der Heiligen im Licht, d. h. in der Erweckung der richtigen Erkenntniß Gottes befähigt hat, so, daß Gott uns aus der Gewalt der Finsterniß errettet und in das Reich (unter die Herrschaft) seines geliebten Sohnes gestellt hat. So wie das Gegentheil der wahren Gotteserkenntniß im Heidenthum, nämlich die Finsterniß, die Macht zum Sündigen ausgeübt hat, so bürgt die Versetzung unter die Herrschaft Christi dafür, daß die Gemeinde durch die Erkenntniß des wirklichen Willens Gottes und die Anleitung zur Gerechtigkeit und zu dem des Herrn würdigen Wandel zum Antheil an dem Seligkeitsbesitze geschickt gemacht worden ist. Durch diesen Abschluß der oben (S. 291) theilweise erörterten Fürbitte wird dargethan, daß Paulus den des Herrn würdigen Wandel, zu welchem die Entwickelung der sittlichen Urtheilskraft dienen soll, und welcher in der Fruchtbarkeit an guten Werken, in der Stärkung der Ausdauer und Langmuth gegen Bedränger und in der freudigen Danksagung für die wirksame Bestimmung zur Seligkeit besteht, in der Vorstellung von der Herrschaft Christi eingeschlossen denkt, welcher die Gemeinde gegenwärtig unterstellt ist. Noch zweimal hat er diese Anschauung geltend gemacht. Den korinthischen Christen, welche sich durch die Erklärungen ihrer Angehörigkeit zu den verschiedenen Aposteln überboten, als ob einer derselben eine sicherere Bürgschaft des Christenthums als der andere leistete, stellt er den Satz entgegen, daß das Reich Gottes nicht in Rede, sondern in Kraft besteht (1 Kor. 4, 20), nicht im Bekenntniß des Glaubens mit dem Munde und dem Streite darüber, sondern im gerechten und langmüthigen Handeln gemäß der durch die Gnade verliehenen Kraft (vgl. 2 Kor. 6, 6. 7; Kol. 1, 11). Die römischen Christen, welche rücksichtslos gegen diejenigen verfuhren, die es als religiöse Pflicht achteten, sich des Genusses von Fleisch und Wein zu enthalten, belehrt Paulus (Röm. 14, 17. 18), daß das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken oder in der Enthaltung davon besteht, sondern in Gerechtigkeit und Friede und aus dem heiligen Geiste entspringender Freude, und daß wer hierin Christus dient, für Gott wohlgefällig und für die Menschen erprobt ist. Dieser Ausspruch stellt die Gerechtigkeit als die zum Reiche Gottes gehörende Thätigkeit, und den Frieden als das gemeinsame Gut zusammen, das durch

die Gerechtigkeit hervorgebracht wird und dieselbe wieder anregt; die Freude ist der dieses Gut begleitende Genuß, welcher seine Weihe daran hat, daß dieses Gefühl dem gemeinsamen göttlichen Antriebe des Gerechthandelns entspricht. Es ist falsch, die Gerechtigkeit hier als die Rechtfertigung aus dem Glauben und den Frieden nach 5, 1 zu deuten. Denn die Fortsetzung in V. 18 bezeichnet mit dem Worte δουλεύειν eine Thätigkeit und nicht eine Erfahrung.

Diese Hinweisungen auf die Gegenwart des Gottesreiches sind aber bei Paulus selbst seltener, als der Gebrauch der Vorstellung in der Projection auf die Zukunft, zur Bezeichnung des vollendeten gemeinsamen Heiles. Dieses ist bei Paulus der Fall nicht nur in solchen Sätzen, welche den lasterhaften Mitgliedern der christlichen Gemeinden klar machen sollen, daß sie schon gegenwärtig sich mit der Bestimmung in Widerspruch versetzen, welche die Seligkeit der christlichen Gemeinde ausmacht (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5); sondern auch ganz im Allgemeinen wird die Vorstellung vom Reiche Gottes auf die Anschauung seiner zukünftigen Vollendung beschränkt (1 Thess. 2, 12; 2 Thess. 1, 5; 1 Kor. 15, 50; 2 Tim. 4, 1. 18; vgl. Act. 14, 22; 2 Petr. 1, 11). In dem ersten Briefe des **Petrus** und dem ersten des **Johannes** aber fehlt die Formel überhaupt, und im **vierten Evangelium** verrathen nur ganz vereinzelte Andeutungen (3, 3. 5; 18, 36), daß der Begriff der Herrschaft Gottes in dem Gedankenkreise Jesu die herrschende Stellung eingenommen hat. Eine genauere Beobachtung des ersten Briefes des Petrus ergiebt es, daß dieser Apostel mit dem Gedanken vertrauter geblieben ist als Johannes. So stark eschatologisch seine Auffassung der christlichen Religion normirt ist, so stellt er die Gegenwart der christlichen Gemeinde unter den Gesichtspunkt, daß sie durch die Befreiung von der Sünde darauf hingewiesen ist, der Gerechtigkeit zu leben, und daß ihre Glieder aus dem frühern Irregehen sich zu dem Hirten und Aufseher ihrer Seelen gewendet haben (2, 24. 25). Daß aber Gott als Hirt bezeichnet wird, ist Bild seiner Königsherrschaft. Wenn nun dieser Gesichtspunkt in dem Briefe nicht weiter durchschlägt, so erklärt es sich daraus, daß Petrus die Bestimmung der christlichen Gemeinde nach der Vergleichung mit den mosaischen Prädicaten der israelitischen Gemeinde, als Object göttlicher Erwählung und als Subject specifischen Cultus beurtheilt (2, 5. 9), nicht nach der entwickelteren prophetischen Auffassung

derselben. Aber in das Bild des Hauses Gottes, welches der Vorstellung von seinem Reiche deshalb analog ist, weil Gott indirect als der Hausherr über seine Familie bezeichnet ist, schließt doch Petrus die Aufgabe der Gerechtigkeit ein, in deren Erfüllung seine Leser thätig sind (4, 17. 18). Indirect aber wirkt gerade die Vorstellung vom Reiche Gottes, welche in der Parabel Jesu vom Säemann durchgeführt ist, in dem Bilde der Frucht, welches mehrere Schriftsteller für die Gerechtigkeit gebrauchen (Jak. 3, 18; Hebr. 12, 11; Gal. 5, 22; Röm. 6, 22; Phil. 1, 11). Denn im Alten Testament ist dieser Sprachgebrauch nicht begründet, während die Vorstellung bei Jesus sehr geläufig ist. Ferner wirkt die Vorstellung von der Herrschaft Gottes in der regelmäßigen Bezeichnung δοῦλος θεοῦ oder Χριστοῦ, welche die Apostel auf sich und auf die übrigen Christen anwenden (Röm. 14, 18; 1 Thess. 1, 9). Endlich schlägt der sehr häufige Ausdruck: Gott des Friedens, und Anwünschung des Friedens von Gott her, welche nicht blos in den Briefen des Paulus üblich ist, durchaus in die Vorstellung vom Reiche Gottes ein, dessen Gerechtigkeit eben auf den Frieden unter den von Gott erwählten Menschen abzielt.

Aber alle diese Nachweisungen dienen nur zu geringer Einschränkung der Beobachtung, daß der leitende Gedanke Jesu in den Briefen des Neuen Testaments nicht vorherrscht. Man wird diese Thatsache verschieden deuten können. Hat sie den Sinn, daß die Aufmerksamkeit der Apostel überhaupt von diesem Hauptgesichtspunkte abgelenkt worden ist, so daß sie denselben nur noch in gebrochener Gestalt, in vereinzelten Merkmalen, oder gelegentlich sich vergegenwärtigt haben? Oder ist anzunehmen, daß sie in der mündlichen Verkündigung zur Gründung der Gemeinden die leitende Idee im Sinne Jesu geltend gemacht, und nur in dem brieflichen Verkehre mit den bestehenden Gemeinden andere Gründe zur Belehrung und Ermahnung verwendet haben? Oder sind Unterschiede zwischen den einzelnen Aposteln wahrzunehmen, denen gemäß die bezeichneten Möglichkeiten und besonderen Erklärungsgründe je bei dem einen oder bei dem andern obwalten? Um diese Vermuthungen zu begrenzen, muß daran erinnert werden, daß der Verfasser der Apostelgeschichte im Allgemeinen und in Beziehung auf Paulus besonders bezeugt, daß die Verkündigung sich auf das Reich Gottes bezogen hat. Während aber dieser Mann der zweiten Generation mit dem ursprünglichen

Gesichtspunkte noch vertraut ist, formulirt der ihm gleich stehende Verfasser des Hebräerbriefes den Inhalt der Rede Jesu und der Apostel in dem unbestimmteren Begriff der σωτηρία, stellt den Gedanken der Herrschaft Jesu in die Projection der Zukunft (2, 3—5), und führt denselben nicht unter den elementaren Gegenständen des christlichen Unterrichts auf (6, 1. 2). In diesen letzteren Thatsachen erscheint also eine Zersetzung der ursprünglichen Idee vom Reiche Gottes, und sie findet ihre wahrscheinliche Erklärung aus der vorherrschenden Erwartung der Wiederkunft Christi, welche, indem sie die Gesammtanschauung des ersten Briefes des Petrus leitet, daselbst auch nur indirecte Spuren der Idee der gegenwärtigen Herrschaft Gottes übrig gelassen hat. Für den Gedankenkreis des Jakobus kommt der Umstand in Betracht, daß derselbe den sittlichen Inhalt des christlichen Gesetzes in dem Begriff der Weisheit, nach dem Vorbild der moralischen Reflexion in den Proverbien und den verwandten Schriften aufgefaßt hat. So stark nun der sittliche Gemeinsinn in diesem Briefe hervorgehoben wird, so unterscheiden sich doch der Begriff der Weisheit und der der Gerechtigkeit dadurch, daß der beiden gemeinsame Stoff als Weisheit unter der Form der individuellen Charakterbildung und der individuellen Verantwortlichkeit gegen Gott als Richter gesammelt wird, während die Gerechtigkeit die Richtigkeit der individuellen Gesinnung und Handlungsweise direct auf das Product des geordneten Zustandes der menschlichen Gemeinschaft bezieht. Wurde das Christenthum als Weisheitslehre aufgefaßt, so wurde begreiflicherweise die Bedeutung des Reiches Gottes als des sittlichen Productes bei Seite geschoben. Johannes endlich ist in einer ähnlichen individualistischen sittlichen Auffassung begriffen; auch er motivirt die Nothwendigkeit der Bruderliebe aus der Verantwortlichkeit des Einzelnen vor dem göttlichen Gericht (1 Joh. 4, 17. 18); übrigens unterscheidet er sich von Jakobus dadurch, daß er die Aufgabe des christlichen Lebens überwiegend unter den religiösen Gesichtspunkt der göttlichen Causalität, sowie der Einwirkung des Vorbildes Christi und des Antriebes seiner Gebote stellt. Bei dieser Anschauungsweise also war er nicht besonders zur Aneignung des Gedankens Christi vom Reiche Gottes disponirt; darum weicht auch seine Darstellung der Reden Christi von dem authentischen Bilde der übrigen Evangelien ab. Indessen wird sich ergeben,

wie nahe er dem leitenden Gesichtspunkte Christi von einer andern Seite her kommt.

Wenn hingegen die Apostelgeschichte bezeugt, daß Paulus in der mündlichen Verkündigung den authentischen Begriff vom Reiche Gottes als der gegenwärtigen Aufgabe aufrecht erhalten hat, so dient zu einer gewissen Bestätigung einmal der Umstand, daß nur in Stellen seiner Briefe, nicht in denen der anderen Apostel, jener Begriff wieder auftritt, insbesondere daß er Kol. 4, 11 seine berufsmäßige Thätigkeit indirect als ein Wirken auf das Reich Gottes hin bezeichnet, ferner daß er seinen Berufsdienst 2 Kor. 3, 9 den Dienst an der Gerechtigkeit nur nennen konnte, wenn er dabei die Relation zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes dachte. Uebrigens berührt Paulus diesen Gedanken in seinen Briefen deshalb so selten, weil dieselben den verschiedenartigen Angelegenheiten der gottesdienstlichen Gemeinden gewidmet sind. Es ist nämlich nothwendig, zwischen der Bestimmung der von Christus erwählten Jünger zur Vollziehung des Gottesreiches als ihrer specifisch sittlichen Aufgabe und ihrer Bestimmung als ἐκκλησία zu unterscheiden. Denn dieses Wort (Mt. 16, 18; 18, 17) entspricht dem hebräischen קָהָל; dasselbe bezeichnet das Bundesvolk in seiner technischen Gottesverehrung, nicht aber sofern es bestimmt ist, die Herrschaft Gottes an sich zu erfahren und seiner Leitung durch den sittlichen und rechtlichen Gehorsam gegen sein Gesetz sich unterzuordnen. Ferner weist der zweimalige Gebrauch dieses Wortes im Matthäusevangelium darauf hin, daß in der Verbindung der Jünger als Ekklesia rechtliche Ordnungen eintreten werden[1]); hingegen die Verbindung derselben Personen zum Gottesreich hat ihr wesentliches Merkmal darin, daß die Liebe die Rechtsordnung ungiltig macht (Mt. 5, 38—42; 1 Kor. 6, 6—8). Endlich ist die Verbindung der Menschen zum Gottesreich, wie schon bemerkt wurde (S. 294), zwar darauf berechnet, in die Erscheinung zu treten, aber dessen Verwirklichung wird immer nur durch die Ahnung des Glaubens, niemals durch die directe Congruenz der sinnenfälligen Erscheinung mit der Werth gebenden Absicht des gerechten Handelns constatirt werden können. Hingegen ist die Verbindung der Jünger Jesu als Ekklesia insofern

---

1) Vgl. Steitz, der neutestamentliche Begriff der Schlüsselgewalt. Stud. u. Krit. 1866. S. 435—483.

für jeden sinnenfällig, als jeder den Artunterschied ihres gemeinsamen Betens und ihrer sacramentalen Handlungen von den übrigen Culten nach Inhalt und Form erkennen kann, auch wenn damit eine abweichende Beurtheilung des Werthes dieser Gottesverehrung zusammengeht.

Nun steht die objective wie die subjective Richtigkeit der christlichen Gottesverehrung unter Bedingungen nicht nur der Erkenntniß der religiösen Wahrheit, sondern auch der gegenseitigen sittlichen Gesinnung der Gemeindeglieder. Die Gottesverehrung in den Gemeinden mußte nicht blos richtig abgegrenzt sein gegen die Vermischung mit der Theilnahme an jüdischem und heidnischem Cultus, sondern ihre Gesundheit erforderte auch die Aufrichtigkeit der zu ihr verbundenen Menschen gegen einander. Unter diesen Gesichtspunkt treten nun die mannigfachen sittlichen Belehrungen und Rügen, welche die neutestamentlichen Briefe theils bestimmten Irrthümern und Mängeln entgegensetzen, theils zur Vervollständigung allgemeiner Belehrungen über die Ordnung des Glaubens hinzufügen. Warum finden nun dieselben niemals eine directe Begründung in dem obersten sittlichen Gedanken des Gottesreiches? warum hat sogar Paulus denselben fast nur wie in einer Interjection berührt? Man kann zunächst diesen Fragen durch die Bemerkungen begegnen, daß eine Vollständigkeit der sittlichen Belehrung im wissenschaftlichen Sinne, welche die Analyse jenes Begriffes erfordern würde, nicht im Gesichtskreis der Briefschreiber lag; ferner daß, je sicherer Einer in den Principien ist, und je mehr er voraussetzt, daß die Anderen dieselben nicht verwerfen, er um so weniger direct auf dieselben zu verweisen braucht. Man darf auch behaupten, daß gerade der christliche Begriff vom Reiche Gottes es erlaubt, den sittlichen Unterricht an Gedanken anzuknüpfen, welche in jenem Ganzen eine untergeordnete Stellung einnehmen. Denn jedes Glied der sittlichen Totalität hat den Werth des Ganzen. Nicht blos das Gottesreich in dem Sinne der sittlichen Organisation des ganzen Menschengeschlechtes ist der Zweck an sich; sondern jede einzelne Seite, welche dazu gehört, die individuelle Tugend, wie die Reinheit der Familie oder eines andern engern Lebenskreises kann als Zweck an sich geltend gemacht werden, denn jeder Zweck ist eben darin als sittlicher Zweck gesetzt, daß er zugleich wieder Mittel zu anderen Zwecken ist, und alle anderen Zwecke als Mittel für sich in Anspruch nehmen darf.

Indessen liegt einmal die Thatsache vor, daß Jakobus, Johannes und der Verfasser des Hebräerbriefes den sittlichen Gedanken des Gottesreiches überhaupt aus den Augen gesetzt haben. Hierin kann man nicht umhin einen Abstand ihres Gesichtskreises von dem durch Jesus vertretenen zu erkennen, der einen Verlust bezeichnet. Wodurch also kann geschichtlich dieses Herabsteigen von der Höhe der Anschauung Jesu erklärt werden? Ich meine, durch die vorherrschende Beachtung des Bedürfnisses der gottesdienstlichen Gemeinden, welches durch ihre geschichtliche Lage in der Umgebung einer feindseligen Culturwelt angezeigt ist. In der von Jesus verkündeten Aufgabe des Gottesreiches ist die Universalität derselben bekanntlich durch das Gebot der Feindesliebe ausgedrückt, und dasselbe wird direct dadurch hervorgehoben, daß die Liebe zu den Brüdern, blos für sich betrachtet, keine Gewähr der übernatürlichen Sittlichkeit leisten soll, da ja auch die natürlichen Menschen sich zu ihr fähig zeigen (Mt. 5, 43—48). Nun aber waren die von den Aposteln gegründeten Gemeinden, welche in dem Bekenntniß Gottes als des Vaters und Jesu als des Christus zusammengetreten waren, zunächst darauf hingewiesen, daß ihre Glieder sich auch in sittlicher Beziehung mit einander einlebten. Mochte die religiöse Begeisterung, welche die Christen an den verschiedenen Orten zusammengeführt hatte, noch so groß sein, so ergab die Erfahrung, daß der Entschluß zur gottesdienstlichen Gemeinschaft keineswegs von der zureichenden natürlichen Fertigkeit der Liebe zu den Brüdern begleitet war, sondern bis zur Erreichung der Harmonie mit denselben einen weiten Weg der sittlichen Erziehung vor sich hatte. Mochte die Bereitschaft zur Liebe gegen die Feinde und Verfolger noch so entwickelt sein, so war die Verbreitung des Christenthums über die Völker darauf angewiesen, daß möglichst Viele in die gottesdienstlichen Gemeinden eintraten, um dort zugleich auch in der Gerechtigkeit Gottes geübt zu werden. Also indem die Bildung und Entwickelung der gottesdienstlichen Gemeinden als das unumgängliche Mittel für die Entwickelung des Reiches Gottes erscheinen mußte, so bot sich die Sorge für ihre normale Ausgestaltung als die nächste Aufgabe der Christen dar. Und indem diese Gemeinden, schon lediglich um ihren gemeinsamen Gottesdienst richtig und aufrichtig auszuüben, der Erziehung in der übernatürlichen Gerechtigkeit bedurften, so trat wiederum diese Aufgabe in die Stelle des Mittels zur Gestaltung der gottes-

dienstlichen Gemeinden. Indem die beiden Functionen der Gemeinde Christi, die sittliche Hervorbringung des Gottesreiches und die technische sinnenfällige Gottesverehrung unterschieden sind, so ergiebt sich an diesen geschichtlichen Umständen, daß jene Functionen auf eine Wechselwirkung angewiesen sind, daß sie abwechselnd als Mittel und Zweck erscheinen.

Aber indem in den apostolischen Briefen zur Erziehung der Gemeinden der Unterricht in der Gerechtigkeit, die zum Reiche Gottes gehört, als das Mittel zum Zweck ihrer gottesdienstlichen Eintracht in Bewegung gesetzt wird, so erfolgt eine durchgängige Verengerung des Gesichtskreises im Vergleich mit dem, welchen Jesus innehielt. Dieselbe tritt darin hervor, daß durchgängig die Liebe zu den Brüdern als die oberste Aufgabe, als die specifische Probe des Christenthums vorgeschrieben wird. Dieses gilt von allen neutestamentlichen Schriftstellern (Jak. 2, 8. 9. 14—16; 4, 11; 5, 9; 1 Petr. 1, 22; 2, 17; 3, 8; 4, 8; 1 Joh. 2, 9—11; 3, 14—18; 4, 20. 21; Hebr. 6, 10; 10, 32—34; 13, 1; 1 Theff. 4, 9; Gal. 6, 10; 1 Kor. 6, 6—8; 8, 11—13; 11, 33; Röm. 12, 10; 14, 10. 15). Insbesondere gelten die Ermahnungen des Paulus zum Frieden, zum Gemeinsinn und zur Unterordnung des Einzelnen unter das Interesse der Gesammtheit (1 Theff. 5, 13; 2 Kor. 13, 11; Röm. 12, 3; Phil. 2, 2—4; Eph. 4, 2, 3), dem sittlichen Bestande der Gemeinden zum Zweck ihrer gottesdienstlichen Gemeinschaft. Auch das organische Zusammenwirken der Gemeindeglieder zu dem Ganzen, welches er in dem Bilde des Leibes Christi ausdrückt (Röm. 12, 4. 5; 1 Kor. 12, 12), ist von ihm nur auf das Zustandekommen der gottesdienstlichen Bestimmung der Gemeinden berechnet, und das Bekenntniß Jesu als des Herrn (1 Kor. 12, 3; Röm. 10, 9) hat sichtlich keine ausschließliche Beziehung auf dessen Herrschaft über die sittliche Gemeinschaft, sondern zunächst auf die Anbetung, welche ihm in der christlichen Gemeinde zu Theil wird (Phil. 2, 10. 11). Auch sofern der Herr Christus als die Ursache der verschiedenen Gnadengaben oder Dienste in der Gemeinde (1 Kor. 12, 5) bezeichnet wird, hält Paulus den Gesichtspunkt ihrer gottesdienstlichen Bestimmung inne; und sofern die sittliche Thätigkeit auf das Leben Christi in den Gläubigen (Gal. 2, 20; 2 Kor. 13, 5) zurückgeführt wird, bildet die sittliche Gesundheit der bestehenden gottesdienstlichen Gemeinden den Gesichtskreis. Die Modification des Bildes des Leibes Christi

durch die Vorstellung von Christus als dem Haupte der Gemeinde, in den Briefen an die Kolosser und an die Epheser, reicht über diese Anschauung nicht wesentlich hinaus, obgleich dazu ein specieller Anlaß sich darbietet. Denn die Gedanken, daß Christus als das Haupt der Gemeinde der Grund und Zweck der Weltschöpfung ist, daß er die Versöhnung des All über sich genommen hat, weil er wollte, daß die Fülle der Dinge in ihm ihre Ruhe finde (Kol. 1, 15—20), daß der Vorsatz Gottes dahin geht, alle Dinge in Christus als ihrem Zwecke zusammenzufassen (Eph. 1, 9. 10), daß die Gemeinde von ihrem Haupte Christus erfüllt ist, der sich selbst mit allen Dingen in allen Beziehungen erfüllt (1, 22. 23), finden ihr Verständniß nur dann, wenn die von ihm geleitete Gemeinde als der Rahmen für die zum sittlichen Reiche Gottes verbundene Menschheit erkannt wird. Nichts desto weniger fehlen in diesen Aussprüchen die Merkmale davon, daß diese Ergänzung beabsichtigt ist; vielmehr ist gerade im Briefe an die Epheser (1, 4—6) die Bestimmung der in Christus ewig erwählten Gemeinde direct auf das Lob der Erscheinung der göttlichen Gnade, also gerade auf ihre gottesdienstliche Qualität hinausgeführt.

Thatsache also ist, daß die Verfasser der Briefe des Neuen Testaments, indem sie für die sittliche Gesundheit der Gemeinden der christlichen Gottesverehrung Sorge tragen, hiezu alle möglichen Beziehungen der Idee des sittlichen Reiche Gottes gebrauchen, jedoch die principale Bestimmung der gottesdienstlichen Gemeinden zur Vollziehung des sittlichen Reiches Gottes nicht im Auge behalten haben, und in dieser Hinsicht hinter der Höhenlage des Gedankenkreises Christi zurückbleiben. Hingegen stimmen die Briefe mit den Andeutungen, welche an den zweimaligen Gebrauch des Wortes ἐκκλησία im Matthäusevangelium geknüpft ist, insofern überein, als sie die ersten Ansätze von Rechtsordnungen vergegenwärtigen, welche in den Gemeinden nothwendig wurden. Den Anlaß dazu bietet nicht blos das Bedürfniß nach Ordnung der gottesdienstlichen Versammlungen, sondern auch der Umstand, daß alle möglichen socialen Beziehungen der Christen innerhalb des Gemeindeverbandes geordnet werden mußten, weil dieselben nicht mehr nach den Maßstäben der nicht christlichen Gesellschaft beurtheilt werden konnten [1]). In dieser Hinsicht sind die Gemeinden

1) Vgl. meine Abh. über Die Begründung des Kirchenrechtes im

der christlichen Gottesverehrung oder die Kirche, welche ihr Dasein durch die Folge der Zeiten fortgesetzt hat, ein Glied der geschichtlichen Bewegung der irdischen Menschheit. Sofern jedoch diese Gemeinschaft zugleich ein Interesse des christlichen Glaubens bezeichnet, wird sie gemäß der Anleitung im ersten Brief an die Korinther und dem an die Epheser als der Organismus der Menschen aus der Gnade Gottes geschätzt.

34. Die Sorge um die unverfälschte Haltung der gottesdienstlichen Gemeinden ist auch der Grund, warum Paulus seine Verkündigung der guten Botschaft Gottes, wie er sie im Eingang des Briefes an die Römer bezeichnet, auf einen andern directen Inhalt bestimmt, als auf den des Gottesreiches. Die Zweckbestimmung des letztern ist freilich darin aufrecht erhalten, daß seine Botschaft Gotteskraft zur σωτηρία für jeden Gläubigen enthält und auf die Gläubigen überträgt (Röm. 1, 16); denn dieses Rettungsheil ist nur in dem vollendeten Reiche Gottes und demgemäß zu erwarten, daß die Gotteskraft oder der Geist sich in jedem Gläubigen zur activen Gerechtigkeit und Selbstheiligung bewährt (Gal. 5, 5. 6; 2 Kor. 6, 6. 7). Allein Paulus stellt als das Mittel zur Erreichung dieses Zieles die Enthüllung der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben voran, und denkt hierin die nächste Wirkung der Offenbarung Gottes in Christus, welche die Gemeinden zum Zweck ihrer Selbstunterscheidung vom Judenthum als den maßgebenden Grund ihrer gottesdienstlichen Existenz richtig verstehen müssen. Die Gerechtigkeit von Gott her aus dem Glauben oder unter der Bedingung des Glaubens erweist sich nun, bei der nähern Beobachtung der Zeugnisse in den paulinischen Briefen, als ein Begriff, welcher von dem bisher erörterten gemeinsamen Begriff der activen sittlichen Gerechtigkeit abweicht. Allein diese Abweichung knüpft sich an ein eigenthümliches Merkmal dieses vom Alten Testamente her überlieferten Begriffs; von der andern Seite her ist sie bedingt durch eine Rücksichtnahme auf den pharisäischen Sprachgebrauch, welchen Paulus gelten läßt, indem er dem besondern Grundsatz der Gegner um so schärfer entgegen treten will. Dieser Umstand ist einer her-

evangelischen Begriff von der Kirche, in der Zeitschr. f. Kirchenrecht VIII. (1869) und über Die Gründe der Politisirung der Kirche in Gelzer's Protestantischen Monatsheften 1858. Band 2.

vorragenden Beachtung bedürftig, da erst hienach erkannt werden kann, in wie weit die Gedankenbildung des Paulus auf diesem Punkte sich von den anders lautenden Gedanken der anderen Schriftsteller des Neuen Testaments entfernt.

Der eigenthümliche Begriff von δικαιοσύνη θεοῦ als Prädicat der Gläubigen (Röm. 1, 17; 3, 21. 22; 5, 17. 21; 8, 10; 9, 30; 10, 3. 4. 6. 10; 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 21; Phil. 3, 9) wird zunächst formell dadurch erläutert, daß das Verbum δικαιοῦν als die Handlung Gottes, welche jene Gottesgerechtigkeit am Menschen hervorbringt, mit dieser Vorstellung parallel geht. Das Verbum hat aber in den LXX. als Ersatz für הִצְדִּיק, und in Beziehung auf den gerichtlichen Streit die Bedeutung: gerecht sprechen, von Anklagen frei sprechen. Weiter kommt in Betracht, daß die Bitte der Gerechten in den Psalmen regelmäßig dahin geht, daß Gott ihr Recht, ihre Geltung gegenüber ihren gottlosen Bedrückern wie in einem Gerichtshandel durchführen möge. Der Sinn dieser Bitte wird nicht erschöpft durch das Interesse der persönlichen Selbsterhaltung, sondern richtet sich danach, daß der Werth der Gerechtigkeit erst durch öffentliche Anerkennung vollendet wird, daß es also im Interesse der sittlichen Weltordnung ist, die vorhandene sittliche Leistung zu Ehren zu bringen. Deshalb ist auch das Gericht, welches die Gerechten von Gott begehren, ein Gericht göttlicher Gerechtigkeit; d. h. der Act der öffentlichen Feststellung der Gerechtigkeit der Menschen durch Gott bewährt die Zuverlässigkeit Gottes selbst, dessen Gerechtigkeit selbst nicht offenbar würde, wenn er nicht die Gerechten unter den Menschen gegen die Gottlosen zu Ehren brächte. In dem Gesichtskreis des Paulus ist dieses Ziel, welches die Psalmisten in jenem Augenblicke für jeden einzelnen Fall in Aussicht nehmen, für Alle an das allgemeine Endgericht Gottes geknüpft. In der gemein jüdischen Ueberzeugung, welche Paulus im Eingang des Römerbriefes adoptirt, lautet der Grundsatz, daß die Erfüller des Gesetzes gerecht gesprochen werden (2, 13). Der Ausspruch würde unverständlich sein, wenn der Begriff der Gerechtigkeit schon durch die Vollständigkeit der gesetzmäßigen Handlungsweise gedeckt würde; es gehört aber dazu, daß der Werth derselben auch in der Welt ordnungsmäßig durch Gott zur Anerkennung gebracht werde. Daß Paulus auch in der speciell christlichen Beurtheilung der sittlichen Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens, der durch die

Liebe wirksam ist, diese Rücksicht auf das zukünftige göttliche Gericht einschließt, ist bei der Erklärung von Gal. 5, 5. 6 (S. 285) dargelegt worden. Nach diesem Umstande richtet sich auch die dem Petrus und dem Paulus gemeinsame Vorstellung, daß die Heilsvollendung in der Ertheilung von Lob und Ehre von Gott her bestehen werde (1 Petr. 1, 7; 2, 7; Röm. 5, 2; 8, 18; 9, 23; 1 Kor. 2, 7), wie dieses schon als gemein jüdische Erwartung feststeht (Röm. 2, 7. 10). Die Relation des Begriffs δίκαιος auf göttliches Urtheil, welche in den unbestimmteren Formeln δίκαιον παρὰ τῷ θεῷ, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (2 Theß. 1, 6; Act. 4, 19) auftritt, wirkt auch im Gebrauch von δικαιοῦσθαι (Gal. 3, 11; Röm. 3, 20) so, daß es unnöthig erscheint, auszudrücken, daß Gott selbst das Subject des Urtheils ist, welches zu empfangen die Menschen vor ihm auftreten. Nach demselben Maßstabe entbehren die Sünder der Ehre, welche von Gott zu verleihen wäre (Röm. 3, 23). Endlich scheint die Stellung dieser Combination in der Anschauungsweise der Psalmisten auch durch, indem Paulus in der Schilderung seiner persönlichen Lebensführung (2 Kor. 6, 3—10), an die Beziehungen, welche sein Bewußtsein sittlicher Gerechtigkeit ausdrücken, die Worte διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας anknüpft (V. 8), weil die Gerechtigkeit an sich nicht gleichgiltig ist gegen ihre Anerkennung oder Verunehrung. Nur ist es der christliche Grundsatz, in der Erwartung des göttlichen Urtheils sich über die Anerkennung oder Nichtanerkennung von Menschen hinwegzusetzen (1 Kor. 4, 3. 4).

Steht also vom Alten Testamente her fest, daß das Verbum δικαιοῦν, auch unter Voraussetzung einer vollständigen werkthätigen Erfüllung des Gesetzes, welche der Pharisäismus für sich in Anspruch nahm (Phil. 3, 6), den göttlichen Act des anerkennenden Urtheils bedeutet, so wird dieses Ergebniß in allen Fällen des paulinischen Sprachgebrauchs erprobt werden müssen. Aber zugleich ist von vorn herein sicher, daß auch die pharisäische Ansicht, deren Geltung in der christlichen Gemeinde Paulus bekämpft, und deren Unwahrheit er behauptet, nämlich daß die Menschen δικαιωθῶσι ἐξ ἔργων νόμου (Gal. 2, 16; 3, 11; Röm. 3, 20; 4, 2), den Werth der Werke des Gesetzes zum Zwecke der Gerechtigkeit von dem anerkennenden Urtheile Gottes abhängig macht. Wenn es etwa Gal. 5, 4 so erscheint, als ob δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ „gerecht werden" bedeutet, so ist diese Formel vielmehr entweder

zu dem vollständigen Ausdruck in 3, 11 zu ergänzen, oder wenn das Verbum medial und reflexiv zu verstehen ist, so ist in dem Anspruch, sich innerhalb des Gesetzes durch dessen Erfüllung zu rechtfertigen, das entsprechende Urtheil Gottes vorweggenommen. Es kommt aber vor Allem darauf an, den Grundsatz, welchen Paulus seinen Gegnern in den galatischen Gemeinden imputirt, auch im Sinne dieser letzteren selbst festzustellen. Denn indem Paulus denselben Grundsatz auch in dem nach Rom gerichteten Briefe bestreitet, so ist sein hier eingeschlagenes Beweisverfahren schwerlich durch örtliche Erscheinungen gleicher Art hervorgerufen, sondern durch die Rücksicht auf die Opposition, die er in Jerusalem und in Galatien, vielleicht auch sonst erfahren hat, bedingt. Nun ergiebt sich aus dem Briefe an die Galater (4, 10; 5, 2), daß diese Heidenchristen im Begriffe waren, sich der Beschneidung und der Feier der Feste zu unterziehen, welche im mosaischen Gesetze vorgeschrieben sind. Die pharisäischen Judenchristen, welche den Antrieb dazu ausübten, müssen diese Handlungen als nothwendige Bedingungen der Gerechtigkeit dargestellt haben, welche die göttliche Vollendung des Heiles zu erwarten hat (Act. 15, 1. 5). Ein directes Zeugniß dafür ist freilich nicht vorhanden. Denn die Formel, mit welcher Paulus die Tendenz der Gegner bezeichnet, trägt in der Allgemeinheit ihrer Ausprägung das Zeichen davon an sich, daß sie von ihm selbst als die Consequenz der gegnerischen Ansicht gebildet ist. In der zu vergleichenden Stelle der Apostelgeschichte ferner kommt nicht δικαιωθῆναι, sondern σωθῆναι vor. Jedoch muß die Gerechtigkeit der Titel gewesen sein, unter welchem die pharisäischen Christen den unverständigen Galatern die Beschneidung, den Sabbath und die anderen Feste aufgenöthigt haben. Denn einmal ist die Gerechtigkeit die Gesammtaufgabe, auf welche der Pharisäismus die jüdischen Cultuspflichten richtet; dieser Begriff ist auch dem Begriff σωθῆναι in dem gemeinsam jüdischen und urchristlichen Sprachgebrauch correlat. Endlich aber wäre die Gedankenreihe, welche Paulus nur auf Anlaß dieser Gegner gebildet hat, noch schwerer verständlich, als sie ist, wenn nicht von ihnen das Stichwort der Gerechtigkeit dargeboten worden wäre.

Also der Religionsfehler des Pharisäismus (S. 276) sollte in der christlichen Gemeinde legalisirt werden; und daß dieses Heidenchristen zugemuthet wurde, ist nichts Schlimmeres, als daß

diese Methode von Judenchristen aufrecht erhalten wurde. Jener pharisäische Grundsatz verstieß aber ebenso gegen das mosaische Gesetz, wie gegen die von Christus erneuerte Tendenz des Prophetismus. Jene Cultushandlungen dienen dem Gesetze gemäß zur Heiligung der Israeliten. Das heißt, die Beschneidung der Knaben und die Begehung der Feste, weiterhin die Reinigungen, die öffentlichen und die Privatopfer haben den Sinn, daß die Einzelnen und daß die ganze Gemeinde in den Fällen, welche den Anlaß gaben, die Heiligung des Volkes durch Gott für sich wirksam machten, sich dem Gepräge des göttlichen Eigenthums unterzogen, welches der natürlichen Volkseinheit verliehen war. Es ist eine gewaltige Verkehrung, daß diese Handlungen nicht als Mittel zur Unterordnung der Einzelnen unter den gegebenen religiösen Charakter des Volkes anerkannt, sondern für Mittel der persönlichen Auszeichnung des Einzelnen vor den Anderen oder als Stoff seiner sittlichen Charakterbildung ausgegeben wurden. Diese Mißdeutung des mosaischen Gesetzes durch die Pharisäer hat Paulus nicht berichtigt. Er würde seinen pharisäischen Gegnern vielleicht wirksam begegnet sein, wenn er ihre Combination zwischen Gerechtigkeit und mosaischen Cultushandlungen als falsch erwiesen, wenn er gemäß dem richtigen Sinne des mosaischen Gesetzes die Beziehung des Cultus auf die Theilnahme an der Heiligkeit des alten Bundesvolkes behauptet, und wenn er dieser Ordnung gegenüber gezeigt hätte, daß die Heiligkeit der neuen Bundesgemeinde, ihre Angehörigkeit zu Gott, durch die Erlösung in Christus in der Art verbürgt ist, daß sie für den Einzelnen immer schon durch seinen Glauben, nicht durch äußere Handlungen, geschweige denn durch Handlungen der alten Ordnung, vermittelt wird. Dieses Verfahren ist im wesentlichen von dem Verfasser des Hebräerbriefes geübt worden, da die Vorliebe für irgend welche Enthaltungen von Speisen, die er an den Empfängern seines Briefes zu bekämpfen hatte, dem Streben nach alttestamentlicher Heiligung analog war.

35. Paulus also nimmt die pharisäische Combination zwischen gesetzlichen Cultushandlungen und der Aufgabe der Gerechtigkeit als die im mosaischen Gesetze selbst begründete Ansicht an. Jedoch geschieht dieses nur in den Gedankenreihen, welche durch den Conflict mit dem Judenthum oder dem Juden-

christenthum hervorgerufen worden sind. In der Deutung der activen sittlichen Gerechtigkeit, welche er mit den übrigen Schriftstellern als die Aufgabe des Christenthums anerkennt, und welche das Object der göttlichen Gerechtsprechung im Endgericht bildet, hat er nicht blos die Beziehung auf das christliche Gesetz eingeschlossen, sondern gewissermaßen auch die auf das mosaische Gesetz, welches in jener Gestalt als überlieferter Ausdruck des göttlichen Willens fortdauert (Gal. 5, 6; 6, 2; 1 Kor. 7, 19; Röm. 8, 4; 13, 9. 10. S. 292). Hingegen ist er auf die pharisäische Combination zwischen mosaischem Ceremonialgesetz und Gerechtigkeit so eingegangen, daß er hierin den Bestand des Mosaismus erkennt. Diese Ansicht erhält er gerade auf seinem christlichen Standpunkte der Geschichtsbetrachtung aufrecht, und zwar in einer Härte, welche ihm einen bedeutenden Theil der alttestamentlichen Religion vollständig aus den Augen gerückt hat. Die richtige Thatsache ist, daß die von Moses ausgehende Religionsstiftung auf dem bestimmten Glauben an den erlösenden Gott der Väter beruht, und daß seine Gesetzgebung an diesem Glauben ihren Verpflichtungsgrund besitzt (Exod. 20, 2). Paulus aber beurtheilt die mosaische Gesetzgebung, wie schon oben (S. 285) berührt werden mußte, so daß die Erfüllung des Gesetzes keine Relation zum Glauben und zur Gnade Gottes in sich schließen oder voraussetzen soll. Der Zusammenhang und die Ableitung dieser auffallenden Annahme wird durch die Erörterung im 4. Capitel des Briefes an die Römer deutlich.

Hier ist die Absicht des Paulus die, die Ordnung des Glaubens, welche er an der Erlösung in Christus nachgewiesen hat (3, 27. 31), auch an Abraham zu erproben. Die Ordnung des Glaubens denkt er als das Gegentheil der Ordnung der Werke zum Zweck der Gerechtsprechung. Daß er nun überhaupt die Frage aufwirft, was sein natürlicher Vorvater Abraham erreicht hat, macht er an dem Satz klar: wenn Abraham die Gerechtsprechung aus Werken erreicht hat, so hat er Ruhm, aber nicht bei Gott. Die Allegation in V. 3 dient dafür als Erkenntnißgrund, da Gott selbst in der Schrift die Rechtfertigung Abrahams wegen seines Glaubens bezeugt. Hiedurch wird indirect die Rechtfertigung Abrahams durch Gesetzeswerke ausgeschlossen, und zur Erläuterung dient V. 4. 5 der Gedanke, daß in dem letztern Fall ein Verhältniß von Recht und Schuldigkeit, im erstern Fall das

Verhältniß der Gnade zwischen Gott und Menschen wirksam wird. So exclusiv bestimmt nämlich Paulus den Unterschied zwischen der Glaubensordnung (νόμος πίστεως), welche für die Christen wie für Abraham gilt, und dem Mosaismus (νόμος ἔργων). Er rechnet also in diese Religionsstufe weder Gnade noch Glaube ein. Auf dieselbe Disjunction kommt er in V. 14—16 zurück. Wenn die Verheißung der Weltherrschaft an Abraham und seine Nachkommen auf die Bedingung der Gesetzerfüllung berechnet wäre, so würde der Glaube entleert, damit aber auch die Verheißung zerstört. Die Verheißung aber richtet sich an den Glauben, damit dieselbe der Gnade angehören könne, wie umgekehrt das Gesetz durch Hervorrufung der Uebertretungen den Zorn Gottes herbeiführt, dessen verderbliche Wirkung das Gegentheil der dem Abraham verheißenen Weltherrschaft ist. Ganz ebenso wird Gal. 3 entschieden, daß der göttliche Geist als ein Element des verheißenen Segens den galatischen Christen als Söhnen Abrahams durch den Glauben und nicht durch Gesetzwerke zu Theil geworden ist, einmal auf Grund des göttlichen Zeugnisses (Gen. 12, 3), dann weil nach einem andern Zeugniß (Deut. 27, 26) an der Beschäftigung mit dem Gesetz der Fluch für dessen Uebertretung haftet. So wie also die Verleihung sowohl der Gerechtigkeit als des göttlichen Geistes, als des verheißenen Segens an die Glaubenden durch Gottes Gnade dem Paulus durch die bekannten Zeugnisse Gottes in der heiligen Schrift feststeht, so ist es die Kehrseite dieser Ueberzeugung, daß die Gesetzwerke wegen des an ihnen haftenden Rechtsanspruches nicht die geeigneten Bedingungen zur Erreichung jener Gnadenziele sind. Vielmehr haftet an der Beschäftigung mit dem Gesetze der Fluch Gottes oder sein Zorngericht, weil die Uebertretung des Gesetzes deutlicher ist als seine Erfüllung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Urtheil des Paulus über die verderblichen Wirkungen des Gesetzes beherrscht ist durch seine entgegengesetzte christliche Ansicht von Gnade und Glauben. Dieses genetische Verhältniß der beiden Urtheile ist nun anders beschaffen, als der in der orthodoxen Dogmatik vorgetragene Zusammenhang, in welchem man gerade die Argumentation des Paulus zu reproduciren meint. In der Dogmatik wird vorausgesetzt, daß wenn nur die Menschen nicht durch die Sünde gehindert würden, sie durch die Erfüllung des Gesetzes das Leben erreichten; nur die durchgehende Nichterfüllung des Ge-

setzes sei der reale Grund für die göttliche Anordnung der Rechtfertigung aus Glauben. Allein Paulus führt zwar den Fluchzustand der Juden, welche das Gesetz übertreten, und die Herbeiziehung des Zornes Gottes durch das Gesetz als Gegenprobe für die Regel an, daß der Segen Abrahams den im Glauben Gerechten zu Theil wird. Aber als den Realgrund für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Gesetzerfüllung führt er nicht die Thatsache der allgemeinen Sünde, sondern die Göttlichkeit der entgegengesetzten Regel und die Beziehungslosigkeit zwischen Gesetz und Glaube an.

Diese Ansicht des Paulus setzt sich also hinweg über alle Merkmale und Umstände, in welchen die geschichtliche Darstellung des mosaischen Gesetzes mit dem Heilsglauben an den Bundesgott verflochten ist. Er ignorirt außerdem die ganze Fülle der alttestamentlichen Frömmigkeit, welche sich in den Psalmen entfaltet, ignorirt namentlich deren Beziehung zu dem Gesetze, an welchem die Gerechten die göttliche Hilfe erkennen und mit Dankbarkeit sich aneignen. Oder sofern er sich auf Psalmen und Propheten einläßt, gebraucht er sie nicht als Documente der subjectiven Religion, sondern gemäß seiner Schriftgelehrsamkeit als Documente göttlicher Offenbarung[1]), durch welche die Anknüpfung des Christenthums an die Religion Abrahams bestätigt und erläutert wird. Demgemäß versteht Paulus das Gesetz als eine Ordnung gegenseitiger Rechte der Menschen und Gottes. Indem es keine Beziehung zum Glauben und zur Gnade Gottes haben soll, so ist der Grundsatz des Gesetzes, daß der Erfüller desselben das Leben erwirbt, gleich der Regel gemeint, daß dem Arbeiter sein Lohn nach Schuldigkeit zukommt (Röm. 10, 5; 7, 10; 4, 4). Indem also Paulus den Thatbestand des mosaischen Gesetzes in diesem Sinne beurtheilt, bejaht er eben auch als christlicher Apostel die pharisäische Auffassung desselben als die authentische und berechtigte. Als Christ stellt er nur in Abrede, daß die Absicht, das Leben als Lohn zu verdienen, Erfolg habe. Dazu dient ihm jenes Urtheil, daß das Gesetz mit dem Glauben und der Gnade nichts gemein habe, indem er als Christ die Gnade und den Glauben als die Bedingungen des Lebens anerkennt. Ja

1) **Bernh. Duhm**, Pauli apostoli de Judaeorum religione iudicia, (Gottingae 1873) p. 36.

man darf behaupten, daß er, um dem Pharisäismus seine Geltung in der christlichen Gemeinde zu bestreiten, dessen Tendenz auf rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen in seiner Deutung des Sinnes des Gesetzes geschärft hat. Denn schwerlich kann bewiesen werden, daß die Pharisäer ihre Gesetzerfüllung außer aller Beziehung zum Glauben und zur Gnade Gottes gestellt wissen wollten. Paulus ist zu dieser Beurtheilung des mosaischen Gesetzes ohne Zweifel dadurch gekommen, daß er seinen früheren Pharisäismus durch seinen schroffen Uebergang zum Christenthum beleuchtete. In diesem erlebte er den vollen Contrast zwischen der angemaßten rechtlichen Geltung seiner Gesetzerfüllung für Gott und seiner Versöhnung mit Gott durch Gnade und Glauben. Deshalb ist seine geschärfte Deutung des mosaischen Gesetzes als einfacher Rechtsordnung zwischen Gott und den Israeliten, welche seine frühere pharisäische Beurtheilung desselben fortsetzt, durch seine Ueberzeugung vom Werthe des Christenthums beherrscht.

Paulus hat es aber nicht bewenden lassen bei dem Gegensatz zwischen der Ordnung des Glaubens und der Verheißung oder der Gerechtsprechung einerseits und andererseits der Ordnung der Werke des mosaischen Gesetzes, gemäß welcher man auf Fluch und Verderben zu rechnen hat, woraus folgt, daß die letztere im Christenthum nicht gilt. Er hat auch in der Vergleichung zwischen der Religionsstufe Abrahams, dem Mosaismus und dem Christenthum eine Unterordnung des mosaischen Gesetzes unter die Erfüllung der dem Abraham verliehenen Verheißung nach dem Schema von Mittel und Zweck festgestellt (S. 251). Im Galaterbrief nämlich beschränkt sich Paulus nicht auf die Nachweisung der Disjunction zwischen Glaubensordnung und Gesetzordnung wie Röm. 4, sondern er entscheidet einmal, daß die mit Mose eingetretene Gesetzordnung die an Abraham gerichtete Verheißung und deren Bedingung nicht ungiltig gemacht hat (Gal. 3, 17). Auf dieses negative Urtheil folgt dann die positive Auskunft, das Gesetz sei der Verheißung hinzugefügt zu dem Zweck der Uebertretungen, d. h. daß es übertreten werde, bis die Nachkommenschaft Abrahams auftrete, an welcher die Verheißung erfüllt wird (V. 19). Es ist schon erörtert worden, daß in diesem Zusammenhang die Ableitung des Gesetzes von den Engeln, im Vergleich mit der Herkunft der Verheißung von dem Einen Gott, der Unterordnung jener Institution unter die

Erfüllung dieses Zweckes entgegenkommt (S. 250). Aber jene nächste Bestimmung des Gesetzes, Uebertretungen hervorzurufen, welche dem eigenen Zeugniß des Gesetzes von seinem Gebrauche (Röm. 10, 5) so fern liegt, wird auch durch mehrere Aussprüche des Paulus im Brief an die Römer bezeugt. Die einfachste und durchsichtigste Erklärung der Art ist 5, 20: das Gesetz ist neben den Zusammenhang der Menschen in Tod und Sünde eingetreten, damit die Uebertretung groß werde. Dabei ist der weitere Zweck, der im Galaterbrief angedeutet wird, in der Form hinzugefügt, daß, wo die Sünde groß geworden ist, die Gnade eine noch viel größere Wirkung ausübt. Aber schon 3, 19 hat Paulus derselben Bestimmung des Gesetzes indirecten Ausdruck verliehen. Er fügt zu den Schriftzeugnissen über die allgemeine Sünde der Juden wie Hellenen noch hinzu, daß das Gesetz den Juden seinen ganzen Inhalt vorhält, damit jeder Mund gestopft und die ganze Welt vor Gott straffällig werde. Diese Absicht des Gesetzes setzt als nähern Zweck desselben eben voraus, Uebertretungen hervorzurufen. Daß diese abgestuften Zwecke an dem Gesetz haften, lehrt Paulus in V. 20 daraus erkennen, daß die umgekehrte Erwartung von der Gerechtsprechung aus Werken des Gesetzes überall nicht eintrifft. Endlich schildert er 7, 7—10 seine persönliche Erfahrung davon, wie die in ihm schlummernde Sünde durch den Reiz des ihm bewußt gewordenen Gesetzes erst lebendig und zu allem unerlaubten Begehren und zur Herbeiführung des Todes wirksam gewesen sei.

Bei dieser Combination ist nun die Abstufung von παράπτωμα oder παράβασις von entscheidender Bedeutung. Denn nur in der Uebertretung des Gesetzes findet Paulus die Form der in ihrer Art vollständigen Sünde, welche abgesehen davon im Menschen vorhanden, aber todt, unwirksam ist. Denn wo nicht Gesetz ist, ist auch nicht Uebertretung (4, 15), und Sünde wird nicht angerechnet, wenn nicht Gesetz ist (5, 13). Die Feststellung der Sünde als Schuld und als strafbar ist nicht möglich, wenn nicht Gesetz öffentlich verkündet und jedem Einzelnen zum Bewußtsein gekommen ist. So ist das Gesetz die Kraft der Sünde (1 Kor. 15, 56). Erscheint aber darin die Bestimmung des mosaischen Gesetzes, die menschliche Sünde zur Uebertretung zu steigern (Röm. 7, 13), so gehört noch ein Gedanke des Paulus dazu, um die Aussicht auf die Erfüllung der Verheißung mit jenem Erfolg des Gesetzes richtig zu verknüpfen. Er hat ihn Röm. 3, 20 als Erkenntnißgrund

dafür ausgesprochen, daß Niemand wegen Gesetzeswerken gerecht gesprochen wird, denn durch Vermittelung des Gesetzes tritt die genaue Erkenntniß (des Unwerthes) der Sünde ein. Das ist mehr, als daß man durch das Verbot des Begehrens mit der Thatsache der eigenen Sünde erst bekannt wird (7, 7). Die Erkenntniß von dem Unwerth der Sünde ist nun die Voraussetzung der Empfänglichkeit für die Gnade. Erst mit Einrechnung dieses Erfolges also leuchtet es ein, daß die Steigerung der Sünde zur Uebertretung, welche durch das Gesetz hervorgerufen wird, das Eintreten der Gnade oder die Erfüllung der Verheißung an den Nachkommen Abrahams vorbereitet. Es ist nur merkwürdig, daß dieses unentbehrliche Glied der Gedankenreihe des Paulus als allgemeiner Satz nur einmal und so beiläufig von ihm ausgesprochen worden ist. Indessen tritt diese Beobachtung doch wieder in der Schilderung seiner persönlichen Gemüthskämpfe entscheidend hervor (7, 14—25). Wenn aber in diesem Zusammenhang das Gesetz seine nächste Bestimmung in den dem Heilsziele direct widersprechenden Uebertretungen findet, so wird daraus klar, daß im Römerbrief (5, 20) die Herkunft desselben von Gott undeutlich gelassen, und in den Briefen an die Galater und die Kolosser sogar die Ableitung von den Engeln, welche noch dazu ein Hinderniß für Gott dargeboten haben (S. 254), vorgetragen oder angedeutet wird. Diese Combination erscheint als ein Schritt in der Richtung, in welcher Marcion weiter gegangen ist.

Die vorliegende Gedankenreihe des Paulus stellt sein christliches Urtheil über den Mosaismus dar, indem er aus seiner pharisäischen Vergangenheit den Ansatz fest gehalten hat, daß das mosaische Gesetz Rechtsordnung sei. Hat er aber früher als Pharisäer gemeint, in der Gerechtigkeit nach dem Gesetz tadellos gewesen zu sein (Phil. 3, 6), so wird er als Christ das entgegengesetzte Urtheil gebildet haben, daß er durch das Gesetz in Uebertretungen verstrickt worden sei. Nun sind die Aeußerungen über das Gesetz wörtlich immer auf den ganzen Bestand desselben bezogen, ohne daß eine Unterscheidung zwischen den sittlichen und den ceremoniellen Stoffen desselben auch nur angewendet würde. Und es läßt sich auch nicht erproben, daß die Sätze in dem einen Briefe mehr jene Stoffe, in dem andern mehr diese vor Augen rücken. Indessen auch in einer andern Beziehung ist die vorgetragene Gedankenreihe mit einer Undeutlichkeit behaftet. Wenn

das Gesetz von Paulus als einfache Rechtsordnung gedeutet, und außer Verhältniß zu Gnade und Glauben gestellt worden ist, so fragt es sich, mit welchem Recht er nicht blos darauf rechnen kann, daß es Uebertretungen hervorruft, sondern weiterhin die Erkenntniß von dem Unwerth derselben im Vergleich mit Gott und unserer Tendenz auf die Seligkeit. Wird eine solche Wirkung bei obwaltenden Uebertretungen an das Gesetz geknüpft, so vergegenwärtigt es dem Uebertreter das sittliche Ideal, dem er sich bewußt ist, nachkommen zu sollen. Diese Bestimmung des Gesetzes aber kann nur aufgefaßt werden aus dem Glauben an den Gesetzgeber als den Gott, welcher das Heil gewährleistet. Also ist die Deutung des mosaischen Gesetzes als einfacher Rechtsordnung in dem nachgewiesenen Gedankengang des Paulus nicht genügend, um die fernere Wirkung der Erkenntniß des Unwerthes der Sünde zu tragen.

Paulus aber hat an einem andern Ort, und zwar in der Darstellung seiner persönlichen Erfahrungen am Gesetz vor seiner Bekehrung das Gesetz als den Ausdruck des sittlichen Ideals anerkannt, und die ihn beschwerende Erkenntniß seiner Sünde aus ihm abgeleitet (Röm. 7, 14—25). Im Vergleich mit dem Gesetz, welches von der Art des Geistes Gottes ist, dessen Satzungen heilig, gerecht und gut sind, erkennt er, daß er unter die Sünde verkauft, also in einer unwürdigen Lage ist, daß er das thut, was er nicht will, und das nicht thut, was er will. In dieser Unfähigkeit und in dem Gefühl des Elendes, dem bei der Verknüpfung von Gesetz und Sündenstand nicht zu entgehen ist, bezeugt Paulus die Verzweifelung, aus welcher ihn erst die Offenbarung Jesu Christi seines Herrn errettet hat. Nun ist aber für dieselbe Epoche, in welche diese Erfahrungen gefallen sind, bezeugt, daß Paulus als Pharisäer sich in der Gerechtigkeit nach dem Gesetz tadellos gefunden hat (Phil. 3, 6). Wenn beides in dieselbe Zeit fallen sollte, so wird der Knäuel der Widersprüche, in die sich Paulus verflochten fand, noch verwickelter. Denn in dem gesetzten Falle wäre enthalten, daß Paulus in derselben Zeit und in derselben Beziehung sich dem Gesetz als Rechtsordnung gegenüber musterhaft, dem Gesetz als Urkunde des Lebensideals gegenüber unfähig und hilflos gefunden habe. Das ist jedoch nicht denkbar. Seine pharisäische Selbstgerechtigkeit muß in dem Maße schwankend geworden sein und abgenommen haben, als die Verzweifelung

an der Möglichkeit der Erfüllung des Gesetzes ihm deutlich wurde und ihn stetig in Anspruch nahm. Nun ist es nicht nöthig anzunehmen, daß sein pharisäischer Eifer, die Gemeinde der Christen zu vertilgen, welcher erst durch seine Bekehrung gebrochen wurde, bis zuletzt von der pharisäischen Selbstgerechtigkeit getragen oder begleitet war. Vielmehr ist es sehr leicht zu denken, daß er sich in jenem Eifer steigerte, weil seine pharisäische Gewißheit durch die im Stillen ihn zerreißenden Widersprüche zwischen der sittlichen Forderung des Gesetzes und der Erkenntniß seiner Knechtschaft unter der Sünde zerstört worden war. Allein daraus folgt eben wieder, daß das Gesetz als Grund der Erkenntniß des Unwerthes der Sünde andere Merkmale an sich trägt, als wenn das Gesetz als Rechtsordnung zwischen Gott und Menschen dazu bestimmt erscheint, die Uebertretungen hervorzurufen. Hier zeigt sich in den Aufstellungen des Paulus eine Lücke oder ein Bruch. An dieser Thatsache könnte man Anstoß nehmen, wenn man an Paulus den Anspruch richtete, wie ein systematischer Theolog zu denken. Allein in der Beurtheilung vorchristlicher Erscheinungen muß man ihm solche Ungleichheiten zulassen, wie in demselben Römerbrief die Ausführungen über die Sünde in der vorchristlichen Menschheit darbieten, die nicht auf einander reducirt werden können.

Unter den Erklärungen des Paulus über das mosaische Gesetz sind bisher diejenigen nicht in Betracht gezogen worden, welche im Römerbrief Cap. 2. 3. auftreten. Dieselben werden in der orthodoxen Dogmatik als Ausdruck der Weltanschauung des Paulus verwerthet, welche ihm abgesehen vom Christenthum festgestanden und nach deren maßgebender Bedeutung er auch die Methode der Erlösung durch Christus verstanden hätte, die er im 3. Capitel vorträgt. Die Meinung des Paulus soll die sein, daß die Lohnvergeltung der Werke nach dem Gesetze die ursprüngliche Regel Gottes, daß sie durch die allgemeine Sünde direct unausführbar geworden sei, daß aber Gott die neue Ordnung der Erlösung danach eingerichtet habe, und zwar so, daß Christus durch die Erduldung der Strafe für die allgemeine Sünde der Menschen die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Ordnung des Gesetzes und der Vergeltung bestätigt habe. In diesem Sinne wird der Zusammenhang der ersten Capitel des Römerbriefes nicht nur von Solchen verstanden, welche durch dogmatisches Vorurtheil gebunden sein wollen, sondern auch von Solchen, welche gegen diesen

Maßstab wenigstens grundsätzlich gleichgiltig sind. Unter den letzteren erklärt Pfleiderer[1]) sich über die Sache in folgender Weise: „Die Erlösungslehre des Paulus ist das in den Formen der Gesetzreligion befangene Mittel zur Ueberwindung der Gesetzreligion, eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz mittels Vorstellungen, welche nur aus dem Gesetze entnommen sind.“ Wenn diese Behauptung richtig ist, so würde folgen, daß die paulinische Erlösungslehre für die Theologie nicht vorbildlich sein kann. Wenn nämlich Paulus die Erlösung durch Christus nach dem Maßstabe einer vorchristlichen Ansicht vom Gesetz, oder deutlicher gesagt, gemäß der pharisäischen und hellenischen Vergeltungslehre beurtheilte, und sie nur anerkennte, sofern sie diesem Vorurtheil entspräche, so würde eine Theologie, welche diesen Zusammenhang annimmt, sich auf eine unterchristliche Weltanschauung stützen. Ich habe nun freilich bewiesen, daß die Deutung des Erlösungswerthes im Tode Christi auch bei Paulus sich auf den alttestamentlichen Gedanken vom gesetzlichen Opfer stützt, welchem lediglich die Gnade Gottes und nicht vergeltende Gerechtigkeit zu Grunde liegt. Indessen soll auch der Beweis geführt werden, daß Röm. 2 nicht eine natürliche Theologie des Paulus, oder die Weltanschauung darstellt, die ihm a priori feststände und nach welcher er das Verständniß der Erlösung durch Christus disponirte.

Der Zusammenhang, in welchen die hier interessirenden Sätze des 2. Capitels gehören, beginnt mit Röm. 1, 18, und reicht mit Einschluß einiger Episoden bis 3, 8. Der Inhalt, welcher durch diese Grenzen bezeichnet ist, dient zum Beweise des Thema von der Rechtfertigung aus dem Glauben (1, 16. 17). Der Erkenntnißgrund für den Werth seines mit diesem Inhalte ausgestatteten Evangeliums wird in einer Ansicht von der Menschheit aufgewiesen, über welche seine christlichen Leser mit den Juden und Hellenen einverstanden sind. Nämlich überall steht die Menschheit unter der Erwartung des Zornes Gottes gerade nach dem hellenischen wie jüdischen Grundsatz der doppelten Vergeltung, da Juden wie Heiden durch ihre Sünde nur zu der schädlichen Anwendung desselben den Anlaß geben. Diese Ueberzeugung, welche er mit den Ausdrücken der Propheten über das Endgericht Jahwe's vorträgt,

1) Die paulinische Rechtfertigung (sic). Eine exegetisch-dogmatische Studie. Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872. Heft 2. S. 193.

aber zugleich auf eine auch den Hellenen geläufige Anschauung hinausführt, durfte er seinen Lesern zutrauen, schon indem er sie nach dem Stande ihrer frühern Bildung beurtheilte. Nun ist die Gedankenreihe 1, 19—2, 4, welche S. 143—145 analysirt ist, eine Episode, welche den Satz ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων erläutert. Am Schluß derselben wird der Hauptgedanke von 1, 18 wieder aufgenommen, um 2, 5—8 in Gestalt des Vorwurfs gegen den voreiligen Sittenrichter zu der vollständigen Formel der doppelten Vergeltung ergänzt zu werden. Darauf 2, 9. 10 wird der Grundsatz mit gesonderter Beziehung auf Juden und Hellenen wiederholt, und die Gleichstellung beider Völker unter demselben (2, 10) gegen die Ansprüche aufrecht erhalten, mit welchen die Juden sich jener Regel indirect entziehen möchten. Diese Erörterungen (2, 17—29; 3, 1—8) sind beherrscht durch den aus dem jüdischen Gemeindebewußtsein geschöpften Satz, daß die Erfüller des Gesetzes gerecht gesprochen werden (2, 13), welchem der umgekehrte Satz entspricht, daß die Uebertreter des Gesetzes verurtheilt werden.

Dieser Zusammenhang enthält freilich eine Menge von Ausführungen, in welchen dem Paulus die vorausgesetzten Empfänger seiner Belehrung über das Evangelium nicht entgegengekommen sein werden. Auch wenn die jüdischen wie die hellenischen Christen in Rom den Grundsatz der doppelten Vergeltung Gottes als die Hauptsache anerkannten, werden sie schwerlich den Grad ihrer Sünde so geschätzt haben, wie Paulus; sie werden sich Ausflüchte vorbehalten haben, welche Paulus zurückweist; die Hellenen, daß die sittliche Erkenntniß als solche, die Juden, daß ihre Erwählung durch Gott ihnen im Gerichte nützlich sein werde. Aber in der Vergeltung Gottes müssen sie eben den Grundsatz gerade ihres gemeinsamen Christenthums anerkannt und demgemäß erwartet haben, daß zwar die Frevler von der Strafe getroffen, sie selbst aber des Lohnes würdig gefunden werden. Daß geborene Juden hierin den Kern des Christenthums finden konnten, ist bekannt. Die gleiche Ueberzeugung geborener Heiden ergiebt sich aus den Schriften Justins des Märtyrers[1]). Es ist nichts dagegen, daß die Hellenen unter den Christen in Rom, welche die Anleitung durch Paulus nicht erfahren hatten, auch hundert Jahre früher

1) Vgl. Moritz von Engelhardt, Das Christenthum Justins. 1878.

die gleiche Ansicht aufgefaßt hatten, da die indirecten Andeutungen im Römerbrief darauf hinweisen. Allein wie Paulus die christliche Ueberzeugung der Leser seines Briefs einer Ergänzung oder Correctur bedürftig achtet (1, 11), so setzt er die Bezeugung der allgemeinen Sündhaftigkeit (3, 9—18) der Befriedigung derselben mit dem Grundsatze der Vergeltung entgegen, um diesen als unbrauchbar für das Verständniß der göttlichen Weltordnung zu erweisen. Dieser Abschnitt verhält sich zu den Formeln über die doppelte Vergeltung wie der Untersatz zu dem disjunctiven Obersatz, welchen Paulus vorläufig seinen Lesern zugestanden hat, um durch die unumgängliche einseitige Folgerung die doppelseitige Geltung desselben auszuschließen. Deshalb ist dessen Anerkennung durch Paulus nur dialektisch gemeint; nicht aber hat sie den Sinn, daß Paulus die doppelte Vergeltung menschlichen Handelns nach dem Gesetz als oberste Regel seiner Weltanschauung behauptet.

Indem aber die hergebrachte Dogmatik der eben zurückgewiesenen Annahme folgt, behauptet sie ferner, daß die Darstellung der Erlösung durch Christus (3, 21—25) von jenem vorgeblich paulinischen Grundsatz beherrscht und ihre Vermittelung nach der Regel der Strafvergeltung für die allgemeine Sünde eingerichtet sei. Nämlich aus der allgemeinen Sündhaftigkeit soll Paulus folgern, daß kein Mensch durch Erfüllung des Gesetzes vor Gott gerecht werde. Indem dagegen jetzt Gerechtigkeit aus dem Glauben auf Grund des Todes Christi besteht, so soll diese Gnadenordnung zugleich der Regel des Gesetzes und der Vergeltung entsprechen, indem Gott die Forderung seiner Strafgerechtigkeit an Christi Tod befriedigt habe. Das steht alles nicht im Texte des Paulus. Aus der Bezeugung der allgemeinen Sünde wird nicht gefolgert, daß kein Mensch durch Gesetzeswerke gerecht wird. Denn gesetzt, daß jener Gedanke 3, 19 recapitulirt würde, so ist διότι (V. 20) bekanntlich eine Causal- und keine Folgerungs-Partikel. Aber auch jene Annahme, V. 19 solle die vorausgeschickten Zeugnisse der Psalmisten und Propheten über die allgemeine Sünde recapituliren, ist durch Hofmann mit Recht zurückgewiesen worden. Einmal ist nicht zu verstehen, warum diese Wiederholung nöthig wäre; ferner läßt die einleitende Formel οἴδαμεν δὲ erwarten, daß etwas Neues vorgetragen wird; endlich ist es nicht wahrscheinlich, daß Paulus die Aussprüche der Psalmisten und Propheten mit dem Titel des Gesetzes meint, da er

gewöhnlich zwischen den Theilen der heiligen Schrift genau unterscheidet und nur einmal (1 Kor. 14, 21) einen prophetischen Ausspruch auf das Gesetz zurückführt. Unter diesen Bedingungen bezeichnet der Finalsatz den neuen Gedanken, welcher schon S. 313 festgestellt ist, daß das Gesetz, weil es die Uebertretungen hervorruft, den fernern Zweck hat, die ganze Welt vor Gott straffällig zu machen. Als Erkenntnißgrund für diese Bestimmung des Gesetzes führt ferner Paulus an, daß das Gesetz für keinen Menschen die Rechtfertigung vermittelt, weil er zugleich weiß, daß es weiter die Bestimmung hat, Sündenerkenntniß zu erwecken. Also in diesen Sätzen sind die beiden specifischen Erkenntnisse des Paulus über das Gesetz ausgedrückt, welche sich ihm als Resultat seines christlichen Urtheils ergeben haben. Die Sätze aber, in welchen die dogmatischen Prämissen der orthodoxen Erlösungslehre auslaufen, sind gar nicht von ihm ausgesprochen. Vielmehr bestätigen es diese Sätze über die Bestimmung des mosaischen Gesetzes, daß die Formeln der doppelten Vergeltungslehre im zweiten Capitel von Paulus nur dialektisch angenommen sind, und daß er sie hier mit seinen christlichen Urtheilen über das Gesetz kategorisch verneint. Deshalb ist gar kein Grund zu vermuthen, daß Paulus die Vermittelung der Erlösung durch den Tod Christi nach jenen Prämissen aufgefaßt haben sollte. Paulus hat sich nicht der Schwachheit schuldig gemacht, die Erlösungsreligion in den Formen der Gesetzreligion darzustellen.

Diese Erörterungen sind geeignet, der auf allen Seiten geltenden Voraussetzung entgegenzuwirken, als ob ein synthetischer Lehrbegriff oder gar ein System des Paulus hergestellt werden könnte. Es hat sich eben erwiesen, daß das Schema der allgemeinen Weltordnung, in welche die alte Lehre von der Erlösung hineingezeichnet ist, durch die Anlage des Römerbriefes nicht bestätigt wird. Paulus ist nicht von einer feststehenden Vorstellung über das mosaische Gesetz zum Verständniß der Erlösung durch Christus fortgeschritten; sondern er versteht in allen Fällen die göttliche Bestimmung des mosaischen Gesetzes aus seiner Erfahrung von der Erlösung. Das ist das Verfahren, welches seiner christlichen Weltanschauung ziemt. Nun aber ist der vorliegende Complex der Vorstellungen des Paulus insbesondere dadurch bedingt, daß Paulus den Uebergang zum Christenthum vom Pharisäismus her gemacht hat, und dieses nicht ohne die inneren Schwierig-

keiten, welche dem Abstande zwischen Ausgangs- und Endpunkt entsprechen. Die abweichenden Urtheile über das Gesetz, in denen sich der christliche Apostel bewegt, beweisen es, wie individuell seine Ansichten auf diesem Gebiete sind. Dieser Umstand bestätigt die auch von Anderen geäußerte Ansicht, daß die Bekehrung des Paulus als der Schlüssel für seine Gedankenbildung überhaupt gebraucht werden müsse. Darunter verstehe ich nicht eine natürliche Erklärung der entscheidenden Offenbarung Christi in ihm, sondern die Vergleichung der oben analysirten Erfahrungen des Pharisäers an dem Gesetz mit der Thatsache, daß auf seine pharisäische Selbstzufriedenheit die moralische Zerrissenheit folgte, welche er in dem christlichen Glauben beendete, den er als den Glauben der von ihm bis dahin verfolgten Gemeinde kannte. Freilich wird man von diesem Standpunkt aus weniger sichere Ergebnisse des Verständnisses des Paulus erreichen, wenn man sich nicht auf Documente der vor Paulus bestehenden Auffassung des Christenthums stützt. Als solche gelten mir der Brief des Jakobus und der erste des Petrus. Ich bin auch der Meinung, daß die Versuche, den Paulus außer Zusammenhang mit jenen Documenten des von ihm vorgefundenen Christenthums zu verstehen, zu immer unrichtigeren Ergebnissen führen wird. Im Gegensatz zu diesem Verfahren habe ich die Uebereinstimmung zwischen Paulus und den Zeugen des vor ihm bestehenden Christenthums in der Deutung des Todesopfers Christi wie in dem Verständniß der praktischen Aufgabe von Gerechtigkeit und Heiligung nachgewiesen. Unter diesen Voraussetzungen soll der dazwischen tretende Begriff der Rechtfertigung im Glauben erklärt werden. Was nun denselben von vorn herein als etwas Eigenthümliches erscheinen läßt, ist, wie gezeigt worden ist, das Zugeständniß der formalen Richtigkeit der Ansicht der Gegner vom mosaischen Gesetz, welchem der Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben entgegengesetzt wird. Anstatt die pharisäische Combination zwischen Gerechtigkeit und Gesetz vom Standpunkte des Mosaismus und durch die Vergleichung mit der Gerechtigkeit der Psalmisten abzuweisen, läßt Paulus sie gerade als das richtige geschichtliche Verständniß des Mosaismus zu. Soweit erstreckt sich die Nachwirkung seines frühern Pharisäismus auf den christlichen Apostel; aber das ist eben nur eine theoretische Eigenthümlichkeit desselben. Aus der praktischen Ueberzeugung, daß diese gesetzliche Gerechtigkeit nichts mit dem Glauben gemein

hat, widerlegt er nicht nur deren Geltung in der christlichen Gemeinde, sondern verneint er überhaupt, daß der Pharisäismus Religion sei; er entfernt sich also nur um so weiter von demselben.

36. In demselben Maße aber entfernt sich auch die von Paulus gegen den Pharisäismus behauptete Beziehung der Gerechtigkeit auf den Glauben von dem herkömmlichen Begriffe derselben. In dem alttestamentlichen Begriff der Gerechtigkeit von Menschen, dessen Geltung oben auch für Paulus nachgewiesen wurde (S. 284), ist als Stoff die zusammenhängende sittengesetzliche Thätigkeit, als Form auf der Seite der Menschen die gläubige Gesinnung, auf der Seite Gottes das anerkennende Urtheil über den Werth des so bedingten Handelns gedacht. Der Gedanke von Gerechtigkeit, welchen Paulus den pharisäischen Judenchristen entgegensetzt, schließt nun jenen Stoff des sittengesetzlichen Handelns und was ihm von den Gegnern gleich gesetzt werden möchte, direct aus. Indem ferner dieses ausgeschlossene Moment der Ansicht der Gegner die Bedeutung des göttlichen Urtheils verkürzen, und dasselbe als abhängig von der selbständigen menschlichen Thätigkeit erscheinen lassen würde, so betont Paulus in seinem Begriff der Gerechtigkeit aus dem Glauben die Form des göttlichen Urtheils als das Entscheidende für den Begriff selbst. Kommt es nämlich im Allgemeinen darauf an, daß im Christenthum Gerechtigkeit von Gott her (δικαιοσύνη θεοῦ, ἐκ θεοῦ) gewirkt werde (2 Kor. 5, 21; Röm. 1, 17; 3, 21. 22; Phil. 3, 9), so erkennt Paulus, daß die Aufnahme des Stoffes der Gesetzwerke dieser Bestimmung widersprechen, und daß in diesem Falle der Mensch der Urheber eigener Gerechtigkeit sein würde (Röm. 10, 3; Phil. 3, 9). Unter dieser Voraussetzung aber wird die Untersuchung zwei Aufgaben zu lösen haben. Einmal muß erprobt werden, daß Paulus die in der christlichen Gemeinde zur Erscheinung kommende Gottesgerechtigkeit überall, wo er sie berührt, in der Form des göttlichen Urtheils und in nichts Anderem, namentlich nicht in der realen Veränderung der Einzelnen durch den heiligen Geist begründet denkt. Zweitens muß festgestellt werden, ob er einen dieser Form untergeordneten Stoff denkt. Denn es liegen Aussprüche vor, welche die Annahme begünstigen, daß Paulus als Stoff der durch Gottes Urtheil verliehenen Gerechtigkeit den Glauben setzt, welcher in der alttestamentlichen

Vorstellung unter der göttlichen Form des anerkennenden Urtheils die menschliche Form für die sittliche Handlungsweise bildet. Andere Aussprüche aber treten dieser Möglichkeit entgegen.

Es ist schon (S. 306) bemerkt worden, daß die Auffassung der Gottesgerechtigkeit unter der Bedingung des Glaubens als Wirkung göttlichen Urtheils im Allgemeinen sicher gestellt wird durch den parallel gehenden Gebrauch des Verbum δικαιοῦν nebst Ableitungen. Daß aber der vom Alten Testament her feststehende Sinn auch für diese Gruppe paulinischer Gedanken maßgebend ist, wird durch Erklärungen verbürgt, welche absichtlich und unwillkürlich den Sprachgebrauch begleiten. Abgesehen nämlich von der technischen Anwendung des Verbum, welche hier in Betracht kommt, ergiebt sich aus 1 Kor. 4, 4; Röm. 3, 4, daß δικαιοῦσθαι und κρίνεσθαι sich zu einander verhalten, wie Besonderes und Allgemeines. Innerhalb des Gedankenkreises, auf den es jetzt ankommt, ist einmal ἐγκαλεῖν, gerichtlich anklagen, dem δικαιοῦν, dann κατάκριμα dem δικαίωμα entgegengesetzt (Röm. 8, 33; 5, 16). Endlich tritt als Erklärung der Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως die Verbindung ein: λογίζεσθαι δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων (Röm. 4, 6. 11), und diesem Begriffe werden durch ein alttestamentliches Citat die Entlassung und die Nichtanrechnung der Sünden gleich gesetzt (V. 7. 8). Derselbe Fall liegt in der Rede des Paulus zu Antiochia vor, welche die Apostelgeschichte mittheilt (Act. 13, 38. 39). Hier tritt als Erklärung von ἄφεσις ἁμαρτιῶν die Formel δικαιωθῆναι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ein, und indem verneint wird, daß man die Freisprechung von den Sünden im mosaischen Gesetz, d. h. in dessen Opferinstitut erreichen konnte, wird diese Wirkung an Christus geknüpft.

Die Gerechtsprechung durch Gott also, welche in der Verkündigung des Apostels enthüllt wird und in der christlichen Gemeinde zur Erscheinung gebracht ist (Röm. 1, 17; 3, 21), wird unter folgenden Merkmalen dargestellt. Sie ist durch die Gnade Gottes begründet, Geschenk (Röm. 3, 24; 4, 16; 5, 15; Tit. 3, 7), indem eine Gerechtsprechung, welche sich auf Gesetzwerke oder Gerechtigkeitswerke beziehen würde (Röm. 4, 4; Tit. 3, 5), das entgegengesetzte Merkmal der Rechtsverpflichtung an sich tragen würde. Sie ist ferner bedingt durch den Glauben an Jesus (ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως, πίστει, ἐπὶ τῇ πίστει, Gal. 2, 16; 3, 8. 24; Röm. 3, 26. 28. 30; 5, 1; Phil. 3, 9). Die Bezie-

hung des subjectiven Glaubens auf jene Person erklärt es vorläufig, daß zugleich diese Person oder ihr Name als das objective Mittel mit der göttlichen Gerechtsprechung verbunden wird (Gal. 2, 17; 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 5, 21; Act. 13, 39), einmal sein Blut, d. h. sein Act des Sterbens unter dem Gesichtspunkte des Opfers (Röm. 5, 9). Die so bedingte und vermittelte Gerechtsprechung endlich bringt die Gläubigen in das gottgemäße Leben (Röm. 5, 18; 8, 10); eine Verbindung, welche durch den Gebrauch hervorgerufen wird, den Paulus von dem Satze des Habakuk (2, 4) macht. Diesen nämlich construirt er gegen den ursprünglichen Sinn, welchen der Verfasser des Hebräerbriefes innehält (S. 280), zu dem Gedanken, daß der aus Glauben Gerechte leben wird (Gal. 3, 11; Röm. 1, 17).

Der Zusammenhang dieser Merkmale ist aber so weit noch nicht vollkommen deutlich. Denn die Bedingtheit der Gerechtsprechung durch den Glauben an Jesus und die Vermittelung derselben durch seine Person können verschieden gedacht sein. Nun führt die Bezugnahme auf das Vorbild des Abraham und auf die Formel aus Gen. 15, 6 (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6) die Formulirung herbei λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην (Röm. 4, 5—9). Der Sinn des alttestamentlichen Zeugnisses ist der, daß der Glaube Abrahams an die göttliche Verheißung von Nachkommenschaft unter den Umständen, welche deren Erfüllung unwahrscheinlich machten, von Gott beurtheilt worden sei als die Ausführung des göttlichen Willens in allen Beziehungen. Denn in diesem Sinne wird Noah als gerecht bezeichnet (Gen. 6, 9) und nicht anders kann jene Formel in Ps. 106, 30. 31 verstanden werden, wo es von der Gewaltthat des Pinchas (Num. 25, 12. 13) heißt, daß sie ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Das Vertrauen auf Gott, welches Abraham übt, ist eine der activen Gerechtigkeit gleichwerthige Function; der quantitative Abstand zwischen jener und dieser Leistung wird für die Schätzung Gottes durch sein Urtheil aufgehoben. Nun trifft dieselbe Analogie auch in der Beschreibung des christlichen Glaubens durch Paulus ein. Im Gegensatze zum Bekennen (Röm. 10, 9) ist derselbe eine geistige Function; aus seinem Gegensatze zu εἶδος (2 Kor. 5, 7) ergiebt sich, daß er eine vom sinnlichen Augenschein unabhängige Gewißheit ist; aus seinem Gegensatze zum Zweifel (Röm. 4, 19. 20) folgt, daß er eine stetige Geistesthätigkeit in

derselben Richtung ist. Als solche kann er aber nur verstanden werden, wenn er nicht eine Art theoretischen Erkennens, sondern persönliche Ueberzeugung mit Einschluß des Gefühls von dem höchsten Werthe Gottes, also Vertrauen auf Gott in Hinsicht der von ihm verbürgten geistigen Güter ist. Ferner richtet sich der christliche Glaube auf das Evangelium, und auf denjenigen, welcher im Evangelium als der offenbare Träger der göttlichen Gnade bezeichnet wird, nämlich auf Christus (Gal. 2, 16. 20; 3, 22; Röm. 3, 22. 26; Kol. 2, 5; Phil. 3, 9). Die persönliche Aneignung des Evangeliums wird ferner wiederholt als Gehorsam gegen dasselbe oder gegen Christus dargestellt (2 Thess. 1, 8; 2 Kor. 10, 5; Röm. 10, 16; 15, 18; 16, 19). Also kann man nicht umhin anzunehmen, daß Paulus in der Formel ὑπακοὴ πίστεως (Röm. 1, 5) den Glauben als eine Art des Gehorsams bezeichnen will. Der Genitiv nämlich muß im Sinne der Apposition verstanden werden, da es unverständlich sein würde, eine subjective Function in die Abhängigkeit von einer andern zu stellen. Unter keiner andern Voraussetzung ist auch zu verstehen, daß der Glaube durch die Liebe wirksam wird (Gal. 5, 6). Es ist also der Gehorsam gemeint, welcher in specie der religiöse Glaube an Christus und an Gott ist, so wie Gott durch Christus sich offenbart. Man unterwirft sich im Glauben der Gnadenverfügung Gottes, welche durch Christus wirksam, welche durch dessen Auferweckung sicher gestellt worden ist (Röm. 4, 24; 1 Kor. 15, 14); als den Inhalt der von ihm verkündigten Gnadenverfügung bezeichnet eben Paulus die Mittheilung der Gerechtigkeit von Gott her (Röm. 1, 17).

Nun wäre es ja möglich, daß Paulus den Glauben an Christus, welcher als eine Art von Gehorsam gegen Gott die Analogie zu der activen Gerechtigkeit behauptet, als das Object der Gerechtsprechung durch Gott gedacht habe, so daß Gott die gewissermaßen unvollständige, aber im Princip richtig gestellte Willensrichtung als die in ihrer Art vollständig entfaltete sittliche Vollkommenheit beurtheilen würde. Denn darauf würde das Vorbild Abrahams, genau betrachtet, führen. Indessen ist dieses nicht die Meinung des Apostels. Denn Röm. 4, 9 wird die der Genesis entlehnte Formel eben nur auf Abraham bezogen; und obgleich sie vorher V. 5 als allgemeine Regel auch in der Beziehung auf die Christen eingeführt worden war, so wird die

Absicht des Paulus, sie für dieselben im directen Sinne geltend zu machen, durch die Umstände ausgeschlossen. Sie wird nämlich, so wie sie ausgesprochen ist, zu der Formel λογίζεσθαι δικαιοσύνην modificirt; dieser Gedanke aber wird durch das hinzugefügte Citat als die Nichtanrechnung der Sünden erläutert, welche schon vorher durch die Formel δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ in Aussicht genommen ist. Daraus ergiebt sich aber die Abweichung, daß Paulus für die Christen die göttliche Gerechtsprechung nicht als Urtheil über den Werth ihres Glaubens geltend machen will. Nun ist auch das Object, worauf sich der Glaube bezieht, in dem Falle Abrahams und in dem der Christen nur von einer beschränkten Vergleichbarkeit. Obgleich Paulus darauf ausgeht, auf diesem Punkte die möglichste Analogie zwischen beiden nachzuweisen, so gelingt ihm dieses nur in künstlicher Weise. Er erweitert das Vertrauen Abrahams auf die göttliche Verheißung von Nachkommenschaft unter den bekannten Umständen dahin, daß er an Gott als den Inhaber der Macht der Todtenerweckung geglaubt habe, da er und Sara ihrer Altersstufe gemäß so gut wie abgestorben waren; und er beschränkt den Glauben der Christen auf Gott als den Urheber der Auferweckung Christi, obwohl er sogleich hinzufügt, daß sein Sterben und seine Auferweckung die constitutive Beziehung auf Sündenvergebung oder Rechtfertigung behaupten. Dieses aber ist ein Umstand, welcher die Vergleichbarkeit des Glaubens Abrahams und des christlichen einschränkt. Durch den Inhalt des 4. Capitels des Römerbriefes ist also nichts weniger klar gestellt, als daß Paulus den Glauben an Christus als den Stoff oder das Object des göttlichen Urtheils der Rechtfertigung ansieht. Deshalb ist auch in der Formel, welche sonst, abgesehen von der Vergleichung mit Abraham üblich ist, regelmäßig der Glaube an Christus nur als die subjective Bedingung des göttlichen Urtheils durch die Präpositionen ἐκ und διά bezeichnet. Dieser Gedankenverbindung also ist der Satz übergeordnet, daß die Rechtfertigung von Gott her in Christus oder in dem Namen Christi erfolgt. Denn wegen dieser objectiven Vermittelung des göttlichen Urtheils ist die Geltung desselben für den Menschen daran geknüpft, daß sie durch den Glauben sich der Person Christus unterordnen. Nun hat jene Formel δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ (Gal. 2, 17), in der Zusammenfassung mit λογίζεσθαι δικαιοσύνην (Röm. 4, 11), der lutherischen und

reformirten Theologie den Anlaß zu der Wendung gegeben, daß die Gerechtigkeit Christi der Stoff sei, über welchen das göttliche Urtheil in der Art ergehe, daß es dieselbe als Werthprädicat auf den Glauben der Menschen bezieht. Die Gerechtigkeit Christi werde dem Sünder unter der Bedingung seines Glaubens durch göttliches Urtheil angerechnet oder geschenkt. Indessen ist diese Combination durch den Sprachgebrauch des Paulus weder direct oder indirect sicher gestellt. Denn Röm. 5, 16. 18 bezeichnet δικαίωμα beidemale den Urtheilsspruch Gottes, der an der Gnadenoffenbarung Christi haftet, ohne daß die genauere Art dieser Verbindung angedeutet würde.

Wird endlich die Vermittelung der göttlichen Gerechtsprechung durch Christus speciell an den Opferwerth seines Todes geknüpft (Röm. 5, 9), so dient zur Feststellung der Ansicht des Paulus nichts mehr als der Sinn, welcher aus der Stelle Röm. 3, 24—26 sich ergeben hat, und welcher durch die Ausführung in Cap. 5, 15—19 controllirt wird (S. 173. 240). Die öffentliche Ausstellung Christi am Kreuz, in welcher Paulus das Zusammenwirken der Merkmale erkennt, unter denen Christus der Träger der göttlichen Gnadengerechtigkeit und zugleich vollkommenes Sündopfer ist, vermittelt und verbürgt die Wirkung der Gnade Gottes zur Gerechtsprechung der an Christus Glaubenden, als das zweckmäßige Mittel nach der Analogie der Bedingungen des alttestamentlichen Sündopfers. Deshalb „sind wir gerecht gesprochen in dem Opferblut Christi". Durch die Uebertretung Adams sind gemäß einem verdammenden Urtheil Gottes alle natürlichen Nachkommen desselben dem Tode verfallen, und, sofern der Tod das Kennzeichen des Sündenstandes ist, sind sie durch den Act des Ungehorsams Adams als Sünder für das Urtheil Gottes hingestellt, auch wenn beim Mangel des Gesetzes in der Epoche vor Mose ihre Sünde nicht die Form der Uebertretung wie bei dem Stammvater hat. Im Gegensatz dazu haftet an dem Gehorsam Christi, welcher den Werth seiner Aufopferung im Tode ausmacht, aber auch in ihm den Träger der Gnade Gottes erkennen läßt, das δικαίωμα, das Urtheil, durch welches Gott Viele gerecht spricht, so daß sie in Leben versetzt und dadurch zugleich dem Tode entzogen werden. In dem abschließenden Satz: οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί (V. 19), ist ausdrücklich wieder das göttliche

Urtheil als der Grund des Vorganges vorbehalten (Jak. 4, 4). Das Futurum in dem vorliegenden Satze aber weist auf nichts weniger als auf den Moment des Weltgerichtes, sondern drückt aus, daß die Analogie dieses Satzes mit der vorangeschickten Behauptung zugleich den Sinn einer richtigen Folgerung aus derselben hat. Dieser Gebrauch des Futurum erscheint im Briefe an die Römer nicht nur in der folgernden Frage τί οὖν ἐροῦμεν; und ähnlichen Formeln (3, 5; 4, 1; 6, 15; 8, 31; 9, 19. 20; 11, 19); sondern auch in analogen Verbindungen, deren blos logischer Werth aus dem Zusammenhange erhellt, welcher die real futurische Beziehung ausschließt (3, 30; 6, 5. 8; 10, 14. 15). Paulus also spricht in dem Schlußsatze 5, 19 als gegenwärtige Thatsache aus, daß in dem Gehorsam Christi, welcher in seinem Todesopfer culminirt und seinem Sterben den Opferwerth verleiht, in welchem zugleich die Gnade Gottes immanent ist, das Urtheil Gottes wirksam ist, durch welches die an Christus Glaubenden als Gerechte eingesetzt werden. Dieser Satz ist ebenso gebildet wie der entsprechende Vordersatz über Adam: durch Vermittelung des Ungehorsams des ersten Menschen sind dessen Nachkommen, indem der Tod über sie verhängt wurde, als Sünder dargestellt worden. Sie sind nämlich im eigentlichen Sinne, d. h. durch eigene That nicht Sünder. Indem aber der Tod über sie verhängt wurde, der regelmäßig das Kennzeichen vorhandener Sünde ist, so hat Gott die Menschen, welche im activen Sinne nicht Sünder waren, durch ihre Unterwerfung unter den Tod als Sünder dargestellt. Bei diesem wie dem analogen Gedanken des Nachsatzes von V. 19 hat man nur noch eine Beziehung zu ergänzen. Das κατασταθῆναι erfolgt in beiden Fällen durch das Urtheil Gottes, aber auch für das Urtheil Gottes. Die Genossen Christi, welche Gott durch dessen Vermittelung gerecht spricht, sind nach dem Urtheil keines andern Subjects gerecht. Darauf kommt es aber auch nicht an. Denn auch für den Vordersatz gilt die gleiche Bedingung. Die Menschen, welche nur wegen ihrer Abstammung von Adam, ohne eigene Verschuldung dem Verhängniß des Todes durch Gott unterliegen, welches eigentlich nur der activen Sünde gilt, werden dadurch von Gott für sein eigenes Urtheil als Sünder hingestellt, obgleich kein anderer sie dafür erkennen wird.

Mit dem Inhalt des soweit festgestellten Begriffes der Ge-

rechtigkeit aus dem Glauben sind noch die Heilswirkungen zu vergleichen, welche die anderen Schriftsteller des Neuen Testaments an die Vorstellung vom Opfertode Christi knüpfen; denn es hat sich (S. 214) ergeben, daß auf diesem Gebiete die Aussprüche des Paulus, mit Ausnahme des Briefes an die Epheser, in einem weniger nahen Verhältnisse zu dem alttestamentlichen Begriffe vom Opfer stehen, als die der Anderen. Der Maßstab für diesen Abstand ist auch seitdem klar geworden; er liegt darin, daß Paulus in dem Begriffe der Gerechtsprechung, den er mit dem Opferwerthe Christi in Verbindung setzt, sich dem pharisäischen Sprachgebrauch anbequemt hat, welcher die im alten Testament abgestuften Ordnungen des religiösen Lebens in einander schiebt. Wären nun nicht für Paulus die Begriffe des Gerechtsprechens und der Sündenvergebung synonym, so würde eine Ausgleichung zwischen ihm und den Anderen in der Auffassung der Heilswirkungen des Opfertodes Christi nicht erreicht worden sein. Dieselbe besteht in dem Ergebniß, daß die Anderen vorherrschend die allgemeine Wirkung des Opfers als der „Hinzuführung zu Gott" auch an das Opfer Christi knüpfen, Paulus hingegen die besondere Wirkung des Sündopfers, die Nichtanrechnung der Sünden, bei der durch das Opfer Christi vermittelten Verbindung der Gemeinde mit Gott vergegenwärtigt. Der Hebräerbrief, welcher beide Betrachtungsweisen neben einander darbietet, macht es deutlich, daß die Specialität der Sündenvergebung oder Gerechtsprechung im Sinne des Paulus sich der allgemeinen Wirkung der Hinzuführung zu Gott unterordnet, wenn vorausgesetzt werden darf, daß Paulus nicht aller Fühlung mit der alttestamentlichen Opferidee entbehrt. Aber eben diese Voraussetzung muß gerade an dem Verständniß des Begriffs der Gerechtsprechung erprobt werden, der nicht in dem alttestamentlichen Begriff vom Opfer begründet und in dem verwandten Sprachgebrauch nicht heimisch ist.

Ich kann mich nicht auf den Epheserbrief berufen, um zu beweisen, daß die Opferwirkung der Hinzuführung zu Gott dem Paulus nicht unbekannt war (2, 18). Denn der Brief verräth auch in der Hinsicht eine Abweichung von dem Sprachgebrauche des Paulus, daß in ihm anstatt δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in gleichem Sinne der Satz eintritt: τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως — οὐκ ἐξ ἔργων (2, 8. 9). Der Brief dient

also nicht dazu, um die Vermittelung zwischen den Begriffen der Hinzuführung zu Gott und der Gerechtsprechung als Wirkungen des Opfers Christi nachzuweisen. Vielmehr ist zu erwägen, unter welcher Bedingung überhaupt jene allgemeine Wirkung des Opfers im alttestamentlichen Sinne vorgestellt werden konnte. Die priesterlichen Handlungen, durch welche die Gaben vor das Angesicht Gottes gebracht wurden, hatten ihren Werth durch die amtliche Auszeichnung der Priester, durch die Fehllosigkeit der Gaben, durch die Correctheit der Verrichtungen. Aber diese Werthbestimmungen galten nach Maßgabe der Privilegirung der Priesterfamilie durch Gott und nach Maßgabe göttlicher Vorschriften, im letzten Grunde gemäß der Bundesgnade Gottes gegen das von ihm erwählte Volk. Alle die priesterlichen Handlungen also, durch welche die Gaben in die Nähe Gottes gebracht, und zugleich in symbolischer Weise auch die Personen, für welche das Opfer erfolgt, vor das Angesicht Gottes gestellt werden, haben ihren Abschluß in der Voraussetzung, daß Gott unter diesen Bedingungen sich die menschlichen Bundesgenossen will nahe kommen lassen. Der göttliche Segen, welcher den gesetzmäßigen Opferhandlungen entspricht, ist also nicht die Wirkung dieser Ursachen, sondern ist unter der Bedingung der vorgeschriebenen Handlungen in der allgemeinen Gnade Gottes gegen das Bundesvolk begründet, welche diese Bedingungen vorschreibt, um sich im einzelnen Fall zu bewähren. Die Opferhandlungen verändern diejenigen, für welche sie ausgeübt werden, weder materiell noch moralisch, sondern sie dienen nur dazu, die bestimmungsmäßige Nähe des Eigenthums Gottes in jedem einzelnen Falle zu verwirklichen. Der eigentliche Grund dieses im einzelnen Falle erreichten Erfolges ist aber immer der allgemeine Wille Gottes, daß das israelitische Volk sein Eigenthum sei; denn derselbe ist auch der Grund der Vorschriften, durch deren Ausführung im Opfer die Bundesgenossen in die Nähe Gottes gestellt werden. Nun ist das synthetische Urtheil die Form jedes Willensactes, also auch die Form jedes schöpferischen Willensactes Gottes. Die Wirkung der gesetzlichen Opfer zur Hinzuführung der Bundesgenossen zu Gott wird also richtig nur vorgestellt in der Beziehung des göttlichen Urtheils, daß die Israeliten sein Eigenthum sein sollen, auf den einzelnen Fall, in welchem geopfert wird. Dieses Urtheil als Grund der gesammten Gesetzgebung ist auch die werthgebende Form für die

priesterlichen Handlungen, welche dem Gesetze gemäß die Geltung dieses Urtheils für den einzelnen Fall erstreben.

Demgemäß steht die Gedankenbildung des Paulus, welche untersucht wird, keineswegs in einem Mißverständniß zum Typus der alttestamentlichen Opferidee. Es ist vielmehr in der vollständigsten Analogie zu derselben, daß die Gnadengerechtigkeit Gottes unter der Bedingung des vollendeten Sündopfers Christi sich in dem Urtheile wirksam erweist, daß die an Christus glaubende Gemeinde für Gott gerecht ist, oder daß deren Sünden vergeben sind und kein Hinderniß der von Gott durch Christus beabsichtigten Gemeinschaft bilden. Eine Schwierigkeit für das Verständniß dieses Gedankens wird immer nur theils dadurch hervorgerufen, daß man diesen Begriff der „Rechtheit für Gott" nicht unterscheidet von der selbst erworbenen moralischen Qualität, theils dadurch, daß man jenes Prädicat ursprünglich auf den einzelnen Gläubigen als solchen bezogen denkt. Diese Auffassung ist schon (S. 160) als unberechtigt zurückgewiesen worden. Gegen die Vermischung der beiden gleichnamigen Begriffe von Gerechtigkeit ist durch das jetzt ermittelte Ergebniß zu entscheiden, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben nichts mehr und nichts weniger als ein Verhältniß der Congruenz der Christen zu Gott bedeutet, welches, weil es auf dem Urtheil Gottes beruht, einen wirklichen Werth in sich schließt, der allem Werthe des Glaubens oder des zugleich gewirkten gottgemäßen Lebens vorausgeht und denselben erst möglich macht. Bestimmungsmäßig zieht die Gerechtsprechung in den Sündern, die durch ihren Glauben zu der Gemeinde Christi gehören, das Leben nach sich, diejenige dem lebendigen Gott analoge Qualität, durch welche der Unterschied der Gläubigen gegen das vorher waltende Todesverhängniß entschieden ist (Röm. 8, 10); aber der Gedanke, daß die Gemeinde der Gläubigen im Namen Christi Gott recht ist, schließt das Merkmal einer effectiven sittlichen Veränderung der Einzelnen als solcher nicht in sich. Jener Gedanke ist jedoch ohne diese Zuthat in sich widerspruchlos, als Ausdruck einer Willensbestimmung Gottes. Nun beweist dieser Zusammenhang der Gedankenbildung des Paulus, daß er sich mit derselben von den übrigen Schriftstellern des Neuen Testaments sachlich keineswegs entfernt. Denn die Hinzuführung zu Gott, die Heiligung, die Reinigung des Gewissens, die Erwerbung zum Eigenthume, welche als Wirkungen des

Opfers Christi ausgesprochen werden, bedeuten sämmtlich nichts Anderes als die Begründung eines congruenten Verhältnisses der Sünder in der Gemeinde Christi zu Gott. Ja der Hebräerbrief bietet in einer Hinsicht eine specielle Parallele dazu, daß Paulus den sonst sehr reell gemeinten Begriff der Gerechtigkeit, den er ja übrigens festhält, daneben in jene ideelle Bedeutung umgeprägt hat. Denn einerseits setzt der Begriff τελειοῦν die active sittliche Vollkommenheit voraus, und bedeutet unter dieser Voraussetzung die Verleihung der Weltstellung, welche dieser Vollkommenheit entspricht (Hebr. 11, 40; 12, 23; 2, 10; 5, 9; 7, 28). gerade so wie der ursprüngliche Gebrauch von δικαιοῦν (S. 285) gemeint ist; daneben aber wird die Wirkung des τελειοῦν, indem sie von den alttestamentlichen Opfern verneint wird, an das Opfer Christi geknüpft (7, 19; 9, 9; 10, 1. 14), in keinem andern Sinne als dem der ideellen Congruenz mit Gott, welche zugleich mit ἁγιάζειν ausgedrückt ist (S. 216).

Die Vergleichung der paulinischen Idee von der Rechtfertigung durch Christi Opfer unter der Bedingung des Glaubens mit dem Anschauungskreis des Petrus und des Hebräerbriefes führt allerdings in Einer Beziehung zur Feststellung eines eigenthümlichen Abstandes. Durch die Ausgestaltung jener Idee hat Paulus den Schwerpunkt der christlichen Gesammtanschauung verschoben. Jene beiden Apostel nämlich entwerfen den Zusammenhang des heilsmäßigen Lebens in demselben Schema der Hoffnung, in welchem sich die Frömmigkeit der Psalmisten zur Darstellung bringt. Sofern sich dieselben in der Gegenwart durch die Verfolgungen und Leiden gehemmt und zum Zweifel an Gottes Fürsorge versucht finden, so suchen sie die günstige Entscheidung über ihre Gerechtigkeit und die Befreiung von den Uebeln in der Zukunft. Ihr gegenwärtiger Glaube an den Gott ihres Heiles spitzt sich immer zu der Hoffnung auf ihn, auf die von ihm erst zu erwartende Hilfe zu (1 Petr. 3, 5). Demgemäß erkennt auch Petrus den religiösen Lebenszustand, der durch die Auferweckung Christi hervorgerufen ist, in der Hoffnung auf die himmlische Heilsvollendung (1, 3. 4), als der Hoffnung auf Gott (1, 21), der dieselbe vollziehen wird. Aber weil die Hoffnung auch das gegenwärtige religiöse Verhalten beherrscht, und weil umgekehrt das Vertrauen auf Gott sich schon in der Gegenwart bewähren muß, wenn es mit Recht in die Zukunft reicht, so kommt

auch die πίστις in Betracht, als die Function, durch welche man in der Bestimmung zum himmlischen Heil bewahrt, welche in dieser Beziehung durch die Verfolgungen erprobt wird, in welcher man der überwältigenden Macht derselben Widerstand leistet (1, 5. 7. 9; 5, 8. 9). Dieses gegenwärtige Vertrauen gilt dem Gott, den man als Vater anruft (1, 17. 21); als solchen aber hat Gott sich bewährt, indem er durch Christus die Erwählten berufen und erlöst hat (1, 15. 18. 19), so daß sie darum auf Gott vertrauen, wie sie wegen der Auferweckung Christi auf Gott hoffen (1, 21). Allerdings wird in diesem Zusammenhange nicht die Formel des Glaubens an Christus oder des Vertrauens auf seinen Opfertod gebildet; auf ihn reflectirt Petrus erst, sofern der auferweckte Christus die Bürgschaft der Heilsvollendung als der zukünftige Helfer auf sich nimmt (1, 7. 8. 13). Allein die Prämissen zu der von Paulus vollzogenen Combination sind in dieser Gedankenreihe des Petrus enthalten. In der Combination des Paulus ist jedoch der Schwerpunkt der Anschauung vom Christenthum aus der Zukunft in die Vergangenheit verlegt; dieses war nöthig, weil die pharisäische Verfälschung des Christenthums, welche dem Paulus entgegentrat, sich für eine Verstärkung der Hoffnung auf das zukünftige Heil ausgab (Act. 15, 1). Derselben konnte nur dadurch vorgebeugt werden, daß die Gründung der christlichen Gemeinde so gedeutet wurde, daß sie die pharisäische Gesetzerfüllung ausschließt. In diesem Sinne wird das Vertrauen auf Gott im Allgemeinen zu dem Glauben an die Gnade desselben zugespitzt, welche in der Person Christi wirksam, insbesondere die Bedeutung seines Opfertodes beherrscht, und schon deswegen als Glaube an Christus selbst vorgestellt werden konnte. Davon wird dann durch Paulus die Hoffnung abhängig gemacht.

Der Hebräerbrief gehört im Allgemeinen auf die Seite des Petrus, da er ebenfalls die Hoffnung als das Ganze der christlichen Religion darstellt (3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23). Aber da er die Auferweckung Christi in dessen Opfer einschließt, durch welches der neue Bund gestiftet ist, so nähert er sich in demselben Maße dem Paulus, als er hierin von Petrus abweicht. Nun gilt für die Anschauungsweise dieses Briefes dasselbe, was bei Petrus sich ergab, daß die zukünftige Heilsvollendung sich auf die Gegenwart reflectirt; die Christen schmecken schon

jetzt die zukünftige Heilsgabe (6, 4), und das geschieht durch den Glauben, das Vertrauen auf Gott (6, 1), welches die gegenwärtige Gewißheit der gehofften Güter ist (11, 1). Deshalb ist der Glaube ebenso gut wie die Hoffnung die Function des Zutrittes zu Gott (10, 22 vgl. 7, 19), und auch die Aufrechterhaltung des Glaubens führt zur Aneignung der verheißenen Heilsvollendung (6, 12; 4, 3; 12, 2). Nun hat aber der Glaube noch einen weitern Spielraum als den der gegenwärtigen Gewißheit der verheißenen und gehofften Güter; er ist die unmittelbare Ueberführung von den nicht sinnenfälligen Zusammenhängen des göttlichen Wirkens, und zwar im weitesten Umfange. Namentlich wird die Weltschöpfung und die Vergeltung, d. h. die Weltleitung durch Gott als Object des Glaubens angeführt, und alle Proben des Glaubens der Frommen im Alten Testament ordnen sich diesem Gesichtspunkt unter. Sollte nun der Verfasser des Briefes Auskunft darüber geben, unter welcher subjectiven Bedingung wir durch das Opfer Christi geheiligt und vollendet seien, so könnte er nichts Anderes in Betracht ziehen als das Vertrauen auf Gott, welcher die unsichtbaren Beziehungen der sinnenfälligen Erscheinungen des Todes Christi so geordnet hat, daß die Gemeinde sich deshalb in dem neuen Bunde mit ihm befindet. Also auch dieses Document des im Allgemeinen vorpaulinischen Christenthums bietet die Prämissen zu dem Gedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben. So individuell auch das Gepräge dieser Combination ist, so sehr die unübertragbaren Erfahrungen des Paulus in seinem Umschwunge vom Pharisäismus zum Christenthum und sein Kampf gegen die falschen Brüder dazu mitgewirkt haben, daß er diese Formel als den Ausdruck des allgemeinen Evangeliums gebildet hat, so ist er doch dabei in der richtigen Consequenz zu dem verfahren, was in der gemeinsamen Beurtheilung des Todes Christi als des vollendeten Opfers angelegt war. Die Individualität seiner Lehrbildung steht also nicht abseits von dem Christenthum der anderen Männer des Neuen Testaments, sondern entwickelt dasselbe zu dem Ausdruck, welcher nothwendig wurde, um dem specifischen Fehler der sittlichen Religion, den Jesus bekämpft hatte, die Möglichkeit der Geltung in der christlichen Gemeinde abzuschneiden (S. 307).

Unter den bisher nicht speciell beachteten Stellen Paulinischer Briefe, in denen die Rechtfertigung aus dem Glauben oder in

Christus berührt wird, ist die Mehrzahl kaum Mißdeutungen ausgesetzt. Gal. 2, 16. 17 wird die Rechtfertigung in Christus als der Zweck des Glaubensentschlusses oder eines darin ausgedrückten Strebens dargestellt, von dem Standpunkte aus, daß Paulus zu der schon auf die Rechtfertigung gegründeten Gemeinde der Gläubigen hinzugetreten ist. 2 Kor. 5, 21 empfängt die Gemeinde das Prädicat Gottesgerechtigkeit auf Grund dessen, daß Christus in seinem Sterben zum Sünder gemacht ist. Es ist oben (S. 175) erörtert worden, daß dieser Zusammenhang die Ergänzung durch die Opferidee erfordert, um verständlich zu sein. Im Römerbrief sind die Beziehungen des Begriffs in Cap. 8, 33; 9, 30. 31; 10, 3—10 klar. Die aoristische Form des Satzes 8, 30 und alle umgebenden Aoriste setzen auch die bezeichneten Wirkungen Gottes nicht in die Vergangenheit (denn dem widerstrebt die nothwendige Beziehung von ἐδόξασε auf die Zukunft), sondern setzen sie aus jeder besondern Zeitdimension heraus. Diese Aoriste entsprechen dem hebräischen Perfectum, welches den Verbalbegriff ohne unterschiedene Zeitbeziehung darstellt. Cap. 8, 10 fordert der parallele Bau der Sätze, daß δικαιοσύνη, auch ohne den Zusatz τοῦ θεοῦ als die Gerechtsprechung verstanden werde; dasselbe folgt 5, 21 aus der vorangeschickten Gedankenreihe. Cap. 3, 30 steht das Verbum δικαιοῦν mit Rücksicht auf die gegenwärtig in der Gemeinde vorliegende Erfahrung, und nur deshalb im Futurum, um die Gerechtsprechung von Heiden wie Juden als Folgerung aus der Einheit Gottes erscheinen zu lassen (S. 328). Jedoch bietet 1 Kor. 6, 11 Schwierigkeiten dar. Unbegreiflich freilich ist, wie man ἐδικαιώθητε hier von der Verleihung der sittlichen Gerechtigkeit verstehen soll. Das Verbum kommt niemals in diesem Sinne vor, und eine Aussage dieses Inhaltes würde einen wunderlichen Widerspruch gegen das kurz vorhergehende Urtheil (V. 8) bilden, daß die angeredeten Personen Unrecht begehen. Die Verbindung ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ist in Uebereinstimmung mit Gal. 2, 17; 2 Kor. 5, 21; Röm. 5, 9 davon zu verstehen, daß die Leser durch Christus, an den sie glauben, in das rechte Verhältniß zu Gott versetzt sind, welches sie zum Guten verpflichtet und so von der ehemaligen Lasterhaftigkeit unterscheidet. Allein nun ist noch hinzugefügt: καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Auch diese Artbestimmung auf das Wort ἐδικαιώθητε zu beziehen, nimmt Hofmann mit Recht Anstand;

denn dieses mag den Vertretern des römischen Lehrbegriffs passend erscheinen, es hat aber keine Analogie in dem Paulinischem Sprachgebrauch. Indessen wird durch den Vorschlag Hofmann's, die beiden Modalbestimmungen von V. 11 abzutrennen, und sie mit πάντα μοι ἔξεστιν in V. 12 zu verbinden, dem Paulus ein directer Verstoß gegen die Logik untergeschoben. Sollte Paulus wirklich der von ihm gerügten Ungerechtigkeit der Leser den Satz gegenübergestellt haben: Im Namen Christi und im heiligen Geiste steht mir alles frei, — so hätte er hiemit schon den Maßstab für die Beschränkung der Freiheit des Handelns bemerklich gemacht, und durfte dann nicht fortfahren: aber nicht alles ist zweckmäßig und: aber ich soll meine Selbständigkeit nicht einbüßen. Vielmehr müßten diese Gedanken als Folgerungen angeknüpft worden sein: deshalb steht mir nicht frei, was nicht gemeinnützig ist, und was die Selbständigkeit meines Charakters bedroht. Hat Paulus nicht, wie es ihm von Hofmann zugetraut wird, direct unlogische Satzverbindungen gebildet, so hat er die beiden Modalbestimmungen nicht zu dem folgenden Satze construirt. Die Schwierigkeit in V. 11 kann aber nicht beseitigt werden ohne die Annahme einer durch die rhetorischen Umstände des Satzes herbeigeführten Ungenauigkeit in der Wortstellung. Die drei auf einander folgenden Verba, welche durch die dreimalige Wiederholung von ἀλλά einen starken Nachdruck empfangen, bezeichnen im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden solche Eigenschaften der Christen, an welchen erkannt wird, daß dieselben bestimmungsmäßig nicht mehr in lasterhafter Willensrichtung begriffen sind. Abgesehen von den Modalbestimmungen sind nun die drei Verba so geordnet, daß vom Nähern zum Entferntern aufgestiegen wird. Denn die symbolische Abwaschung der Sünden im Acte der Taufe (Act. 22, 16) setzt die Heiligung, d. h. die effective Einreihung in die Gemeinde als Act Gottes, dieser die Gerechtsprechung in dem göttlichen Acte der Gründung der Gemeinde voraus. Der rhetorische Schwung dieser drei Sätze erforderte nun einen die Stimmung fixirenden Abschluß, um so mehr, wenn auf ein neues Thema übergegangen werden sollte. In diesem Sinne hat Paulus den Gedanken durch Hinzufügung der beiden Modalbestimmungen rhythmisch ausklingen lassen. Wenn nun die zweite derselben zwar nicht zum letzten, aber gerade zu dem vorletzten Verbum sachgemäß paßt, so ist die logisch ungenaue Stellung

derselben aus einem nachträglichen Entschluß des Paulus zu erklären, auch den Begriff der passiven Heiligung in seiner Art vollständig zu bezeichnen. Hierin bietet der vorliegende Satz einen Fall von Chiasmus dar, mit welchem im Briefe an Philemon V. 5 zu vergleichen ist[1]). Demgemäß wird der Gedanke der Gerechtsprechung durch das letzte Glied des Satzes gar nicht afficirt.

Endlich wird eine Mißdeutung dieses Begriffes durch die Satzstellung im Briefe an Titus 3, 4—7 hervorgerufen. Zunächst schließt diese Stelle keine Anspielung auf den Ritus der christlichen Wassertaufe in sich, deutet also dieselbe auch nicht auf die Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes. Bei dem Märtyrer Justinus heißt zwar λουτρόν das, was im N. T. βαπτισμός genannt wird; aber παλιγγενεσία bezeichnet nicht die active Erneuerung oder die passive Wiedergeburt des Einzelnen, sondern den erneuerten Gesammtzustand der Welt (Mt. 19, 28); und das Bad, welches dazu gehört, ist ebenso wie Joh. 3, 5 eine Anspielung auf Ezechiel 36, 27—36. Während nun der Prophet die Wiederherstellung der Israeliten darauf begründet, daß Gott reines Wasser über sie sprengt, ihnen einen neuen Geist verleiht, endlich seinen göttlichen Geist in ihre Brust giebt, so sind in der vorliegenden Stelle diese drei Acte in zwei Mittel der Rettung durch Gott zusammengezogen, die Waschung, welche zum neuen Lebenszustand gehört, und die Erneuerung durch den heiligen Geist. Indem für den letztern das solenne Prädicat der Ausgießung durch den Retter Jesus Christus nach Joel 3, 1 hinzugefügt wird, so ist deutlich, daß die beiden neben einander ausgesprochenen Mittel als Bild und als Sache identisch sind. Die Rettung in den neuen Gesammtlebenszustand, welchen Ezechiel in Aussicht gestellt hat, ist gemäß der Barmherzigkeit Gottes erfolgt, und zwar in der Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes durch Jesus Christus, welcher sich darin als den Retter bewährt hat. Für die Erklärung des angefügten Finalsatzes kommt es nun darauf an zu entscheiden, ob ἵνα κληρονόμοι γενώμεθα sachlich über den Umkreis der vorher bezeichneten Rettungsthat hinausliegt oder nicht. Im erstern Falle würde das Participium δικαιωθέντες

1) Derselbe Antrieb, welcher dieser Figur zu Grunde liegt, ist wirksam, wenn auf eine adversative Satzverbindung ein Grund für das erste Glied derselben folgt, wie 1 Kor. 1, 18. 19; 2, 14—16.

τῇ ἐκείνου χάριτι mit dem Satze ἐξέχεεν sich sachlich decken. Wenn aber γενώμεθα κληρονόμοι sich mit ἐξέχεεν sachlich deckt und nur formell über diesen Gedanken fortschreitet, so ist mit δικαιωθέντες etwas nachgeholt, was sachlich vor ἐξέχεεν stattgefunden hat. Nun ist durch den gesammten Sprachgebrauch das Vorurtheil begründet, daß die Gerechtsprechung durch die Gnade Christi nicht identisch ist mit der Mittheilung des heiligen Geistes durch denselben. Andererseits ist in den alttestamentlichen Verhältnissen, welche hier als Vorbild dienen, die Rettung des Volkes aus Aegypten und seine Einsetzung in das Erbland in der göttlichen Absicht identisch. Wenn die vorliegende Stelle hienach beurtheilt wird, so muß die barmherzige Rettung durch die Mittheilung des heiligen Geistes und der daran geknüpfte Zweck der Einsetzung in den Erbbesitz in einer directen Continuität gedacht sein, welche durch keine Angabe eines neuen Mittels unterbrochen wird. Denn die Einsetzung in den Erbbesitz ist nur die positive Vollendung der Rettung, sei es aus Aegypten, sei es hier aus dem Sündenstande. Besteht aber die Rettung aus dem Sündenstande in der Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes, so ist durch die parallelen Aussprüche des Paulus entschieden, daß die Eigenschaft des Erben mit der Gotteskindschaft gleichgeltend ist, diese aber mit dem Besitze des göttlichen Geistes zusammentrifft (Gal. 4, 6. 7; Röm. 8, 14—17). Also ist auch in dem vorliegenden Satze die Einsetzung in die Eigenschaft des Erben und die Ausgießung des heiligen Geistes durch Christus nur als formell verschieden gedacht, sachlich aber zusammengefaßt. Endlich ist die Stellung der Geretteten als Erben an dem Merkmal der Hoffnung des ewigen Lebens erkennbar, weil auch der Rettungsstand in dem Besitze dieser Hoffnung besteht (Röm. 8, 24), und weil die noch so werthvolle Qualität des von der Sünde frei gestellten Lebens der Erben im christlichen Sinne ihre Vollendung in der Zukunft erwartet (8, 17). Also liegt der Inhalt des Finalsatzes nur formell über die Ausgießung des Geistes auf die Gemeinde durch Christus hinaus; sachlich ist die Einsetzung der Christen als Erben, unter dem Merkmal der Hoffnung auf das ewige Leben, mit jenem Acte identisch. Hiedurch ist bewiesen, daß δικαιωθέντες eine Wirkung Christi bezeichnet, welche der von ihm vermittelten Ausgießung des heiligen Geistes vorhergeht. Das Verhältniß zwischen denselben ist demjenigen gleich,

welches 1 Kor. 6, 11 zwischen ἐδικαιώθητε und ἡγιάσθητε obwaltet.

37. Paulus versteht unter der Rechtfertigung aus dem Glauben das Grundverhältniß, in welches Sünder in der christlichen Gemeinde zu Gott gesetzt sind. Dieselbe ist gemäß der Gnade und Gerechtigkeit Gottes durch die Vermittelung des im Todesopfer vollendeten Gehorsams Christi in diesem Verhältnisse gegründet worden, und wird in demselben erhalten durch die Kraft seines aus dem Tode wiederhergestellten Lebens. Denn wo wäre die Glaubensgerechtigkeit in die Erscheinung getreten (πεφανέρωται Röm. 3, 21), wenn nicht in dem Bestehen der christlichen Gemeinde? Die Rechtfertigung ist gleichbedeutend mit Sündenvergebung, indem die Sünden des frühern Lebenszustandes von Gott nicht mehr als Hinderniß der jetzt obwaltenden Congruenz der Gemeinde beurtheilt werden, welche durch sein Urtheil eben in der Vermittelung durch Christus festgestellt ist. Um nun die Folgerungen zu verstehen, welche im Briefe an die Römer an jenen Gedankenkreis angeknüpft werden, muß man einen Eindruck davon haben, daß die gesammte Erörterung des Gegenstandes von der höchsten religiösen Begeisterung getragen ist. Natürlich sind die Ausleger des Briefes durch ihre pflichtmäßige Sorge um das Verständniß der einzelnen Sätze und Wörter nicht immer geeignet, auch den Sinn für jene Eigenthümlichkeit der Schrift zu wecken oder wach zu erhalten; und die dogmatische und polemische Benutzung derselben, an welche wir Evangelischen von Jugend auf gewöhnt werden, ist der directe Anlaß dazu, die Aufmerksamkeit auf den individuellen Charakter dieses Briefes zu ersticken. Wem es jedoch gelingt, bei der Lesung desselben sich der Decke zu erledigen, welche aus verkehrten Ansprüchen und schlechter Gewohnheit gewoben, über unsere Augen gelegt wird, der muß erkennen, daß der Gedankengang des Apostels vielmehr prophetisch und dithyrambisch, als demonstrativ und lehrhaft ist. Man lese nur vorher oder nachher den ersten Brief an die Korinther, um zu erkennen, daß die Darstellung, welche hier in ruhigem Rhythmus vorschreitet, und nur gelegentlich durch den Ausdruck lebhafter Empfindung unterbrochen wird, im Briefe an die Römer durch den Drang der Begeisterung gehoben, wie durch die antithetische Rücksicht auf den jüdischen Anspruch auf den Werth der Gesetzwerke bedingt ist. Namentlich ist dieses der Fall auf

der Höhe des ersten Theiles des Briefes, im 5. Capitel. Man erkennt zwar an der Gegenüberstellung der jetzigen und der frühern Lage der Gläubigen, ferner der Gesammtwirkungen Christi und Adams, daß Vergleichung und Folgerung die Formen der Erkenntniß sind, welche der Geistesart des Paulus am unmittelbarsten eigen sind. Aber die Schwierigkeiten, welche dieser Abschnitt der Auslegung darbietet, rühren daher, daß der Impuls intuitiver Schilderung vorwaltet und die genaue Correspondenz der Glieder in den über Adam und Christus ausgesprochenen Vergleichungssätzen nicht zum Ausdruck kommen läßt. Wie jedoch Paulus in diesem Zusammenhange die entgegengesetzten großen Massen der Menschengeschichte sich vergegenwärtigt, so ist der prophetische Drang, welcher seine ganze Darstellung trägt, daran erkennbar, daß er in der Beurtheilung des christlichen Gesammtlebens nur die hervorragendsten Spitzen als Normpunkte ins Auge faßt und die tiefer liegenden individuellen Bedingungen und Vermittelungen, die er bei anderen Gelegenheiten richtig würdigt, hier überspringt. Gnade und Gehorsam Christi, Gerechtsprechung, Leben, Herrschaft im ewigen Leben sind die Güter, welche der Uebertretung Adams, dem Verdammungsurtheil Gottes, dem Tode, der Herrschaft der Sünde gegenübergestellt werden. Jene Reihe der Wirkungen Christi auf die Menschenwelt wird nur richtig verstanden, wenn man sich klar macht, daß es hier auf die Normirung des menschlichen Lebens in der genausten Beziehung auf Gott ankommt, daß die Gläubigen durch Christus in die Gemeinschaft mit Gott versetzt, daß sie dem lebendigen Gott entsprechend beschaffen sind, daß sie in dieser Congruenz mit Gott anstatt der Knechtschaft unter dem Tode die freie Stellung in der Welt und über der Welt haben, deren Dauer ewig ist. Ich halte es für verwirrend, daß Dietzsch[1]) in der Behandlung des Gegenstandes sich durch Beck zu der Behauptung hat verleiten lassen, die Gerechtigkeitsgabe (Röm. 5, 17) sei von Paulus nicht nur als zugerechnete, sondern auch als eine in der Zurechnung begründete Lebensgerechtigkeit gemeint, als eine positive Bestimmtheit des Lebens, in welcher das Princip der Sünde factisch gebrochen ist. In diesen Sätzen wird der Begriff der Lebensgerechtigkeit mit dem

1) Adam und Christus (Bonn 1871) S. 123. Vgl. Beck, Christliche Lehrwissenschaft. Th. 1. S. 570 ff.

Begriff der imputirten Gerechtigkeit zusammen behauptet, während Beck jenen an der Stelle von diesem, mit Ausschließung desselben als die authentische Meinung des Paulus geltend macht. Zunächst kann ich den Begriff der von Gott verliehenen oder gewirkten Lebensgerechtigkeit nicht als einen Gedanken des Paulus anerkennen, sondern nur als ein pietistisches Postulat zur Gegenwirkung gegen falsch verstandenes Lutherthum. Paulus versteht unter δικαιοσύνη entweder das subjective sittliche Handeln in der sittlichen Gemeinschaft, welches durch Gott anerkannt wird, oder die durch göttliches Urtheil begründete ideelle Congruenz der Glieder der Gemeinde Christi mit Gott. Dieses Verhältniß ist von Paulus nicht als Einbildung oder Selbsttäuschung Gottes gemeint. Gegen ein solches Mißverständniß schützt er sich durch den hinzugefügten Gedanken, daß die Gerechtsprechung in Christus das Leben mit sich führt; damit ist zunächst in der Rede des 5. Capitels nur die Congruenz mit Gott gemeint, welche dem Tode entgegengesetzt ist. Und da der Tod in dem ganzen Zusammenhange als das höchste Uebel dargestellt ist, so bezeichnet das demselben gegenübergestellte Leben hier nichts Anderes als das Gefühl des positiven Werthes der Rechtfertigung, als die Seligkeit. In Seligkeit werden die Empfänger der Gottesgerechtigkeit herrschen! Dieser Satz überfliegt eine Menge von Bedingungen, welche bei der nähern Betrachtung nicht übersehen werden dürfen. Aber um den Satz an dieser Stelle im Sinne des Schreibers zu verstehen, brauche ich mich nicht daran zu erinnern, daß derselbe bei anderen Gelegenheiten Zwischenglieder in jenen Zusammenhang eingeschoben hat, die er hier nicht ausspricht und nicht andeutet. Ich halte es endlich für etwas, was aller Erfahrung am eigenen Denken widerspricht, daß Paulus, wo er das Wort Gerechtigkeit niederschrieb, dabei nicht nur die Anrechnung von Congruenz mit Gott, sondern auch die effective Ausschließung der Sünde gedacht habe. Wem man zwei verschiedene Gedanken zutraut, indem er Ein Wort ausspricht, gilt im gewöhnlichen Leben für zweideutig; ich wüßte nicht, daß dem Apostel unter der gleichen Voraussetzung dieses Prädicat erspart werden könnte. Nehmen sich Theologen solche Voraussetzungen bei den heiligen Schriftstellern nicht übel, so ist dieses ein Zeichen davon, daß die heiligen Schriften immer noch so behandelt werden, wie es von den Allegoristen geschah, obgleich man über deren Methode weit

hinausgekommen zu sein glaubt. Der doppelte Sinn, den man einem Paulus, wie in dem vorliegenden Fall, aufdrängt, ist der exegetische Sinn des einzelnen Satzes, und der dogmatische Sinn, den man über die Möglichkeit der Auslegung hinaus, also aus unrechten Gründen feststellen will.

Zieht also Paulus in der Vergleichung zwischen Adam und Christus auf keiner der beiden Seiten die eigenthümliche Selbstthätigkeit der Menschen, weder die active Sünde noch die active Gerechtigkeit in Betracht, — denn 5, 12 wird das active Sündigen Aller nur als etwas Beiläufiges erwähnt, — so wird für die Beurtheilung des christlichen Lebens dieser Umstand erst in der folgenden Erörterung des Römerbriefes nachgeholt. Aber weder wird hier ein Begriff von Lebensgerechtigkeit als einer göttlichen Gabe gebildet, noch wird die Regel des activen Verhaltens direct aus dem Begriff der durch Christus vermittelten Gerechtsprechung abgeleitet. Sondern die Enthaltung von der Sünde und die positive Bewährung des gottgemäßen Lebens wird daraus gefolgert, daß der Gläubige durch die Taufe und den in der Taufe angeeigneten Werth des Sterbens und Auferstehens Christi für sich selbst wie für Gott verändert ist; diese Ableitung aber ist ebenso indifferent gegen den Begriff der Gerechtsprechung, wie die hier maßgebende Deutung des Todes Christi gegen die Opfervorstellung (S. 228). Andererseits wird die Stiftung der Gemeinde durch Christus nach ihrer Zweckbestimmung zu activer Gerechtigkeit und Heiligung beurtheilt, welche das Sündigen ausschließt. Durch die Beachtung dieser Umstände wird die Zusammenfassung zwischen Gerechtsprechung der Gemeinde und ewigem Leben modificirt. Schließt die Gerechtsprechung ursprünglich die Hoffnung auf die schließliche Anerkennung und Beseligung durch Gott in sich (Röm. 5, 21), so heißt es jetzt (8, 13), daß das Leben innegehalten wird, wenn man durch den Geist das Treiben des Leibes unterdrückt, und das die active Gerechtigkeit und Heiligung zum Ziele des ewigen Lebens führen (6, 22). Hatte ferner Paulus auf die gegenwärtige Rechtfertigung durch Christi Opfer die Gewißheit begründet, daß man durch ihn vor dem Gerichtszorn gerettet werde (5, 9), so kommt andererseits in Betracht, daß wenn man in der christlichen Gemeinde Lastern nachhängt, der Eintritt in das Reich Gottes nicht erreicht wird (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10). Bemerkenswerth ist nun, daß

einzig im letzten Falle die Gerechtsprechung im Namen Christi als ein Motiv zum sittlichen Lebenswandel geltend gemacht wird, in dem Sinne, daß der darin verliehene religiöse Adel verpflichtet. Insbesondere aber ist dem Paulus der Gedanke Luther's fremd, daß die gute Handlungsweise des Christen aus dem Motive der Dankbarkeit für die empfangene Gerechtsprechung hervorgehe.

Im Gebiete des individuellen Lebens steht also das Prädicat der Rechtfertigung durch den Glauben in keiner vorherrschenden Beziehung auf die active Gerechtigkeit, welche die Aufgabe des Gläubigen bildet. Insbesondere dient der Gedanke der Rechtfertigung nicht zur directen Erklärung dafür, daß diese Aufgabe gestellt oder daß sie erreichbar ist. Denn indem der Glaube durch die Liebe zur activen Gerechtigkeit wirksam ist (Gal. 5, 6), wird er in einer Richtung vorgestellt, welche der Bedeutung des Glaubens bei der Rechtfertigung entgegengesetzt ist. In dieser ist der Glaube ausschließlich auf Gott und Christus bezogen; seine Entfaltung in der Liebe aber faßt das Interesse am Reiche Gottes mit dem an Gott und Christus zusammen. Die Rechtfertigung im Glauben wird auch nicht als eine compendiarische oder keimhafte Form der activen Gerechtigkeit gedacht, weder an sich noch als Inhalt des Urtheils Gottes. Die beiden gleichnamigen Begriffe, welche nur in der Begründung auf anerkennendes Urtheil Gottes übereinstimmen, haben übrigens sachlich nichts gemein, und ihr verschiedenartiger Inhalt steht auch in keinem Verhältniß der Entstehung des einen aus dem andern. Paulus bezeichnet andere Beziehungen, welche der Rechtfertigung im individuellen Leben zukommen (Röm. 5, 1—5). Zunächst kommt in Betracht, daß die aus Glauben Gerechtfertigten durch Christus Frieden gegen Gott haben. Diese Bestimmung ist nicht vom Gefühle des Friedens, sondern im objectiven Sinne zu verstehen, da unmittelbar darauf die Phänomene des Bewußtseins in einer andern Form von Sätzen eingeführt werden. Also Paulus erklärt, daß das Verhältniß, welches von Gott aus Gerechtsprechung ist, in der umgekehrten Beziehung des Gläubigen auf Gott der Friede ist, welcher an die Stelle der frühern Feindschaft getreten ist (V. 10). Hiedurch wird angedeutet, daß zwischen den Begriffen καταλλάσσειν und δικαιοῦν ein engeres Verhältniß obwaltet, als welches oben (S. 231) ermittelt worden ist, nämlich daß jener nicht blos diesem als abgeleitete Wirkung untergeordnet ist, sondern daß er auch

als Mittel dient, um die Wirkung der Rechtfertigung in Hinsicht des Einzelnen festzustellen. Wenn die Kehrseite der Rechtfertigung von Gott her der Friede der Gläubigen gegen Gott ist, wenn ferner der Friede als das Gegentheil der Feindschaft gegen Gott zunächst als Wirkung der Versöhnung mit Gott vorgestellt werden muß, so wird in der Rechtfertigung dasjenige mitgedacht, was weiterhin speciell Versöhnung heißt, und seine negative Beziehung nicht an den einzelnen Uebertretungen, sondern an der sündigen Gesammtrichtung des Willens hat. In der objectiven Analyse ihres Inhaltes können beide Begriffe unterschieden werden; allein indem ihre Wirkung auf das durch sie bestimmte Subject vorgestellt wird, werden sie nicht von einander getrennt. Hiedurch wird eine neue Bestätigung dafür gewonnen, daß die Gerechtsprechung durch Christus sachlich dasselbe ist, was die anderen Apostel mit Hinzuführung oder Heiligung durch das Opfer Christi bezeichnen (S. 214). Denn wer gemäß dieser Vermittelung Gott nahe ist, oder in der auf sie begründeten Hoffnung auf die Seligkeit Gott naht, der steht in Frieden mit Gott und bethätigt dieses Verhältniß lediglich in Folge der anerkannten Vermittelung Christi.

Als das nächste Correlat dieses Friedensverhältnisses zu Gott im activen Bewußtsein der Gläubigen bezeichnet Paulus, daß man durch Christus sich der Hoffnung auf die Anerkennung Gottes im letzten Gerichte rühmt. Die Function, in welcher der Selbstruhm (καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις) verläuft, ist das durch Gottes gnädige Wirkung sichergestellte religiöse Selbstgefühl. Dieses vergegenwärtigt den Bestand des Friedens mit Gott in der Hoffnung, auch die schließliche Anerkennung durch Gott zu finden, welche dem Sünder nicht zu Theil wird (Röm. 3, 23). Wenn diese subjective Gewißheit hier lediglich an die Vermittelung Christi in der Rechtfertigung geknüpft wird, so hat das seinen guten Grund. Ist die Rechtfertigung die Grundbestimmung der durch Christus erlösten Gemeinde, so kann sie in dem activen Selbstgefühl des einzelnen Gläubigen nur so erscheinen, daß Christus als der nächste Grund erkannt wird. Ferner wer die durch Christus vermittelte Hinzuführung zu der Wohlgefälligkeit (χάρις), in der wir zu Gott stehen, an sich erfahren hat, muß auch ihrer Dauer sich erfreuen (5, 2); dieses erfolgt in der Hoffnung des Einzelnen darauf, daß die Anerkennung Gottes ihm auch nicht fehlen wird, wenn die ganze religiöse

Gemeinde ihre bestimmungsmäßige Vollendung erreicht. Es entspricht der Verwandtschaft der Begriffe „Rühmen" und „Freude", daß sonst auch dieses Attribut unmittelbar mit dem Glauben verbunden wird, als das nothwendige Gefühl des im Glauben gegenwärtigen Grundverhältnisses (2 Kor. 1, 24; Phil. 1, 25). Der Wunsch des Paulus geht dahin, daß Gott die römischen Christen mit Freude und Friede erfülle, damit sie in Kraft des heiligen Geistes an Hoffnung reich werden (Röm. 15, 13). Der Friede ist hier ebenso objectiv gemeint wie Röm. 5, 1; die Reihenfolge von Freude und Friede läßt denselben nicht als abhängig von der Freude erkennen (vgl. Gal. 6, 16), und auf Friedensgefühl ist hier ebenso wenig angespielt als irgendwo. Denn eben der objective Friede mit Gott reflectirt sich in der Freude, und beides dient zur Begründung und zur Stärkung der Hoffnung. Eine Anwendung dieses allgemeinen christlichen Selbstgefühls macht Paulus in Hinsicht seiner besondern Lebensstellung im Amte (2 Kor. 3, 11. 12). Hat nämlich die vergängliche Bundesordnung des Mose Gottes Anerkennung gefunden, indem Mose den Abglanz göttlichen Lichtes vorübergehend auf seinem Gesichte trug, so wird gewiß die neue Bundesordnung, welche Bestand behält in göttlicher Anerkennung sich bewegen, oder, was dasselbe ist, als der Zweck der Welt in offenbare Geltung gesetzt werden. „Da ich also solche Hoffnung habe, so bediene ich mich großer Zuversicht." Das Selbstgefühl des Paulus in seiner amtlichen Thätigkeit beruht nicht auf einer Ueberzeugung von angeborener oder erworbener Geschicklichkeit, sondern auf dem göttlichen Werthe der Sache, der er dient. Die Zuversicht, mit der er den Menschen entgegentritt, ist also nur ein besonderer Ausdruck des Selbstgefühls, mit welchem ihn die Göttlichkeit der christlichen Lebensordnung nicht anders erfüllt, wie jeden Andern. Die allgemeine Voraussetzung dieser Erklärung ist eben in dem Satze enthalten, daß die im Glauben Gerechtfertigten ihr Selbstgefühl in der Hoffnung auf die dauernde Anerkennung Gottes haben.

Sachlich stimmen mehrere Aussprüche im Hebräerbrief damit überein, und erläutern jene Gedankenreihe des Paulus, sofern sie an die hohepriesterliche Würde Christi geknüpft sind, oder an sein Sündopfer, welches im Sinne des Paulus die Rechtfertigung der Sünder in der Gemeinde begründet. Die Vollendung des Opfers Christi, welche denselben in den Himmel zu

Gott geführt hat, hat auch den Weg für seine Gemeinde eröffnet. Indem daraus sich die Aufforderung ergiebt, auf diesem Wege Gott zu nahen, das Grundverhältniß der religiösen Gemeinschaft, das Christus ins Werk gesetzt hat, auch subjectiv zu verwirklichen, so werden als Merkmale aufrichtiges Herz und Gewißheit des Glaubens vorgeschrieben (Hebr. 10, 19 ff. vgl. 4, 16). Dieses sind, ebenso wie Eph. 3, 12 die Zuversicht und der Vertrauenszutritt, die subjectiven Functionen des gegen Gott bestehenden Friedens. Nun aber kommt Hebr. 10, 22. 23 hinzu, daß man den Zutritt zu Gott auch vollzieht, indem man das Bekenntniß der Hoffnung wegen der Treue Gottes ungebeugt festhält, so wie man die Hoffnung überhaupt verbindet mit der empfangenen Reinigung der Herzen von bösem Gewissen. Die durch das Opfer Christi begründete Sündenvergebung will nämlich nichts Vorübergehendes sein, sondern bestimmt den Charakter des neuen Bundes auf die Dauer bis zur Erfüllung der Verheißung der Gottesruhe, welche den Christen vorbehalten ist (4, 9; 1, 14; 11, 40). Also ist in dem religiösen Nahen zu Gott mit dem hergestellten guten Gewissen die Hoffnung auf die Heilsvollendung verbunden (7, 19), welche durch die Treue Gottes gewährleistet ist. Die Taufe scheint in diesem Zusammenhange mit der Wasserwaschung verglichen zu werden, welche bei der Einweihung der aharonitischen Priester vorkommt; als solcher Weiheritus dient sie zur gemeinschaftlichen Verpflichtung darauf, daß man das Bekenntniß der Hoffnung festhält und zur Anregung der Liebe und guter Werke auf einander achtet. Rein religiös angesehen sind die Gläubigen das Haus Gottes, wenn sie die Zuversicht und das Selbstgefühl der Hoffnung aufrecht erhalten (Hebr. 3, 6), oder sie sind Theilnehmer Christi in Hinsicht der gemeinsamen Vollendung (2, 11; 11, 40), wenn sie die Glaubensgewißheit, so wie sie im Anfang war, bis an das Ende fest erhalten (3, 14). Die vorgeschriebene Liebesthätigkeit gegen die Anderen wird nicht als Grund für die Sicherung der Hoffnung eingeführt. Auch nachher (10, 35—39) wird die rein religiöse Zuversicht zu Gott, namentlich die Ausdauer in derselben als der Anspruch auf die große Vergeltung anerkannt. Wird nun zugleich die Erfüllung des göttlichen Willens als Bedingung für den Gewinn der Verheißung hinzugefügt, so ist doch diese Activität, diese Gerechtigkeit aus dem Glauben, nur als die Probe für die Ausdauer in demselben gemeint; die

Rede schließt nämlich damit, daß man vom Glauben her des Zieles sicher sei, welches in dem Besitze des ewigen Lebens besteht. Das Friedensverhältniß gegen Gott, welches die Kehrseite der im Glauben empfangenen Gerechtsprechung ist, erscheint also in demjenigen Selbstgefühl des Einzelnen, welches die Hoffnung auf die Dauer und die Vollendung der Anerkennung durch Gott in sich schließt. Die Aussprüche des Hebräerbriefes, welche verglichen wurden, haben die sachliche Uebereinstimmung verrathen, wenn auch in ihnen der leitende Begriff des Friedens als solcher nicht gebraucht wird; und die Verflechtung der sittlichen Aufgabe mit der Ausübung der Hoffnung ist nicht so gedacht, daß die Beziehung derselben auf die Heilsvollendung beeinträchtigt würde.

Die Vorstellung von dem Frieden mit Gott, welche so eng mit dem Gedanken der Rechtfertigung durch den Glauben verflochten ist, und den Gesichtspunkt dafür darbietet, wie sich die Rechtfertigung durch Christus im subjectiven Bewußtsein abspiegelt, wird in den paulinischen Briefen außer Röm. 5, 1; 15, 13; 8, 6 nur einmal ausgesprochen. Denn bei der Stelle Phil. 4, 5—7 kann nicht an den Frieden unter den Menschen, sondern nur an den Frieden der Gläubigen mit Gott gedacht werden, theils wegen der ausgesprochenen Wirkung desselben auf das Geistesleben als solches, theils weil der Sitz ebenso wie die vorausgeschickte Ermahnung, nicht zu sorgen, sondern zu beten, dem Ausspruche sich unterordnet, daß der Herr nahe ist. Es ist durch den Zusammenhang nicht motivirt, hierin eine Ankündigung der zeitlichen Nähe der Wiederkunft Christi zu erkennen, obgleich ὁ κύριος im Sprachgebrauche des Paulus, auch kurz vorher, immer Christus bedeutet, und nur in alttestamentlichen Citaten Gott den Vater. Aber nichts hindert, den Satz eben als Reminiscenz an Ps. 145, 18 aufzufassen, da hier die gleiche Beziehung zwischen dem Gebet und der Nähe Gottes ausgesprochen wird, wie von Paulus geschieht. Nun sind die Aufforderung, nicht zu sorgen, sondern zu beten, und die Verheißung, daß der Friede von Gott her das Herz und die Gedanken unter Obhut nehmen werde, coordinirt, beide abgeleitet von der Gewißheit der Nähe Gottes. Hofmann, der in der Deutung dieses leitenden Satzes richtig verfährt, macht freilich die Verheißung als Erfolg von der zu erfüllenden Ermahnung abhängig, daß nämlich, wenn gebetet und gedankt wird, man davon den Gewinn hat, daß das ganze innere

Leben der Gläubigen unter der Obhut des Friedens steht, den Gott im Herzen wirkt. Einen solchen homiletischen Gemeinplatz hat sich aber Paulus nicht zu Schulden kommen lassen, weil er klarer als sein Ausleger den Frieden von Gott zugleich als den Frieden gegen Gott gedacht hat. Denn dieses Verhältniß der Gläubigen entspricht direct der Nähe Gottes zu denselben; und es ist eine durch nichts begründete, wenn auch noch so weit verbreitete Annahme, daß Paulus hier und Röm. 5, 1; 8, 6; 15, 13 oder irgendwo sonst unter dem Frieden gegen Gott das menschliche Gefühl der Beruhigung in sich verstände. Was aber von dem Frieden Gottes ausgesagt wird, bildet auch die nächste Analogie zu der vorangeschickten Aufforderung, nicht zu sorgen. Wenn man nämlich auf diese negative Seite der Ermahnung achtet, so wird man in dem Herzen und den Gedanken, welche durch den Frieden zu Gott bewacht, behütet, eingeschränkt werden, die möglichen Organe der Sorge erkennen. Die Wirkung des Friedens mit Gott, daß Herz und Gedanken davor behütet werden sich den Sorgen zu öffnen, hängt jedoch so gewiß nicht von der Gebetsthätigkeit ab, als sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ stattfindet. Dieses kann wieder nicht, wie Hofmann will, den schließlichen Erfolg bedeuten, daß man in Christus bleibt, sondern es bezeichnet die Mittelursache, der gemäß der Friede mit Gott in denen ist, welchen Gott nahe ist, und der gemäß dieser Friede auch das Herz und die Gedanken abhält, sich in Sorgen zu ergehen. Dieser Friedensstand ist also auch als die Voraussetzung jedes Betens zu Gott zu verstehen, welches in dem Zutrauen auf Erhörung ausgeübt wird. Daß endlich der Friede von Gott jede menschliche Vernunft übertrifft, bezeichnet nicht die Unbegreiflichkeit jener Stellung des Gläubigen zu Gott, sondern daß sie ihn sicherer als die natürliche Urtheilskraft in den Beziehungen leitet, welche die Sorge des natürlichen Menschen hervorzurufen pflegen. Es ist der jede Selbstthätigkeit umfassende Eindruck des Glaubens, daß denjenigen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, weil sie als solche erwählt und gerechtfertigt sind (Röm. 8, 28—30).

Durch die Aufforderung zum Gebet im Brief an die Philipper werden auch einige Aussprüche im ersten Briefe des Johannes beleuchtet. Was Paulus als den durch die Gerechtsprechung vermittelten Frieden mit Gott bezeichnet, ist für Johannes die Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus

(1, 3). Der nächste subjective Reflex dieses Verhältnisses ist die παῤῥησία, welche der Hebräerbrief als das specifische Merkmal der Hoffnung darstellt, in welcher man Gott naht. Nach Johannes besteht die Zuversicht gegen Gott darin, daß man gewiß ist, daß er die Gebete erhört (5, 14), so wie Paulus aus der Nähe Gottes folgert, daß man nicht sorgt, sondern mit Danksagung betet. Daneben knüpft Johannes die Gewißheit der Erhörung an die Bedingung des Gehorsams gegen die göttlichen Gebote (3, 22), wie er überhaupt dem Gedanken vorherrschenden Ausdruck verleiht, daß ohne die sittliche Thätigkeit die religiöse Bestimmtheit der Christen keinen Werth hat. Deshalb stellt er auch die Zuversicht wiederholt unter diese Bedingung, damit man sie im Endgericht behaupten könne (2, 28; 4, 17). Aber ursprünglich folgt die subjective Zuversicht, die sich im Gebet äußert, aus dem Stande der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott. Jene Bedingung tritt nun auch auf, wo Johannes das Bewußtsein der Sündenvergebung näher beschreibt (3, 18—21). „Darin daß wir im Werk und in der Wahrheit lieben, erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind", d. h. Kinder Gottes. Es ist aber die einfache Folgerung aus diesem von Gott verliehenen Stande, daß „wir vor Gott, indem wir ihm nahe stehen, unsere Herzen beruhigen, in was immer unser Herz uns anklagt, weil Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt. Demgemäß haben wir, wenn unser Herz uns nicht anklagt, Zuversicht zu Gott", so daß diese beiden Sätze, der negative und der positive, sachlich identisch sind. Ich finde nun, daß diese Erläuterung des Bewußtseins der Sündenvergebung, die einzige, welche das Neue Testament darbietet, allen Umständen gemäß auch auf die paulinische Combination zwischen Gerechtsprechung oder Sündenvergebung und Friedensstand gegen Gott ihr Licht wirft. Es wird hoffentlich Niemand befremden, daß in dem Gerechtfertigten und Versöhnten die Anklagen des Herzens wiederkehren (1 Joh. 1, 8). Aber die Stellung der Gläubigen in der Wahrheit und vor dem Angesichte Gottes bringt es mit sich, daß diese Regungen des Schuldbewußtseins durch den Gedanken der Größe Gottes ebenso überwunden werden, wie der Friedensstand mit Gott das Herz und die Gedanken vor Sorgen bewahrt. Die Größe Gottes und seine Fähigkeit, alles zu erkennen, bedeutet nothwendig die Uebermacht seiner in Christus offenbaren Gnade (1, 9) und die Sicherheit in der Handhabung des Ge-

sammtumfangs von Zwecken und Mitteln, deren Zusammenhang ihm durchsichtig ist. Man würde hieran zweifeln, wenn das Herz des Gläubigen das Schuldbewußtsein, welches in seiner Art auch von Gott vorgesehen ist, gegen seine allgemeine Verheißung der Sündenvergebung aufrecht erhalten wollte.

Das Selbstgefühl des Gläubigen, welches den durch Christus begründeten Friedensstand gegen Gott in sich reflectirt, knüpft sich nicht nur an die Hoffnung auf die Dauer und Vollendung der göttlichen Anerkennung, sondern auch an die Erfahrung der Bedrängnisse (Röm. 5, 3. 4). Dieses sind nun zwei durchaus entgegengesetzte Quellen der befriedeten Stimmung des Gläubigen. Auch die Frommen des alten Testaments haben ihre Bestimmung zum Genuß der göttlichen Anerkennung und ihre Unterdrückung durch gottlose und ungerechte Menschen als Widerspruch empfunden; zu dessen Lösung durch eine gemeinsame öffentliche Erkenntniß ist es jedoch innerhalb des alten Bundes nicht gekommen. Paulus bietet nun eine psychologische Vermittelung der Gegensätze dar, die von vornherein in einer verschiedenen zeitlichen Projection gedacht sind, die Bedrängnisse in der Gegenwart, die gehoffte götliche Anerkennung in der Zukunft. Er rechnet auf die Gewißheit der Christen, daß die Bedrängniß Ausdauer, die Ausdauer eine Bewährung hervorruft, diese die Hoffnung verstärkt, die Hoffnung aber die Besorgniß einer zu erwartenden Enttäuschung und Beschämung deshalb ausschließt, weil die gleichzeitige Gewißheit, vom heiligen Geiste Gottes geleitet zu sein, dafür bürgt, daß die Liebe Gottes die ganze Ordnung des Heiles veranstaltet hat (S. 97). Denn Paulus knüpft das Selbstgefühl der Gläubigen gerade an die Bedrängnisse um Christi willen. Diese wirken die Ausdauer im Glauben und die Bewährung der Gläubigen, sie stärken zugleich deren Hoffnung aus dem Grunde, daß man durch Christus in dem Friedensstande gegen Gott begriffen ist. Hier tritt nun der Contrast der religiösen Weltanschauung des Christenthums mit der natürlichen Empfindungsweise der Menschen in das Licht. Das Uebel, welches die Selbstthätigkeit des Menschen hemmt, welches insbesondere in dem hier gedachten Falle darauf beruht, daß das Widerstreben der Juden und der Heiden die werthvolle Thätigkeit der Christen zur Aufrichtung der göttlichen Offenbarung in der Welt durchkreuzt, wird vom christlichen Glauben gerade umgekehrt beurtheilt, als es die menschliche Empfindung

trifft. Und dieses Urtheil ist, wie die Bekenntnisse der Apostel beweisen, im Stande, auch die Stimmung und die Empfindungsweise so zu verändern, daß das Uebel als Anlaß zur Freude aufgenommen wird. Durchgängig sind es die Verfolgungen, also eine den Umständen gemäß erklärliche Form des geselligen Uebels, welche von Schriftstellern des Neuen Testaments als Gegenstände der Freude und Anlässe der Seligkeit bezeichnet werden, in Aufforderungen wie in Zeugnissen von wirklicher Erfahrung (2 Kor. 7, 4; Kol. 1, 24; Jak. 1, 2—4; 1 Petr. 1, 6. 7; 4, 13—16; Hebr. 10, 34; 12, 11). Freilich führen die Bedrängnisse Versuchung zur Sünde mit sich (1 Kor. 10, 13), so lange sie sich der natürlichen Empfindung als Uebel vergegenwärtigen und den Trieb der Selbsterhaltung dazu anregen, sich von der Pflicht des christlichen Bekenntnisses zu trennen, in Folge dessen die individuellen und socialen Nachtheile erfolgen. Soll also die natürliche Selbsterhaltung nicht gegen den Werth des Christenstandes Recht behalten, so muß überhaupt die Vorstellung des socialen Uebels von der Beurtheilung der Verfolgungen ausgeschlossen werden; und dieses geschieht, indem die nicht durch Unrecht verschuldeten Bedrängnisse als die zweckmäßigen Proben des Christenstandes in das christliche Selbstgefühl eingeschlossen werden, welches um Christi willen des Friedens mit Gott gewiß ist. Allein Paulus geht für seine Person noch weiter, indem er auch seine körperliche Krankheit nicht als Hemmung seines Selbstgefühls, sondern als Anregung desselben neben den verschiedenen Nöthen aufführt, die wegen seiner amtlichen Thätigkeit ihn in höherem Maße berühren als alle Anderen (2 Kor. 12, 5—10). Der Erklärungsgrund hiefür ist freilich ein individueller und nicht eine allgemeine Regel. Es ist einmal seine Erwägung, daß die Hemmung seines Selbstgefühls durch die Krankheit als Mäßigung desselben, als Schutz gegen Ueberhebung ihm zweckmäßig ist, dann das Zeugniß Gottes, daß die Gnade oder die Kraft Christi eine um so intensivere Wirkung in ihm und durch seine Amtsthätigkeit ausübt, wenn er von der Schranke des körperlichen Leidens nicht frei wird. Wie nun Paulus selbst diese Ueberzeugung nicht als eine einfache logische Folgerung aus dem Grundsatze der Rechtfertigung, sondern als einen Erwerb erkennen läßt, der dem Sträuben der natürlichen Empfindung abgewonnen ist, so gesteht auch der Verfasser des Hebräerbriefes (12, 11) zu, daß die all-

gemeine Anerkennung der Uebel als Merkmale väterlicher Liebe und als Mittel göttlicher Erziehung im einzelnen Falle keineswegs ausschließt, daß man das Uebel zunächst als solches empfindet. Die Geltung jenes Grundsatzes im christlichen Leben hat nur den Sinn, daß die erste natürliche Empfindung nach jener Wahrheit berichtigt wird. Denn die Beurtheilung eines Uebels als Erziehungsmittel lenkt die Thatkraft auf die Uebung der Gerechtigkeit hin, und erzeugt die Erfahrung des Friedens; hiemit ist die ursprüngliche Empfindung des Uebels als solchen aufgehoben. Allein wenn man diese praktischen Vermittelungen der religiösen Gewißheit einrechnet, welche Paulus vorbehält, so folgt eben die Möglichkeit der Freude über die Bedrängnisse gerade aus der Begründung des Friedensstandes oder aus der Rechtfertigung im Glauben durch Christus.

Wenn Paulus es als directe Folge der Rechtfertigung im Glauben und des Friedensstandes gegen Gott zu erkennen giebt, daß die Gläubigen die Verfolgungen nicht zur Hemmung, sondern zur Steigerung ihres Selbstgefühls erfahren, so gereicht eine verwandte Gedankenreihe noch zur Erläuterung des Begriffs von der Rechtfertigung im Glauben. Da eben dieses Verhältniß lediglich von Gott durch Christus und zwar durch dessen Opferleistung begründet ist, so concentrirt sich überhaupt das Selbstgefühl des Gläubigen dahin, daß er wegen des Werthes, den seine Stellung zu Gott und zu Christus für ihn hat, eine ganz andere Werthschätzung aller übrigen Lebensbeziehungen ausübt als sonst. Es ist bezeichnend, daß der Abschnitt (Röm. 5, 1—11), welcher die bisherigen Erörterungen veranlaßt und geleitet hat, nach einer Digression auf den objectiven Zusammenhang der Erlösung durch Christus, in den eben berührten Gedanken ausmündet. Wir werden als Versöhnte im Gerichte durch die Lebensmacht Christi gerettet werden, aber so, daß wir uns Gottes rühmen durch Christus, dem wir jetzt die Versöhnung mit Gott verdanken. Es kam offenbar darauf an, den Schein abzuwehren, als ob die Erlösung auch auf der Stufe der schließlichen Heilsvollendung ein blos passives und insofern gleichgiltiges Verhalten der zu Rettenden in sich schließe. Das ist nicht der Fall, sondern in Folge der gegenwärtigen Versöhnung der Gläubigen mit Gott knüpfen sie ihr Selbstgefühl an diesen Urheber des Heiles, und werden es deshalb auch in der letzten Entscheidung kund geben. Der Ge-

danke kehrt in einer von Jeremia entlehnten Formel wieder 1 Kor. 1, 31; 2 Kor. 10, 17; er ist nur modificirt, indem Paulus erklärt, daß er sich Jesu Christi, und daß er sich nur des Kreuzes Christi rühme (Phil. 3, 3; Gal. 6, 14). Denn dieses ist als Vermittelung des an Gott geknüpften Selbstgefühls so nothwendig, wie die Rechtfertigung im Glauben in Christus und seinem Blute begründet ist. Die Bedeutung dieses Gedankens ergiebt sich aber aus den Gegensätzen, in die er gestellt wird. Der schroffste und umfangreichste Gegensatz lautet dahin, daß Paulus sich nur des Kreuzes Christi rühmt, durch welches für ihn die Welt vernichtet ist und er für die Welt (Gal. 6, 14). In sein Selbstgefühl, sofern es durch die Erlösung erfüllt ist, wirkt nichts mehr ein, was dem gewöhnlichen Zusammenhange der Dinge angehört, in den er selbst durch kein Interesse mehr verflochten ist. Denn was er als Apostel Christi in der Welt zu verwirklichen strebt, richtet sich nach einer über die Welt hinausgreifenden Absicht Gottes. Ein Gegensatz von engerem Umfang ist darin angedeutet, daß die Rechtfertigung oder Rettung (Eph. 2, 8. 9. S. 329), indem sie unter der Bedingung des Glaubens erfolgt, eben nicht an Werke, an eigene Leistungen geknüpft wird, damit man sich nicht rühme (vgl. Tit. 3, 5). Denn im Allgemeinen wird anerkannt, daß sittliche Selbstthätigkeit das Selbstgefühl im Menschen begründet; allein in dieser Bedingtheit hat es nur Geltung im Verkehre der Menschen, nicht im Verhältniß zu Gott (Röm. 4, 2). Steht es also für das christliche Bewußtsein fest, daß die Begründung des Selbstgefühls auf Gott in der Rechtfertigung durch den Glauben hergestellt wird, so folgt, daß alle etwa vorhandenen selbständigen sittlichen Leistungen und das entsprechende menschliche Rühmen von der Vermittelung jenes Standes ausgeschlossen sind (3, 27). Dieser Schluß ist demjenigen ganz analog, daß die Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes nicht stattfindet, weil Gesetz und Glaube sich ausschließen (S. 310). Nun aber ist Gott, dessen sich die Gläubigen rühmen, der Ordner und Leiter der Welt; unter diesem Attribut gedacht, begründet er für das christliche Selbstgefühl noch eine andere Stellung als die der Gleichgiltigkeit gegen die Welt. Denn diese Stimmung gilt doch nur dem Anspruch der Welt auf eine Selbständigkeit, welche ihr gemäß dem religiösen Urtheil nicht zukommt. Auch die Nichtachtung der eigenen sittlichen Werke hat in dem christlichen Selbstgefühl

nur die Beziehung, daß der Mensch durch die Bethätigung seiner Freiheit seine Stellung in der Welt einnimmt, sofern dieselbe abgesehen von Gott vorgestellt wird. Ist aber Gott, an den der Christ sein Selbstgefühl knüpft, der Leiter der Welt, so kann freilich im Vergleich mit ihm weder die unselbständige Menschheit sich mit Selbstruhm geltend machen, noch ziemt es sich im Christenstande, auf menschliche Leistungen als solche ein Gewicht zu legen, als wenn sie selbständige Kräfte wären (1 Kor. 1, 29; 3, 21—23); allein es folgt daraus, daß auch das Selbstgefühl des Christen sich über den ganzen Weltlauf erhebt, und in der ganzen Gliederung desselben nichts erkennt, was nicht Mittel für den Zweck der christlichen Gemeinde wäre. In diesem Lichte erscheinen zunächst die Apostel und Lehrer der Gemeinden, aber überhaupt die ganze Welt in ihren umfassendsten Gegensätzen, wie Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft. Diese Ansicht der Welt drückt nichts Anderes aus als das Vertrauen auf Gottes Vorsehung, welches sich schon Phil. 4, 6. 7 als die directe Folge des Friedensstandes mit Gott ergeben hat (S. 348). Insbesondere aber schließt die Ausfüllung, welche Paulus dem auf Gott gegründeten Selbstgefühl verleiht, diejenige neue Beurtheilung des Todes in sich, welche durch die Erklärung von Mc. 10, 45 (S. 87) und Hebr. 2, 14. 15 (S. 258) als die beabsichtigte Wirkung des Todes Christi an den Gläubigen ermittelt ist. Wenn nämlich Leben und Sterben den Gläubigen unterworfen ist, so ist gemeint, daß keine Furcht vor dem Tode stattfindet, als wenn durch ihn das Leben mit Gott abgeschlossen würde. Steht nun das Ganze der Welt zur Verfügung derer, welche sich auf Grund der Rechtfertigung durch Christus ihres Gottes rühmen, so kann umgekehrt nichts in der Welt den Zusammenhang der Gläubigen mit der Liebe Gottes stören, welche in Christus Jesus, ihrem Herrn, der Gemeinde offenbar und gewiß ist (Röm. 8, 32—39). Uebereinstimmend urtheilt Jakobus, daß es eine leichtfertige und böse Form des menschlichen Selbstgefühls ist, wenn man seine Vorsätze mit der Einbildung der Selbständigkeit und der Sicherheit des Erfolges faßt, und die Abhängigkeit von der göttlichen Vorsehung außer Acht läßt (4, 13—16). Hingegen soll der Christ, der im weltlichen Sinne niedrig und arm, aber im Glauben reich ist, sich seiner Erhabenheit rühmen, welche ihm kraft seiner Angehörigkeit zur Gemeinde zukommt; während der Reiche, der als solcher nicht zur Gemeinde

gerechnet wird, der Weltmensch, in schneidendster Ironie darauf verwiesen wird, sein Selbstgefühl darauf zu setzen, daß sein Untergang gewiß ist (1, 9. 10; 2, 5).

Die Reihenfolge von Bestimmungen des christlichen Selbstgefühls, welche Paulus an den Begriff der Rechtfertigung im Glauben und des Friedensstandes gegen Gott geknüpft hat, umfaßt die Zuversicht der Hoffnung, nämlich daß die Anerkennung des Gläubigen durch Gott bis zur Vollendung der Seligkeit wirksam bleibt, die Zuversicht des Gebetes und das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, insbesondere die Sorglosigkeit gegen die weltlichen Bedingungen des Lebens, die Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode, die Unabhängigkeit der Stimmung und des Urtheils von dem Werthe, welchen verschiedene Menschen und wechselnde Zustände im Zusammenhange der Welt zu haben scheinen, die Umkehrung des Urtheils über die Uebel, welche aus der Weltstellung der christlichen Gemeinde folgen, und die Umstimmung der natürlichen Empfindung aller Uebel durch dieses Urtheil. Diese Merkmale des Christenstandes werden lediglich von der göttlichen Begründung desselben und von der Vermittelung durch Christus abhängig gemacht. Sie sind innerhalb des subjectiven Glaubens als die durch die Erlösung hervorgerufenen Thätigkeiten gesetzt, und im Princip unabhängig von aller sittlichen Bethätigung des Gläubigen. Paulus bringt freilich diese Charakterzüge nirgendwo in positive Verbindung mit dem Begriff der Freiheit, die er als specifisches Attribut der Gläubigen ausspricht; indessen wird wenigstens die entschiedene Analogie dieses Begriffs mit jener Reihe von Merkmalen einleuchten. Denn für die Freiheit hat uns Christus befreit (Gal. 5, 1), so daß dieses Attribut die einfache Folge der Erlösung durch Christus ist. In den Fällen nun, wo Paulus den Gedanken berührt, bezeichnet er als die negativen Relationen desselben theils die Sünde (Röm. 6, 18. 22), theils das mosaische Gesetz im Sinne der pharisäischen Verpflichtung (Gal. 2, 4; 4, 21—31; 1 Kor. 10, 29); als die positive Folgerung aber schließt er die Verpflichtung zur activen Gerechtigkeit an, welche er treffend zugleich als einen neuen Dienststand darstellt (Röm. 6, 18. 22; Gal. 5, 13; 1 Kor. 9, 19; vgl. 1 Petr. 2, 16). Umgekehrt legt Jakobus dem christlichen Gesetz die Wirkung der Freiheit bei, weil es der Ausdruck der Gnade Gottes ist, und in der Form der Weisheit zum eigensten Antriebe der

christlichen Subjecte wird (1, 25; 2, 12). Mit dem Attribut der Freiheit ist ferner bei Paulus der Titel der Kinder Gottes äquivalent, auch in Hinsicht der formellen Begründung. Denn das letztere Verhältniß, welches ja nicht den Sinn der natürlichen Herkunft hat, wird durch die υἱοθεσία, die Adoption durch Gott herbeigeführt (Röm. 8, 15). Die Form dieses Actes Gottes aber, dessen Wirkung durch den Glauben an Christus angeeignet wird (Gal. 3, 26), ist nothwendig das synthetische Urtheil, welches auch den Begriff der Erlösung beherrscht (S. 330), aus welcher das Attribut der Freiheit entspringt.

Dieser Zusammenhang wird auch nicht in den Schatten gestellt durch die Aussprüche, welche den Stand der Gotteskindschaft und den der Freiheit mit dem Geiste Christi in Beziehung setzen. Sowohl Röm. 8, 14—16, als auch Gal. 4, 6 wird auf die in den Gemeinden vorkommenden ekstatischen Rufe, die aus dem Geist Gottes herrühren, als auf Zeugnisse des Standes der Gottessohnschaft hingewiesen. Dieselben dienen also als Erkenntnißgrund für die Geltung dieses Prädicates der Gläubigen. Dieses logische Verhältniß wird jedoch nicht deshalb ausgesprochen, um anzudeuten, daß eine causale Verbindung zwischen den beiden Thatsachen obwalte, nämlich daß die Occupation durch den Geist Gottes die einfache Wirkung der in der Erlösung verliehenen Gottessohnschaft sei. Vielmehr handelt es sich nur darum, daß Beides in dem Leben der Christen zusammen da ist. Denn ebenso behauptet auch 2 Kor. 3, 17 nur als allgemeine Thatsache das Zusammensein der Freiheit vom Gesetze und des Herrn als des Geistes in der Gemeinde, deutet aber weder an, daß diese Kraft die Freiheit vom Gesetze eigentlich begründet, noch auch daß umgekehrt die Wirksamkeit des Geistes Christi blos logisch aus dem Acte der Erlösung folgt. Auch Röm. 8, 2 wird die Befreiung von dem Gesetze der Sünde und des Todes nicht einfach abgeleitet von dem Geiste des Lebens in Christus, sondern von der Ordnung dieses Geistes. Damit ist zurückgegriffen auf das, was 3, 27. 31 νόμος πίστεως heißt; hierin aber wird nichts Anderes bezeichnet, als die der Gnade Gottes, dem Zwecke der Rechtfertigung und der Bedingung des Glaubens entsprechende Verfahrungsweise, welche in dem Opfertode Christi offenbar und wirksam ist. Also auch für die Befreiung des Paulus von dem Sündenstande, der in sich und mit dem Tode ordnungs-

mäßig zusammenhing, ist in letzter Instanz die Erlösungsthat Christi als wirksam gedacht. Hingegen wird hier zugleich angedeutet, daß die Ordnung der Erlösung auf den Geist des Lebens in Christus angelegt ist, und hiedurch wird der Sinn der bisher verglichenen Aussprüche überschritten. Jedoch hat es sich Paulus nirgendwo zur Aufgabe gestellt, einen deutlichen Zusammenhang nachzuweisen zwischen den Attributen des Friedens mit Gott, der Gotteskindschaft, der Freiheit, die der Gemeinde in Folge der Erlösungsthat Christi zukommen, und dem Geist Gottes, welcher als der specifische Grund der Erkenntniß und Anrufung Gottes (1 Kor. 2, 10) und der sittlichen Umbildung in der Gemeinde gilt (Gal. 5, 25). Vielmehr bewährt sich dieselbe Bemerkung auch daran, daß einerseits die unverrückbare Gewißheit der Liebe Christi in Folge der Rechtfertigung (Röm. 8, 34. 35), andererseits die Gewißheit der Liebe Gottes durch die Mittheilung des heiligen Geistes feststeht (5, 5), daß ferner die Hoffnung auf die Anerkennung Gottes einmal aus dem Friedensstande mit Gott abgeleitet wird (5, 2), das anderemal ihre Bürgschaft aus dem heiligen Geiste und der durch denselben geleiteten Handlungsweise empfangen soll (8, 23; 2 Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 13; 4, 30; Röm. 8, 13; Gal. 5, 5). Indem Paulus nicht anders verfährt, so ist daraus nicht der Vorwurf einer Unvollkommenheit seines Erkennens zu schöpfen. Denn ein Jeder muß nach seiner Art beurtheilt werden, und Paulus war kein berufsmäßiger theologischer Denker. Es ist erst ein Interesse des wissenschaftlichen Erkennens, solche Reihen des persönlichen Selbstbewußtseins, welche in der Erfahrung neben einander erscheinen, auf ihren Zusammenhang zurückzuführen und ihre gegenseitigen nothwendigen Beziehungen aufzuzeigen. Dieses zu unternehmen ist jetzt nicht der Ort. Vielmehr ist die eben bezeichnete Aufgabe, die Gedankenreihen der Rechtfertigung aus dem Glauben und des heiligen Geistes in der Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern gegen einander auszugleichen, der systematischen Theologie zuzuweisen, in welcher man über jene Thatsachen des christlichen Bewußtseins entscheidet.

38. Man pflegt in der Auffassung des Christenthums durch Jakobus einen möglichst starken Contrast gegen jene Erscheinungen der paulinischen Gedankenbildung vorauszusetzen. Diese Annahme muß sich jedoch einer erheblichen Einschränkung unterwer-

sen. Zunächst ist es sicher, daß Paulus zwischen der göttlichen Gnade und dem mosaischen Gesetze einen ausschließenden Gegensatz geltend macht. Dieser Satz aber hat keine Bedeutung für die Vergleichung der beiden Männer. Denn das Gesetz der Freiheit, worauf Jakobus seine Beurtheilung des christlichen Handelns gründet, schließt als solches die nothwendige Beziehung zur göttlichen Gnade in sich. Paulus nun kennt ebenfalls das Gesetz Christi als den Maßstab des sittlichen Handelns, welches im Einklang und in der Abfolge mit dem Glauben und der Lebenserneuerung durch die Gnade steht (Gal. 6. 2; Röm. 13, 8—10). Dabei sind die speciellen Formen, in welchen Beide das normale christliche Leben zur Darstellung bringen, verschieden, allein sie sind nicht im Widerspruch zu einander. Paulus ist vorherrschend auf die objective Normirung des christlichen Lebens durch die Einwohnung Christi, durch die erneuernde Kraft des göttlichen Geistes gerichtet; Jakobus faßt alle Erscheinungen der Art im Begriff der subjectiven Weisheit zusammen. Aber auch die Weisheit, wie sie Jakobus meint, ist von Gott her normirt. Bringt nun dieselbe aus dem Zusammenhange der guten Lebensführung die ihr entsprechenden Werke unter dem Merkmal der Milde gegen die Anderen zur Erscheinung, und umfaßt sie mit der gemeinnützigen Gerechtigkeit auch die persönliche Selbstheiligung (Jak. 3, 13—18), so ist oben (S. 287) nachgewiesen, daß Paulus an seinem eigenen Verhalten nur dieselbe Fassung der christlichen Lebensaufgabe anschaulich macht (2 Kor. 6, 6. 7). Wurzelt ferner die Weisheit von oben her nothwendig im Glauben, so kann auch die Neuzeugung durch das Wort der Wahrheit zunächst nur im Glauben an Christus als den Herrn (2, 1) aufgenommen sein, obgleich die Identität des Wortes der Wahrheit mit dem Gesetz der Freiheit (1, 18. 25) dahin drängt, die Entfaltung des Glaubens unmittelbar in der sittlichen Thatkraft aufzuzeigen. Dieses entspricht jedoch auch dem Gedanken des Paulus, daß der Glaube die Gerechtsprechung im Gericht zu erwarten hat, weil er in der Kraft des Geistes Gottes durch die Hervorrufung der Liebe zu guten Werken wirksam ist (Gal. 5, 5. 6. S. 284). Endlich aber kennt auch Jakobus einen Spielraum des Glaubens, welcher nicht durch die Bethätigung der Weisheit in der gerechten Handlungsweise und der persönlichen Tugendbildung ausgefüllt ist. Der Glaube oder die Zuversicht, aus der

man um Stärkung der Weisheit betet (1, 5. 6), hat die von dem sittlichen Handeln abgewendete Richtung auf Gott, ist also rein religiöse Function. Dasselbe ist der Fall, indem man als Christ sich der Verfolgungen freut, und bei aller weltlichen Niedrigkeit sich seiner Erhabenheit rühmt, oder im Glauben einen eigenthümlichen Reichthum besitzt (1, 3. 9; 2, 5). Denn namentlich diese Leistung weist nicht auf eine durch sittliches Handeln erworbene, sondern auf eine durch Gottes Gnade verliehene Qualität, kurz auf die Erlösung durch Christus zurück, obgleich Jakobus dieselbe in seinem Briefe nicht nennt. Also Jakobus kennt ebenfalls die zwei nebeneinander laufenden Reihen von Functionen, die des religiösen Selbstgefühls in der directen Richtung auf Gott und die des sittlichen Charakters, der seine specifische Bestimmtheit ebenfalls darin findet, daß er von Gott hervorgerufen ist. Worin besteht nun nichts desto weniger der Abstand zwischen Jakobus und Paulus? Wie ich meine, besteht derselbe darin, daß Jakobus die neuschaffende Gnade in der Einprägung des Sittengesetzes erkennt, welches deshalb Gesetz der Freiheit ist, weil es die freie Zustimmung des Willens findet, daß er aber daneben oder davor die Beziehung zwischen dem Bestehen der Gemeinde und der Erlösung durch Christus direct nicht ausspricht. Durch diese Combination nämlich erklärt nicht blos Paulus, sondern erklären auch Petrus, Johannes, der Verfasser des Hebräerbriefes die Umkehrung der natürlichen Empfindungsweise zu der christlichen Gefühlsstimmung. Der Abstand des Jakobus von ihnen Allen liegt nicht darin, daß er dier eligiöse Welt- und Selbstbeurtheilung ignorirte. Denn in der Vorschrift bezeugt er sie. Aber er erklärt diese Seite des Christenthums, die er kennt und die er übt, überhaupt nicht, indem er seine Vorstellung von der Gründung der Gemeinde nach jener praktischen Bestimmtheit durch das Gesetz der Freiheit einrichtet. So wie er bei seiner Anerkennung der göttlichen Neuzeugung durch das Wort der Wahrheit nur an die innere Einpflanzung der sittengesetzlichen Gesinnung denkt, läßt er unsere Frage nach der Stellung der Erlösung zu diesem Inhalt der Offenbarung unbeantwortet.

Ich glaube nicht, daß der Versuch, die Ansicht des Jakobus von den Bedingungen des christlichen Lebens aus seiner polemischen Digression im zweiten Capitel des Briefes zu gewinnen,

einen Erfolg verspricht [1]). Ich selbst habe anderswo [2]), nachdem der Begriff der Weisheit bei Jakobus als die Fertigkeit des Glaubensgehorsams, oder als die Durchdringung des Willens mit dem göttlichen Gesetze aus der Vergleichung mit den Analogieen im Alten Testament erläutert worden ist, mich über den bezeichneten Abschnitt so geäußert: „Jakobus führt den von ihm zu bekämpfenden werklosen Glauben in dem Bekenntniß der Einheit Gottes ein. Anstatt nun diesen auch den Dämonen möglichen Glauben als völlig falschen abzuweisen, weil ihm ja das sittliche und eigentlich religiöse Element des Vertrauens auf Gott mangelt, läßt er ihn, der Verständigung wegen, als unvollkommene Form, als Anfang des Glaubens gelten, und beweist nun an Abraham, daß dessen Glaube nur mit Einschluß des an Isaak bewiesenen Gehorsams die Rechtfertigung erworben habe. Aber die getrennte Beurtheilung von Glauben und Werken, in welcher der Glaube als Unterstützung der Werke, oder als ein Anfang erscheint, der seine Vollendung durch die Werke erfährt, ist eben gar nicht die dem Jakobus natürliche Betrachtungsweise, sondern er ist nur des Gegners wegen auf sie eingegangen. Die bloße Addition von Glauben und Werken, welche er in der polemischen Situation ausspricht, ist weit unter seinem eigentlichen Sinne, der vielmehr auf eine organische Identität derselben gerichtet ist, wenn auch dieselbe nicht den klaren Ausdruck ihrer Gliederung erreicht hat." Dieses Schlußurtheil erklärt Weiffenbach für eine unerwiesene Behauptung, welche als willkürlich abzulehnen sei. Es wird sich jedoch zeigen, auf welcher Seite Willkür ausgeübt wird! Durch dasjenige nämlich, was Jakobus über die Weisheit von oben sagt, deren Ergänzung von Gott im Glauben erbeten wird, ist für jeden, der die alttestamentlichen Analogieen kennt, außer Zweifel, daß er den Begriff eines werklosen Glaubens für sich nicht als giltig ansehen konnte; dann hat er ihn also V. 19 zum Zweck einer polemischen Argumentation zugestanden. Außerdem verräth der Satz, welcher dieser Art der Widerlegung vorhergeht (V. 18), daß die Werke als Erscheinungen des Glaubens vorgestellt werden, also umgekehrt der Glaube als der Grund der Werke.

1) Weiffenbach, Exegetisch-theologische Studie über Jakobus 2, 14—26. Gießen 1871.

2) Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Ausg. S. 115.

Weiffenbach leugnet diese Evidenz. Der Satz: δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν, soll sich vielmehr aus V. 22 erklären, wonach erst die Werke den Glauben zur Vollendung führen, ihn vollkommen dazu machen, was er sein soll. „Nun ist aber nichts klarer, als daß durch das Vorhandensein des vollendenden Dinges aufs Sicherste auch die Existenz des durch dasselbe zu vollendenden bewiesen wird." Es ist immer sehr schlimm, wenn solche Gemeinplätze in Superlativen wie im Triumph eingeführt werden. Der Satz aber ist von einer so überwältigenden Wahrheit, daß er durch jedes unvollständige Hausgeräth widerlegt wird, von welchem „das vollendende Ding" vorhanden sein kann, und das, was dadurch vollständig würde, fehlt. Vielmehr wenn der Glaube immer da ist, wo die Werke sind, so wird dieses für jeden, der noch nicht über V. 18 hinaus gelesen hat, deshalb überzeugend sein, weil er unter dem Glauben die innere Kraft versteht, auf welche von den äußerlich erscheinenden Werken zurückgeschlossen wird. Durch das Zugeständniß des blos theoretischen Glaubens in V. 19 wird hingegen die Anschauung hervorgerufen, als ob Glaube und Werke verschiedene, gegen einander gleichgiltige Größen seien, welche zum Zwecke der Rechtfertigung mechanisch mit einander verbunden werden. Das ist namentlich der Eindruck von V. 24. Dennoch spielt schon in V. 22 die frühere Beurtheilung der Sache wieder hinein. Denn wenn man sich nicht durch Weiffenbach die Annahme aufdrängen läßt, daß Jakobus unter Glauben und Werken zwei Principien versteht, so erkennt man, daß von ihm der Glaube, der zur Rechtfertigung mitwirkt, und der durch die Werke in seiner Art vollendet wird, nicht als kraftlos in sich und nicht als in sich gleichgiltig gegen die Werke vorgestellt wird. Damit ist doch eine andere Position angezeigt, als welche V. 19. 20 ausgesprochen war. Denn der Glaube, der durch die Werke vollendet wird, ist auf die Werke angelegt, und verhält sich zu denselben nicht wie das Stück Holz zu dem das Messer führenden Künstler, der dasselbe zu einer Puppe vollendet. In diesem Falle mag man zwei Principien wirksam finden, in jenem sind drei Entwicklungsstufen angedeutet. Aber eben mehr als diese schwache Andeutung organischer Wechselbeziehung zwischen Glauben und Werken bietet dieses letzte Glied der Erörterung des Jakobus nicht dar, und im Zusammenhange wird dieser Gedanke durch die Folgerungen aufgewogen, welche dem dialektischen Zugeständniß in

V. 19 entsprechen, durch das die Unklarheit der ganzen Widerlegung herbeigeführt wird.

Ich habe mich diesem Excurs unterzogen, um festzustellen, wie viel sich aus dem polemischen Abschnitte des Briefes für die Untersuchung darüber ergiebt, in welcher Art und in welchem Maße eine Rückwirkung der sittlichen Selbstthätigkeit und des Bewußtseins von ihrem Werthe auf das unmittelbare Heilsbewußtsein von den Aposteln anerkannt wird. In dem Begriffe des Jakobus von der Weisheit sind die Merkmale der Selbstthätigkeit und des Heilsbewußtseins so untrennbar mit einander verbunden, daß sich hieran keine Beobachtung für jenen Zweck anknüpfen kann. In dem polemischen Excurs gegen den werklosen Glauben hat sich nun der Gedanke ergeben, daß der Glaube durch die gerechten Werke in seiner Weise vollendet wird. Derselbe ist hierin als die Kraft zu guten Werken vorausgesetzt, also als der Glaubensgehorsam gegen Gott gedacht. Daß der Glaubensgehorsam durch seine Bethätigung vollendet werden wird, ist verständlich; es fragt sich aber, ob Jakobus auch eine Rückwirkung der sittlichen Thätigkeit auf diejenige Stellung des Glaubens gedacht hat, welche er als das Vertrauen gegen Gott und als der Grund der Freude in den Verfolgungen einnimmt. Darüber liegen keine bestimmten Andeutungen vor, vielmehr ist zu vermuthen, daß Jakobus die eben gemachte Distinction für sich gar nicht würde gelten lassen. Er schreibt nämlich vor, daß das durch die Verfolgungen erprobte Selbstgefühl des Glaubens, indem es sich so zur Ausdauer in seiner Art entwickelt, ein vollkommenes sittliches Werk haben soll (1, 2—4). Diese Formel hat nicht denselben Sinn, wie Cap. 2, 17; sie beschränkt sich darauf, das Zusammensein eines vollkommenen Lebenswerkes sittlicher Art mit der Ausdauer des Glaubens vorzuschreiben, also die beiden Beziehungen des christlichen Lebens, die religiöse und die sittliche, neben einander zu stellen, wie es auch von Paulus geschieht.

Hingegen zeigt sich Petrus im ersten Briefe einer andern Betrachtung geneigt. Indem er die Hoffnung auf die Heilsvollendung als den Hauptbegriff des subjectiven Christenthums einführt, so erklärt er diese religiöse Grundfunction als die Folge der göttlichen Heilsthat, nämlich der Neuzeugung der Gemeinde durch die Auferweckung Christi (1, 3). Demnächst eröffnet er die Ermahnung damit, daß man in vollkommener Weise die Hoffnung

hegen solle (1, 13). Die Bedingungen dazu sind einmal eine geistige Bereitschaft und Aufmerksamkeit, wie solche beim Wettlauf in sinnlicher Beziehung geboten ist, dann die Heiligung, welche die sündigen Begierden ausschließt, und sich auf das Motiv der Heiligkeit Gottes stützt, welcher als Vater auf den Gehorsam und die Verähnlichung seiner Kinder rechnet. Es ist dem Sprachgebrauch von ἁγιασμός (S. 288) entsprechend, und zugleich durch den Zusammenhang geboten, die Heiligung als die Tugendbildung und nicht als Pflichtübung zu verstehen. Denn V. 22 wird der Inhalt von V. 14—17, nach der Digression über die Erlösung durch Christus, in dem Satze ἡγνικότες τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας resumirt, welcher die Voraussetzung der Bruderliebe bildet. Ein besonderer Zug an der gebotenen Heiligung wird nämlich noch in V. 17 hervorgehoben. Weil nämlich der Gott, den die Christen als Vater anrufen, zugleich der für Heiden wie Juden gleich unparteiische Richter ist, so sollen sie in Furcht vor ihm ihren Lebenswandel führen. Die Ehrfurcht vor Gott (3, 2; 2, 17; 2 Kor. 7, 1; Phil. 2, 12) ist aber eine Gefühlsstimmung, und indem diese hervorgehoben wird, so ist damit ein Merkmal des geheiligten Charakters bezeichnet. Also geht die Ansicht des Petrus dahin, daß die Vollkommenheit der religiösen Hoffnung bedingt ist durch die religiös-sittliche Charakterbildung, welche als religiöse sich durch die stetige Ehrfurcht oder die Demuth vor Gott bewähren wird. Indem also Petrus die religiöse Grundfunction der Hoffnung unter diese Bedingung stellt, daß man in Ehrfurcht vor Gott der Selbstheiligung obliegt, so reflectirt er eben nicht auf eine Rückwirkung der Pflichtübung oder Gerechtigkeit auf die Erhaltung der Hoffnung in ihrer Eigenthümlichkeit.

Paulus war durch eine Menge von Erfahrungen darauf hingewiesen, daß die durch die Rechtfertigung im Glauben empfangene Richtung auf das zukünftige Heil nicht in allen Gliedern der Gemeinde zum Ziele führen würde. Wenn die heidnischen Laster fortgesetzt werden, so gewinnt man nicht den Antheil an der Seligkeit des Gottesreiches (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5). Gewisse Vergehungen gegen den christlichen Gemeinsinn ziehen Strafen und Verderben nach sich, deren Abstufung gegen die endgiltige Verdammniß nicht überall deutlich wird (1 Kor. 8, 11; 10, 5—11; 11, 29—34; Röm. 13, 2; 14, 15.

23). Ueberhaupt, wenn die Gläubigen, die den Geist Gottes empfangen haben, nach dem Fleische, in der Richtung ihres gewöhnlichen hergebrachten ungöttlichen Wesens leben, so werden sie den endgiltigen Tod erfahren (Röm. 8, 13). Es ist also nicht blos im Allgemeinen möglich, daß man die Gnade Gottes vergeblich empfangen habe (2 Kor. 6, 1), sondern Paulus urtheilt positiv, daß wer jüdische Ceremonien in der Absicht auf Rechtfertigung ausübt, aus der Gnade gefallen ist (Gal. 5, 4). Indem er nun aufrecht erhält, daß der Glaube und nichts Anderes die Aussicht auf das Heil in sich schließt (1 Kor. 15, 2), so richtet er seine Ermahnungen darauf, daß man im Glauben feststehe (1 Kor. 16, 13; 2 Kor. 1, 24; Röm. 11, 22; Kol. 1, 23), deutet auch gelegentlich an, daß der Glaube zunimmt (2 Kor. 10, 15), giebt jedoch bei der vorgeschriebenen Prüfung, ob man im Glauben steht, oder ob Jesus Christus in den Gläubigen ist, kein Merkmal an, woran sich dieses Urtheil orientiren soll (2 Kor. 13, 5). Nur die Aufmerksamkeit oder Wachsamkeit wird als Bedingung für die Stetigkeit des Glaubens vorgeschrieben, und die Vorsicht, damit man nicht aus demselben falle (1 Kor. 16, 13; 10, 12); andererseits wird die Bewährung des unmittelbar im Glauben enthaltenen Selbstgefühls unter den Verfolgungen als Mittel zur Erhaltung der Hoffnung anerkannt (Röm. 5, 3. 4). Eine solche Combination wie Petrus vollzieht also Paulus nicht. Allein es wird sich fragen, ob die vorgeschriebene Wachsamkeit und weiterhin die Ausdauer in den Leiden außerhalb des auf die Selbstheiligung im Ganzen gerichteten religiösen Charakters hervorgebracht werden kann.

Durch die rechte, nach dem Gedanken an Gott bemessene Trauer entsteht die Sinnesänderung, welche die Gewißheit des Heiles wiederherstellt (2 Kor. 7, 10; 12, 21), und in allen Fällen, auch in demjenigen, daß die galatischen Christen aus der Gnade gefallen waren, verfolgen die Belehrungen und Ermahnungen des Apostels die Absicht, solche Umkehr herbeizuführen. Daß dazu auch die milde Beurtheilung eines Falles von Sünde durch die anderen Glieder der Gemeinde mitwirken kann, wird von Paulus vorbehalten (Gal. 6, 1), obgleich er selbst sich zu schärferen Einwirkungen berechtigt achtet (1 Kor. 4, 21). Auch Jakobus fordert in dem Falle der von ihm gerügten Streitsucht die Unterwerfung unter Gott, die Reinigung der Herzen mit dem Zutrauen Gott wieder zu nahen, die affectvolle Bezeugung des Verzichtes

auf die verkehrte Selbstschätzung (4, 1—10). Diese directen und die im Hebräerbrief eingestreuten Aufforderungen zur sittlichen Umkehr beziehen sich immer auf Sünden, denen die Vermuthung zu Gute kommt, daß sie nicht zum endgiltigen Abfall vollendet sind (S. 243). In diesen Aufforderungen zur Sinnesänderung wirkt keine besondere Rücksicht auf die Vergebung der Sünden ein, obgleich dieselbe von Jakobus (4, 8) dadurch angedeutet ist, daß Gott nahe sein wird für die, welche ihm nahen. Indessen knüpfen Jakobus und Johannes diese Wirkung direct an das Bekennen der Sünden vor Gott oder vor einem Gemeindegenossen und an die Fürbitte eines solchen (Jak. 5, 15. 16; 1 Joh. 1, 9; 5, 16). Es kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Behauptung die Erlösung durch Christus als das Attribut der Gemeinde voraussetzt, welches Johannes ausdrücklich in Erinnerung bringt (1, 7). Indessen derselbe setzt nicht diesen Gedanken, sondern die Gewißheit der Treue und Gerechtigkeit Gottes als den Grund der Vergebung mit dem Bekenntniß der Sünden in Verbindung (1, 9). Die Eigenthümlichkeit der Johanneischen Anschauungen vom christlichen Leben wird noch einer vollständigen Erörterung zu unterziehen sein. Allein zur Vervollständigung des Gesichtskreises, in welchem sich Paulus bewegt, ist Folgendes festzustellen.

39. Man darf sich darüber keiner Täuschung hingeben, daß die Stellung, welche die Reformatoren dem paulinischen Gedanken von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, im Vergleich mit dem Bewußtsein der Unvollkommenheit der pflichtmäßigen sittlichen Leistungen gegeben haben, der Betrachtungsweise des Paulus fremd ist. Paulus selbst reflectirt gar nicht auf die Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen, um die Ergänzung derselben in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen. Jene Thatsache ist ihm wohl bekannt. Allein er bezeichnet diejenigen als Vollkommene, welche wie er dabei in dem Streben nach der Vollendung begriffen sind (Phil. 3, 12—15). Deshalb tritt in der Beurtheilung seiner eigenen Leistungen nichts weniger hervor als jene stetige Unzufriedenheit mit sich, welche Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht. Zugleich ist Paulus fern von Selbstgerechtigkeit und erfüllt von Bescheidenheit, ohne daß der Gedanke an die im Voraus durch Christus gewährleistete Sündenvergebung ins Mittel träte. Alle Aeußerungen des

Paulus, welche hier in Betracht kommen, beziehen sich auf das Gebiet seiner Berufsthätigkeit. Sie sind theilweise hervorgerufen durch die Verdächtigungen seines Charakters, welchen die Masse der korinthischen Gemeinde sich zugänglich zeigte, aber nicht ausschließlich; woraus sich ergiebt, daß Paulus auch in seinen Vertheidigungen eine ihm feststehende Gedankenreihe kund giebt. Im ersten Briefe an die Korinther 4, 1—5 hat er festgestellt, daß die drei Lehrer, um deren Auctorität die Leser stritten, als Diener Christi und Haushalter Gottes der Gemeinde nicht über- sondern untergeordnet sind. Um jedoch seine eigene Stellung gegen die von ihm gegründete Gemeinde im Unterschiede von Petrus und Apollos zu sichern, fügt er hinzu, daß außer den technischen Leistungen eines Haushalters die Treue erforderlich sei. Ihm sei es nun ganz geringfügig, wenn Menschen ein Urtheil über seine amtliche Treue fällen wollten, da ein solches nur Christi Gericht angeht. Um diese einzige Instanz schärfer zu betonen, wirft er dazwischen, daß nicht einmal er selbst sich in dieser Hinsicht beurtheile, da er ein gutes Gewissen habe; aber nicht hierin sei seine Gerechtsprechung enthalten, welche vielmehr Christus zusteht. Ihm selbst ist seine Treue nicht zweifelhaft, da sein Gewissen ihm in dieser Hinsicht keine Rüge vorhält, und ihm keine Beurtheilung seiner selbst aufnöthigt. Deshalb vertraut er auf das zukünftige Urtheil Christi, welches seine active Gerechtigkeit feststellen wird; die Abwesenheit des rügenden Gewissens gilt ihm aber nicht als göttlicher Rechtfertigungsact, sowohl weil jene Situation nur negativen Werth hat, als auch weil sie nur dem Gebiete des menschlichen Verhaltens angehört. Schwerlich ist die Ansicht von Meyer zu billigen, daß der Satz: οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι die Ergänzung fordere: ἀλλὰ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. δεδικαίωμαι, weil das Gerechtsein kategorisch ausgesprochen, und nur die Vermittelung dieses Resultates durch das gute Gewissen verneint werde. Diese Erklärung vernachlässigt durchaus den Abschluß der Rede, welcher das Urtheil über die Treue für die Zukunft Christi vorbehält. Wenn nun dieser Gedanke in eine dem negativen Vordersatz direct entsprechende Form gebracht werden soll, so ergiebt sich der Gegensatz: οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, διὰ δὲ τοῦ κυρίου δικαιωθήσομαι. Denn die Beurtheilung der amtlichen Treue des Paulus ist etwas Besonderes; wird dieselbe weder durch das Urtheil anderer Menschen, noch durch die Abwesenheit der eigenen

Gewissensrüge als eine Leistung von Gerechtigkeit festgestellt, so ist sie natürlich nicht schon durch die Rechtfertigung festgestellt, welche das allgemeine Friedensverhältniß der Gläubigen zu Gott begründet. Wenn die Stellung der Wörter in dem streitigen Satz ausdrückt, daß Paulus seiner Gerechtsprechung sicher ist, nur nicht schon wegen der Abwesenheit seiner Gewissensrüge, so ist es nicht schwierig zu beweisen, daß er eben der zukünftigen Anerkennung seiner Gerechtigkeit und Treue aus der Gerechtigkeit Gottes oder Christi sicher war (2 Tim. 4, 8). Diese Zuversicht hat er Gal. 5, 5. 6 sogar als die allgemeine Regel des Christenstandes ausgesprochen (S. 284). Ferner ist er für sich und Apollos dessen gewiß, daß sie ihren eigenen Lohn empfangen werden, gemäß der eigenthümlichen Bemühung eines jeden um die Gemeinde in Korinth (1 Kor. 3, 8). Die Vorstellung vom Lohn ist in dieser Anwendung der göttlichen Gnade durchaus untergeordnet und bezeichnet blos den besondern Antheil an der zukünftigen Seligkeit, der die Stellung Anderer im Gottesreich übertreffen soll (Mt. 5, 19). Ferner wird dem Paulus sein Erfolg an der Gemeinde zu Thessalonike Angesichts des Herrn, bei dessen Wiederkunft, der Grund seiner Hoffnung und Freude und der Schmuck seines sich offenbarenden Selbstgefühls sein (1 Thess. 2, 19). Indem endlich die Christen in Philippi das Leben verleihende Wort öffentlich hinhalten, so daß es auch Andere erleuchtet, so dienen sie dem Apostel schon jetzt zum Gegenstand seines Rühmens auf den Gerichtstag Christi hin, weil er daran erkennt, daß er nicht vergeblich sich an ihnen bemüht hat (Phil. 2, 16). Dieses ist der Gedankenkreis, in welchen jener Ausspruch im ersten Brief an die Korinther einschlägt; hat man ihn vor Augen, so ist die von Meyer betonte Wortstellung in dem streitigen Satze ein zu schwacher Grund, um den Apostel ausnahmsweise als einen dogmatischen Lutheraner erscheinen zu lassen, der er überhaupt nicht sein konnte.

Auch steht 1 Kor. 9, 15—18, wenn man den Zusammenhang bis gegen den Schluß des Capitels beachtet, in derselben Beziehung auf die Anerkennung der besondern Art der Amtsführung des Paulus in dem göttlichen Endgericht. Er bezeichnet es als einen Gegenstand seines Selbstgefühls, daß er auf sein Recht verzichtet, von den christlichen Gemeinden, die er gegründet hat, Unterhalt zu empfangen. Seine Verkündigung des Evangeliums an sich begründet nicht sein Selbstgefühl, denn sie ist ihm aufge-

nöthigt, und zieht deshalb keinen Lohn nach sich, wie es der Fall wäre, wenn er sein Amt sich selbst gewählt hätte. Indem sich also an seine amtliche Thätigkeit als solche kein Grund seines Selbstgefühls und keine Aussicht auf Lohn knüpft, so erkennt er in dieser Sachlage etwas, was der göttlichen Absicht entspricht, daß er freiwillig seine Amtsführung kostenfrei für die Gemeinden mache. Dieser Verzicht auf ein ihm zustehendes Recht, wie alles andere Gleichartige, ist nun berechnet auf die vergrößerten Erfolge seiner Predigtthätigkeit; indem Paulus in Aufopferung von Freiheiten dem Evangelium dient, verfolgt er die Absicht, an dem Heile theilzunehmen, welches in Folge des Evangeliums verwirklicht wird (V. 23). Dieser Ausgang der Rede unterscheidet sich von den oben berührten Aussprüchen dadurch, daß Paulus keinen besondern Lohn, welcher seinen besondern Leistungen entspräche, in Aussicht nimmt. Indem er nur an den gemeinsamen für Alle gleichen Heilserfolg denkt, neutralisirt er wider Erwarten sein vorher betontes Selbstgefühl. Wie man nun darüber urtheilen möge, so wird dadurch das Bedenken beseitigt, als ob Paulus in der vorangeschickten Motivirung seines Selbstgefühls seinem freiwilligen Verzicht auf den Unterhalt die Färbung eines Verdienstes oder einer über die Verpflichtung sich erhebenden Leistung verleihen wollte. Aber sofern er überhaupt sein Selbstgefühl an jene Maßregel, und zwar mit der Rücksicht auf die um so größeren Erfolge seines amtlichen Wirkens knüpft, muß man darin, wie in den oben besprochenen Parallelen, den Ausdruck eines Bewußtseins activer Vollkommenheit anerkennen, welches Paulus nicht den Menschen gegenüber, sondern im Verhältniß zu Gott ausübte. Diese Annahme wird durch die Correspondenz zwischen Ruhm und Lohn unumgänglich gemacht.

Umgekehrt ist im zweiten Korintherbriefe die Beziehung der Aeußerungen des persönlichen und amtlichen Selbstgefühls des Paulus auf seine Stellung zu den anderen Menschen außer Zweifel. Dieselben deuten aber zugleich den Maßstab an, welcher auch den anderen Kundgebungen seines Bewußtseins werthvoller Leistungen zu Grunde liegt, und welcher geeignet ist, das Befremden zu beseitigen, mit welchem ein lutherisch gewöhntes Gemüth diesem Gedankenkreis sich gegenüberstellt. Das Rühmen des Apostels gegenüber den korinthischen Christen bezieht sich zuerst darauf, daß er in Heiligkeit und Lauterkeit göttlichen Ur-

sprungs, nicht in Weisheit menschlicher Art, sondern in Gnade Gottes sich überall in der Welt, besonders aber im Verkehre mit ihnen bewegt hat (2 Kor. 1, 12; vgl. 6, 5. 6; 9, 8—10). Sein Selbstgefühl stützt sich auf die Bewährung seines durchgebildeten, insbesondere uneigennützigen und aufrichtigen Charakters, dessen Erwerb ihm aus göttlichem Antriebe und in Kraft der Gnade gewiß ist, und zwar, wie er als Apposition hinzufügt, so daß er ihm auch durch sein Gewissen bezeugt wird, d. h. so daß keine Gewissensrüge diese Behauptung als eingebildete bezeichnet. Hiezu ist zu bemerken, daß sein Selbstgefühl auch in diesem Falle eigener activer Leistung die Regel (1 Kor. 1, 31) befolgt, der Christ solle sich Gottes rühmen, ferner daß nicht das Gewissen als das Organ der Erkenntniß geltend gemacht wird, daß seine Heiligkeit und Lauterkeit von Gott herrührt. Denn wie überhaupt das sogenannte gute Gewissen eine negative Erscheinung ist, nämlich die Abwesenheit des Gewissens als unabsichtlichen rügenden Urtheils bezeichnet[1]), so appellirt Paulus an jene Instanz auch sonst nur beiläufig, so daß ihm dasjenige schon feststeht, was er noch durch das Zeugniß des guten Gewissens belegt (Röm. 9, 1). Gegen die Judenchristen ferner, welche sich mit dem Anspruch auf gleiche oder höhere Auctorität in die korinthische Gemeinde eingedrängt hatten, rühmt er sich (2 Kor. 10, 8—18) der ihm zum Zweck der Erbauung oder geordneten Leitung der Gemeinde von Gott verliehenen Gewalt, rühmt er sich seiner Wirksamkeit, welche sich nach dem von Gott aufgestellten Maße richtet, was daran anschaulich ist, daß er sein Wirken bis nach Korinth hatte ausdehnen dürfen, hegt er endlich die Hoffnung, wenn der Glaubensstand der Leser sich verstärkt, gemäß dem ihm von Gott gesetzten Maße noch größer zu werden, um seine Verkündigung über Korinth hinaus nach Westen zu tragen. Aber eben in dem Bewußtsein, daß er hierin nur göttlicher Bestimmung folgt, entspricht sein Selbstgefühl der Regel, daß man sich Gottes rühmen soll; und gemäß den Erfolgen, die ihm Gott verliehen hat, weiß er, daß Gott ihn und nicht er selbst sich den Lesern empfiehlt. Endlich werden die beiden Reihen des Gedankens in einem Ausspruch Röm. 15, 16—18 zusammengefaßt. Die zur Bekehrung der Heiden erfolgreiche Ausübung des Evangeliums

1) Vgl. Gaß, die Lehre vom Gewissen S. 90.

beurtheilt hier Paulus nach der Bestimmung, daß er die Heidengemeinde als ein wohlgefälliges Opfer Gott darbringt. In Hinsicht dieser Leistung an Gott hat er nun sein Rühmen in Christus Jesus. Aus der Fortsetzung ergiebt sich der Sinn, daß alle erfolgreiche Amtsthätigkeit, an welche sein ausgesprochenes Selbstgefühl sich knüpft, als die Wirkung Christi durch ihn gedacht ist, so daß, was er als eigene menschliche Kunst oder Berechnung daneben veranschlagen könnte, überhaupt weder in sein Selbstgefühl im Verhältniß zu Gott aufgenommen, noch in den Antrieb Christi eingerechnet wird.

Diese Zusammenstellung beweist, daß neben der Ueberzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ein Bewußtsein persönlicher sittlicher Vollkommenheit, insbesondere vollkommener Treue im Berufe möglich ist, welches durch keine Gewissensrüge getrübt ist, aber auch nicht den Grundsatz verletzt, daß man sich Gottes rühmen soll, welches endlich von der Gewißheit eines besondern göttlichen Lohnes gemäß dem von Gott verliehenen Erfolge der Anstrengungen in seinem Dienste begleitet ist. Diese Thatsache erklärt sich daraus, daß Paulus die Gesichtspunkte der Rechtfertigung durch den Glauben und der Verleihung des göttlichen Geistes an die Gläubigen nicht mit einander vermischt. Er verfolgt dieselben neben einander, obgleich er die Erreichung des Heilszieles ebenso wohl von dem einen wie von dem andern abhängig macht. Auch handelt es sich hiebei nicht um eine blos individuelle Erscheinung. Denn in der Darstellung seines Selbstgefühls über die Reinheit seines Charakters und die Treue in seiner Berufsthätigkeit maßt Paulus nicht sich selbst etwas an, was er Anderen nicht gestattete (Gal. 6, 3. 4). Freilich wer etwas zu sein glaubt, obgleich er nichts ist, täuscht sich selbst; wer aber ein Werk aufzuweisen hat, eine zusammenhängende wirksame Lebensleistung, der soll es prüfen, d. h. er soll durch Beobachtung und Selbstbeurtheilung feststellen, daß es vorhanden ist, und dann soll er in Hinsicht seiner selbst den Ruhm haben, nicht in der Richtung auf den Andern. Die Regel ist innerhalb der christlichen Gemeinschaft giltig und ist gegen den Ausspruch über die Sünder (Röm. 3, 23) völlig gleichgiltig; sie ist weder ironisch noch unter dem Vorbehalt gemeint, daß Niemand sie erproben werde. Paulus setzt kategorisch voraus, daß, mit Ausnahme der Nichtigen und Eingebildeten, Jeder nicht

sowohl gute Werke in einer Mehrzahl, als vielmehr ein zusammenhängendes Lebenswerk habe (vgl. 1 Kor. 3, 13—15; 1 Theff. 5, 13), dessen Erfolg und Werth durch Ueberlegung festgestellt werden soll, und nicht schon durch das begleitende sogenannte gute Gewissen feststeht. Vergeblich sind die Interpolationen, welche die verschiedensten Ausleger zu Ehren der im Lutherthum vorgeschriebenen Selbstbeurtheilung anwenden, um die Voraussetzung des Paulus auf die Linie dieses Maßstabes abzuschwächen. Auf Grund seines durch Prüfung festgestellten Lebenswerkes hatte Paulus sein Selbstgefühl, und dieses gilt für jeden Christen, der eine solche Gesammtleistung aus göttlicher Gnade aufzuweisen hat. Hinzugefügt wird aber die Einschränkung, daß man in der Richtung auf sich selbst, nicht in der auf den Andern dieses Selbstgefühl hege. Hiemit wird weder ausgeschlossen, daß die Prüfung auch in einer Vergleichung seiner selbst mit den Anderen sich vollziehe, noch daß man das berechtigte Selbstgefühl nicht äußern dürfe; sondern hiemit wird vorgeschrieben, daß in das eigene Selbstgefühl nicht die Herabsetzung des Werthes der wirklichen Leistungen Anderer eingeschlossen sei. Die mögliche Richtung des Selbstgefühls auf den Andern hin, welche durch dieselbe Präposition ausgedrückt wird, wie die gebotene und in der Sache liegende Beziehung desselben auf die eigene Person, wird nämlich deshalb verboten, weil sie κατὰ τοῦ ἑτέρου sein würde. Allein damit ist, wie das Beispiel des Paulus beweist, nicht ausgeschlossen, daß man sein begründetes Selbstgefühl auch als Christ gegen solche geltend macht, welche kein in Gott gegründetes werthvolles Lebenswerk haben, welche jedoch bei all ihrer Nichtigkeit sich dünken, etwas zu sein. Wie aber endlich Paulus sein im Dienste wie in der Kraft Christi ausgeübtes Lebenswerk und sein daran geknüpftes Selbstgefühl in die Beziehung auf Gottes Urtheil stellt, so muß er diese Rücksicht auch in die allgemeine Regel eingeschlossen haben.

40. Die Aussprüche des Paulus, welche Luther geltend machte (I. S. 155), um die sittliche Unvollkommenheit des Wiedergeborenen zu beweisen, sind von ihm nicht richtig bezogen worden. Denn die Schilderung Röm. 7, 15—25 geht auf die Erfahrungen, welche Paulus vor seiner Bekehrung gemacht hat; und Gal. 5, 17 erklärt die Ausschließung der Wahlfreiheit sowohl in

dem Falle, wenn im Sünder das Fleisch gegen den Geist aufbegehrt, als auch, wenn im Wiedergeborenen der Geist gegen das Fleisch angeht. Die Situation im christlichen Leben, auf welche sich die reformatorischen Gesichtspunkte stützen, wird im Neuen Testamente nur von Johannes in Betracht gezogen. In dem Briefe richtet sich gleich die erste Erörterung (1, 5—10; 2, 1. 2) auf die Fälle von Sünde in der christlichen Gemeinde. Unter den drei Voraussetzungen, welche in gleichlautender Form vorgeführt werden, ist freilich die erste nicht auffallend, da sie sich auf denselben praktischen Widerspruch bezieht, den Paulus Röm. 6 behandelt. Die Gemeinschaft mit dem Gott, welcher Licht ist, und das Wandeln in der Finsterniß vertragen sich nicht; das erste ist eine Selbsttäuschung, wenn das zweite stattfindet. Hingegen wird die Wahrheit des Christenthums nicht minder verlassen, wenn man sowohl für die Gegenwart behauptet keine Sünde zu haben, als auch vorgiebt, in der Vergangenheit nicht gesündigt zu haben. Die letztere Behauptung würde Gott zum Lügner machen, insofern die göttliche Sündenvergebung die Thatsache der Sünde an den Menschen bezeugt. Die erstere Behauptung ist ein Irrthum, aber ein fundamentaler. Man darf sich über den angegebenen Sinn von V. 10 nicht mit der Bemerkung hinwegsetzen, daß es keinem Christen einfallen konnte, die frühere Sünde zu leugnen. Wer kennt denn die Anfänge der gnostischen Verfälschung des Christenthums, und nach welchem Maßstabe will man beweisen, daß sie nicht schon von Johannes beobachtet seien? Johannes urtheilt also, daß die Sündenvergebung die Grundlage der christlichen Gemeinde sei, so gewiß Gott kein Lügner ist. Dasselbe ergiebt sich aus 2, 12. 13. Johannes schreibt den Brief, weil die Sünden der Leser zum Zweck der Offenbarung Gottes als des Vaters vergeben sind. Dafür entscheidet innerhalb der Gliederung der Sätze V. 12—14 der Parallelismus derjenigen welche mit dem Anreden τεκνία und παιδία an die Christen überhaupt gerichtet sind. Die Vermittelung dieser Grundbestimmung der Gemeinde wird an den Sündopferwerth des Todes Christi geknüpft (2, 2; 4, 10; 3, 5). Nun macht aber Johannes von jener Wahrheit der allgemeinen Sündenvergebung, welche von der Offenbarung Gottes als des Vaters untrennbar ist, eine Anwendung, welche über den Gesichtskreis des Paulus hinausgeht. In den Fällen, wo dieser bestimmte Acte von Sünden

in der christlichen Gemeinde beurtheilte, schreibt er direct oder indirect Sinnesänderung vor, oder droht mit dem Verluste der Heilsgemeinschaft überhaupt. Nur Johannes und Jakobus gebieten den Christen die Anerkennung der begangenen Sünden, sei es vor Gott, sei es vor einem Bruder. Johannes aber ist der Einzige, welcher Auskunft über die Gründe giebt, welche die Vergebung dieser anerkannten Vergehungen verbürgen. Dieselben sind freilich von ihm nicht in Verbindung mit einander gesetzt. Sie sind aber so beschaffen, daß sie nicht sich ausschließen, sondern sich unterordnen lassen, nämlich die Treue und Gerechtigkeit Gottes (1, 9), die reinigende Wirkung des Opfers Christi (1, 7), die Fürbitte Christi (2, 1). Wenn im Anschluß hieran wieder die Opferwirkung Christi für die Gemeinde in Erinnerung gebracht wird (2, 2), so darf man im Sinne des Johannes annehmen, daß die Fürbitte auf diesem Werthe seines Todes beruht, und daß sie die Permanenz dieser begründeten That für die Gemeinde in der Anwendung auf die einzelnen Fälle des Bedürfnisses bedeutet. Nun wird die Zusicherung der Sündenvergebung in den Fällen des Bekenntnisses von Sünden nicht ausdrücklich an die Bedingung geknüpft, daß damit die Absicht auf Sinnesänderung verbunden sei. Diese ist aber so gewiß von selbst verständlich, als Johannes eine Bedingung stellt, welche über eine momentane Reue weit hinausgreift.

Obgleich nämlich Johannes dem ursprünglichen Gedanken Christi vom Reiche Gottes keinen directen Ausdruck verleiht (S. 299), so ist er doch derjenige unter den Schriftstellern des Neuen Testaments, welcher den Inhalt des Begriffs, nämlich die directe Abzweckung der göttlichen Offenbarung durch Christus auf die sittliche Organisation der Menschen am genauesten sich gegenwärtig hält. Es ist eine ziemlich abstracte Formel, in welcher er die von Christus empfangene Verkündigung ausdrückt, daß Gott Licht, und daß in demselben keine Finsterniß ist. Aber sogleich wird die praktische Folgerung angeknüpft, daß die im Christenthum gewährte Gemeinschaft mit Gott den Wandel in der Finsterniß ausschließt, und daß der Wandel im Licht die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander nach sich zieht; denn der, welcher den Bruder liebt, behauptet eben dadurch seine Stellung in dem Lichte (1, 5–7; 2, 8–16). Die Gemeinschaft mit den Brüdern ist die directe Folge des Wandels, welcher der religiösen

Gemeinschaft mit Gott entspricht; denn der Wandel im Lichte ist die Uebung der Liebe gegen die Brüder; zugleich aber erhält dieselbe in rückwirkender Kraft die Gemeinschaft mit Gott. Uebereinstimmend lautet die Argumentation Cap. 4, 7—12. Die Aufgabe der Bruderliebe folgt nothwendig aus der Voraussetzung, daß die Christen aus Gott gezeugt sind und ihn erkennen. Die Liebe ist überhaupt von Gott her, weil Gott, wie ihn die Christen erkennen, Liebe ist. Die Liebe Gottes nun ist darin erschienen, daß er seinen Sohn als Opfer für unsere Sünden und zu dem Zwecke, damit wir leben, in die Welt gesendet hat. Wenn also Gott in diesem Grade für uns seine Liebe bethätigt hat, so sind wir verpflichtet uns gegenseitig zu lieben. Durch diese Thätigkeit aber wird erreicht, daß Gott in uns bleibt, und daß die Liebe Gottes zum Menschengeschlecht ihre Vollendung erreicht. Diese Verbindung, welche nicht allen Auslegern einleuchtet, ist allein dem Zusammenhang gemäß. Ist nämlich die Liebe zu den Brüdern die Kraft Gottes selbst, so erreicht diese ihren bestimmungsmäßigen Umfang durch jene Thätigkeit der Christen. Deshalb dient umgekehrt die Bethätigung der Liebe als der Erkenntnißgrund dafür, daß man in der von Gott gegründeten Gemeinschaft mit ihm und Christus steht. Daran erkennen wir, daß wir Christus erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten (2, 3). Wenn ihr wisset, daß Christus gerecht ist, so erkennet, daß jeder, der die Gerechtigkeit ausübt, aus ihm gezeugt ist (2, 29). Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben (3, 14). Wir wollen nicht mit Rede und mit der Zunge unsere Liebe beweisen, sondern im Werk und in der Wahrheit; und daran erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind (3, 18. 19).

Nun bewährt sich aber die Rückwirkung der sittlichen Handlungsweise auf die Erhaltung des von Gott verliehenen Gnadenstandes gerade auch an den ursprünglichen religiösen Functionen, welche demselben entsprechen. Das Zutrauen zu Christus, welches in dem Glauben an ihn eingeschlossen ist, bewährt sich in der Gewißheit, daß er erhört, was wir seinem Willen gemäß erbitten (5, 14; vgl. Ev. 15, 16). Aber daneben steht das Bekenntniß, daß wir das von Gott Erbetene empfangen, weil wir seine Gebote halten und dasjenige thun, was vor ihm wohlgefällig ist (3, 22). Natürlich ist dieser Grund nicht als der zureichende Grund der

Gebetserhörung, aber er ist als die unumgängliche Bedingung derselben gedacht. Hieraus ergiebt sich, daß Johannes die religiöse Wirkung des Gnadenstandes, welche in der Gebetszuversicht besteht, nur dann als giltig anerkennt, wenn mit ihr die sittliche Bethätigung zusammen ist, welche aus der Bestimmung der Christen als Forderung folgt. Dieselbe Bedingung setzt er der Anwendung der der Gemeinde verliehenen Sündenvergebung auf die Fälle des speciellen Bedürfnisses. Jene Beruhigung des Herzens gegen die Vorwürfe des Herzens durch den Gedanken, daß Gott in seiner Gnade größer ist als das Herz, und in seiner Allwissenheit auch das Sträuben des Schuldgefühls gegen die Sündengebung überblickt (S. 349), gilt nur für diejenigen, welche aus der Wahrheit sind, und welche sich dieses Charakters daraus versichern, daß sie sich bewußt sind, in der That und Wahrheit Liebe zu üben (3, 18—20). Dieselbe Bedingung ist durch die Reihenfolge angedeutet, daß wenn wir im Lichte wandeln, wie Gott im Lichte ist, wir Gemeinschaft mit einander haben, und das Blut Christi uns von jeder Sünde reinigt (1, 7). Dieses ist ebenso gemeint, wie bei der Zuversicht zum Gebet. Die sittliche Bethätigung ist nicht der zureichende Grund für die jeweilige Aneignung der Sündenvergebung; denn dieser Grund ist das Opfer Christi und die Ausstattung der Gemeinde (2, 12). Aber Niemand darf die Anwendung dieses göttlichen Grundsatzes auf sich machen, außer unter der Bedingung, daß er in der bestimmungsmäßigen Erfüllung der Liebesaufgabe und in der Vollziehung der sittlichen Gemeinschaft mit den Brüdern begriffen ist. So sehr diese Vorschrift den Gesichtskreis des Paulus überschreitet, so gewiß kommt sie mit den Aussprüchen Christi über die Bedingung der göttlichen Sündenvergebung überein. Denn Christus gewährt das Recht, um dieselbe zu beten, denjenigen, welche in der Bereitschaft zur Versöhnlichkeit und in der Verzeihung gegen ihre Beleidiger sich als Glieder seiner Gemeinde bewähren (S. 34).

Indem Johannes das Bedürfniß der Gläubigen nach specieller Aneignung der Sündenvergebung betont, so folgt aus dem dargestellten Zusammenhang nicht, daß das christliche Selbstbewußtsein dadurch seine vorherrschende Stimmung empfangen soll. Dieselbe ist vielmehr, nach seiner Darstellung, immer nach der Möglichkeit der sittlichen Vollkommenheit bemessen. Er stellt die Auf-

forderung, daß man durch die Erfüllung der Gebote Christi die Gemeinschaft mit ihm bleibend erhalte, um die Zuversicht vor seinem Gerichte zu behaupten (2, 28). Allerdings bezweifele ich, daß die Beobachtung seiner Gebote zugleich als die Vollendung der menschlichen Liebe gegen Gott gedacht ist (2, 5). Denn der Satz muß im Einklang mit 4, 12 so gedeutet werden, daß unsere Beobachtung der Gebote die Sache ist, in welcher die Liebe Gottes gegen uns vollendet wird. Die Liebe gegen Gott wird überhaupt erst 4, 19—21; 5, 1—3 in Betracht gezogen. Dieser Gruppe der Rede geht eine Gedankenreihe unmittelbar vorher, welche wieder von dem Gesichtspunkt der Liebe Gottes gegen uns geleitet ist (4, 15—18). Gott ist die Liebe, und wer in thätiger Weise die Liebe als Grund seiner Willensrichtung festhält, beweist dadurch die gegenseitige Gemeinschaft mit Gott. Die Vollendung der Liebe, nämlich der Liebe Gottes bei uns (2, 5; 4, 12) bewährt sich also in der Liebe, die wir üben, damit wir Zuversicht am Tage des Gerichtes haben (2, 28). Die Bedeutung dieses Satzes liegt darin, daß die Sicherheit des Christen im Gericht nur so von seiner eigenen Handlungsweise abhängt, wie diese im Grunde die Consequenz der Liebe Gottes ist, welche sich darin vollendet und vollkommen offenbart, daß sie die Gemeindeglieder zu gegenseitiger Liebe bewegt. Demgemäß kann die vollendete Liebe, welche die Furcht vor dem Gerichte austreibt, nur auch von der Liebe Gottes zu uns verstanden werden. Weil die Liebesübung der Christen aus der vollkommenen Liebe Gottes ihre Kraft schöpft, ist keine Furcht vor dem Gerichte mit jener verbunden. Man pflegt freilich diesen Satz von der menschlichen Liebe zu Gott zu erklären, und glaubt dazu auch durch den folgenden Erkenntnißgrund genöthigt zu werden, in welchem wenigstens indirect die Vorstellung von vollendeter menschlicher Liebe scheint eingeführt zu werden. Jedoch die vollkommene Liebe Gottes, indem sie die Liebesthätigkeit in den Christen hervorruft, schließt in ihnen die Furcht aus; dies ist daran zu erkennen, daß die Furcht auf Strafe rechnet, die Liebe aber nicht, und daß der sich Fürchtende nicht vollendet ist in der Liebe, während der Zuversichtliche dieses ist. Denn der correlate positive Satz muß lauten: ὁ παῤῥησιάζων τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. Es kann nun nicht die Meinung sein, daß der Zuversichtliche die vollendete Liebe hat, welche der sich Fürchtende nicht hat. Sondern der positive

Satz, an welchem der negative sein Maß findet, hat den Sinn, daß der Zuversichtliche in seiner Art vollendet ist durch die Liebe, während der sich Fürchtende überhaupt nichts Vollkommenes an sich hat, also auch keine Vollkommenheit durch die Liebe. Der Gedanke der gegenseitigen Ausschließung zwischen Liebe und Furcht würde eben deutlicher werden, wenn nicht die beiden Glieder des Erkenntnißgrundes von dem Begriff der Furcht aus, und deshalb der eine positiv, der andere negativ gebildet wären, sondern wenn zwei positive Sätze, der eine über die Furcht, der andere über die Zuversicht einander gegenüber gestellt wären. Die Liebe Gottes, welche sich darin vollendet, daß wir die Liebesthätigkeit gegen die Brüder üben und die Zuversicht auf das Gericht gewinnen, schließt zugleich in uns jede Furcht aus, welche auf Strafe rechnet; denn nicht unsere Furcht wäre ein Merkmal der Liebe Gottes, die sich an uns vollendet, sondern die Zuversicht gegen Gott ist das Merkmal davon. In dem Satze über den Zuversichtlichen, welcher eigentlich als vollendet durch die Liebe gedacht werden muß, ist eben keine Vorstellung von der Vollkommenheit der menschlichen Liebe ausgedrückt. Dieses Prädicat wird von Johannes der göttlichen Liebe vorbehalten. Die Zuversicht des Christen gegen das Gericht kann aber vollkommen in ihrer Art sein, sofern sie ihren Grund durch die sittliche Selbstthätigkeit hindurch in der göttlichen Liebe findet, die sich eben darin vollständig offenbart, daß sie in dem Gebiete der Erlösung durch Christus die Liebesgemeinschaft der Menschen unter einander hervorruft und erhält.

Die Beurtheilung des christlichen Lebens durch Johannes schließt sich insofern den Gesichtspunkten des Petrus und des Paulus an, als die Eigenthümlichkeit der christlichen Gemeinde durch göttliche Wirkung begründet, und die entsprechenden subjectiven religiösen Functionen von der sittlichen Thätigkeit unterschieden werden, welche mit moralischer Nothwendigkeit aus der göttlichen Offenbarung in Christus folgen wird. Allein er überschreitet den Gesichtskreis des Paulus, indem er nicht blos das Zusammensein der beiden Reihen von Functionen, der religiösen und der sittlichen behauptet, sondern eine Rückwirkung der sittlichen Funktion auf die religiöse. Dies geschieht aber auch nicht in der Art, wie Petrus die Vollkommenheit der religiösen Hoffnung durch die individuelle Heiligung bedingt sein läßt. Vielmehr zieht Johannes in Betracht, daß die gemeinnützige Thätigkeit

der Liebesübung dazu dient, das von Gott gegründete Heilsverhältniß für den Einzelnen in Geltung zu erhalten, und insbesondere das Recht auf Erhörung der Gebete und das Recht zu sichern, das allgemeine Attribut der Sündenvergebung im einzelnen Falle des Bedürfnisses zur Beruhigung des Schuldgefühles anzuwenden. Den Anlaß zu diesen Bestimmungen hat ohne Zweifel die zunehmende Erfahrung von dem Mißverhältniß gegeben, welches zwischen den sittlichen Leistungen in den christlichen Gemeinden und der ihnen gesetzten Aufgabe eingetreten ist. In dieser Beziehung hat sich Johannes genöthigt gesehen, den Optimismus zu mäßigen, welchen die Betrachtungsweise des Paulus verräth, trotzdem derselbe sehr schlimmen Erscheinungen von Unsittlichkeit und namentlich Ungerechtigkeit unter den Christen gegenüberstand. Indem Johannes die sittliche Strebsamkeit als Bedingung für die Giltigkeit der rein religiösen Functionen, ja für die Geltung des von Gott der Gemeinde verliehenen Heilsstandes in Anspruch nahm, hat er dadurch gerade den Maßstab bezeichnet, auf welchen unverkennbare Andeutungen Christi selbst hingewiesen haben. Aber indem er als Bedingung des Christenstandes sowohl fordert, daß man sich nicht für sündlos halte, als auch, daß man in der Gerechtigkeit und der Bruderliebe thätig sei, indem er ferner nur denen die Aneignung der Sündenvergebung zugesteht, welche im Ganzen in wirklicher Liebesübung begriffen sind, so hat auch er die Linie der optimistischen Beurtheilung des christlichen Lebens innegehalten. Von dem Pessimismus, mit welchem Luther die stete Unvollkommenheit und Werthlosigkeit des sittlichen Wirkens der Christen betont, ist auch Johannes weit entfernt. Das Sündigen gilt ihm doch immer nur als die Ausnahme im christlichen Leben, nicht als die Regel und als ein unvermeidliches Verhängniß.

Der Gang, welchen die christliche Religion in der Geschichte der Kirche genommen hat, erklärt es nun, daß auf diesem Punkt Betrachtungsweisen sich kreuzen, welche theils die Verflechtung des christlichen Lebens mit der Sünde leicht nehmen, theils die Reinigung desselben von der Sünde fast außer den Bereich der Möglichkeit rücken. Die Erfahrungen von der Macht der Sünde in der Christenheit, über welche man sich einerseits durch erleichternde kirchliche Einrichtungen beschwichtigt, andererseits bis zur Verzweifelung an Besserung der individuellen und gemeinschaftlichen Zustände aufregt, kann der einsichtige Kenner der Kirchengeschichte

nicht deshalb bei Seite setzen, weil sie noch nicht in den Gesichtskreis des Paulus und des Johannes getreten sind. Deshalb darf auch die Beurtheilung dieser Dinge in der theoretischen und praktischen Theologie nicht unbedingt auf die von jenen Aposteln eingehaltene Linie zurückgeführt werden. Denn die Frage tritt, weil sie ethischer Art ist, aus dem Umfang der fundamentalen Erkenntniß der christlichen Religion heraus, welche allein nach den Zeugnissen im Neuen Testament bestimmt werden muß. Uebrigens soll darauf hingewiesen werden, daß ausschließlich pessimistische Beurtheilung des christlichen Lebens gegen die fundamentalen Bedingungen des Christenthums verstoßen würde. Diesen Fehler aber haben die zwei Männer nicht begangen, welche für die mittelaltrige und die reformatorische Epoche der abendländischen Kirche maßgebend sind. Innocenz III. hat die Absicht gehabt neben seinem Buch de contemptu mundi noch de gloria mundi zu schreiben, ist jedoch daran verhindert worden. Luther aber setzt den tiefen Schatten des sittlichen Lebens, welche er feststellt, das volle Licht des Vertrauens auf Gott und der verwandten religiösen Functionen gegenüber, welche aus der Versöhnung durch Christus entspringend die herrliche Freiheit der Kinder Gottes ausmachen.

Register

der speciell erklärten Stellen des N. T.

Matthäus.

Marcus.

Lucas.

Johannes.

Brief an die Römer.

I. Brief an die Korinther.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.